U d'of OTTAWA
39003006390347

DICTIONNAIRE
D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE
ET
DE LITURGIE

TOME QUATRIÈME

PREMIÈRE PARTIE

D — DOMESTICI

DICTIONNAIRE
D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE
ET
DE LITURGIE

PUBLIÉ PAR

Le Rme dom Fernand CABROL

ABBÉ DE SAINT-MICHEL DE FARNBOROUGH (ANGLETERRE)

Et le R. P. dom Henri LECLERCQ

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME QUATRIÈME

PREMIÈRE PARTIE

D — DOMESTICI

Université d'Ottawa
BIBLIOTHÈQUE
LIBRARIES
University of Ottawa

PARIS

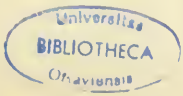
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANE

L. LETOUZEY, Successeur

87, Boulevard Raspail — Rue de Vaugirard, 82

1920

TOUS DROITS RÉSERVÉS



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/p1dictionnairedarc04lecl

DICTIONNAIRE
D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE
ET
DE LITURGIE

D

D. — La lettre D est une de celles qui offrent les variétés les plus marquées suivant qu'on la considère dans l'alphabet grec ou latin épigraphique, oncial ou cursif.

Le *delta* grec, Δ, pour devenir le D latin, n'eut pas grande déformation à subir, mais encore fallut-il une manipulation et il semble que le type ne fut pas tout de suite immuablement fixé puisque, parfois, le D se confondit avec l'O [1], parfois on fit usage du D à la fin des mots terminés par une voyelle [2]. On trouve aussi de très anciens exemples de confusion entre D et T et on en pourrait citer beaucoup dans l'épigraphie chrétienne : *ad, adque, floread, reliquid* [3]; comme aussi de l'emploi de T pour D : *aput, set*, etc [4].

La confusion de D avec O s'expliquait par l'absence des deux petites cornes qui caractérisent la face gauche de la lettre; on ne risqua plus de retomber dans cet inconvénient, car la corne supérieure tendit à se relever et à dominer toute la lettre [5]. Ensuite, par une étrange volte-face, la panse arrondie passa de droite à gauche et forma le caractère correspondant dans l'alphabet minuscule [6] qu'on ne prit même pas toujours la peine de surmonter d'une haste [7]. Le *d* oncial est exceptionnel pendant le IIe et le IIIe siècle [8] sur les inscriptions païennes, ou le rencontre parfois sur les inscriptions chrétiennes, notamment à Rome en 296 et en 307 [9]. A partir du VIe siècle il est très fréquemment employé en Gaule et en Espagne; on le trouve à Bordeaux (VIe-VIIe siècle), à Vienne (en 567), à Vichy (en 530), à Narbonne, mais surtout en Espagne où cette lettre garde sa forme ordinaire et devient onciale dans les portions où elle est employée comme chiffre [10]. Dans ces deux mêmes pays, on tend à revenir au *d* de forme triangulaire semblable au Δ; ce type n'est pas rare entre le Ve et le VIIe siècle [11].

La lettre D sert d'abréviation épigraphique et de chiffre. Voici quelques exemples sommairement classés:

DI = *Dei*. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 100; 1867, p. 79; 1870, pl. VIII, IX, p. 110.

D·M· = *Diis manibus*. Ce sigle se rencontre sur un certain nombre d'inscriptions chrétiennes; nous avons montré que sa présence n'implique pas nécessairement le paganisme du défunt. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 165-169.

DO = *Deo*. E. Huebner, *Inscr. christ. Hispan.*, n. 2, 135, 142.

DM = *Deum. Ibid.*, n. 389.

DS = *Deus. Ibid.*, n. 361; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, pl. VIII, X, I; 1875, p. 46.

DN = *Dominus noster*. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 78, 161; 1873, p. 25; 1875, p. 52; DNS, 1868, p. 12; 1870, pl. VIII.

DDNN = *Duo Domini nostri*. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 68-69.

DDDNNN = *tres Domini nostri*. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1861, p. 57; 1868, p. 66.

DMS = *Dominus*. E. Huebner, *Inscr. christ. Hisp.*, n. 100.

DMI = *Domini*. E. Huebner, *op. cit.*, n. 110.

DNE = *Domine*. E. Huebner, *op. cit.*, n. 31.

DNI = *Domini*. E. Huebner, *op. cit.*, *passim*; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1861, p. 4; 1883, p. 118.

DNO = *Domino*. E. Huebner, *op. cit.*, n. 119, 342; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1887, p. 71.

DONI = *Domini*. E. Huebner, *op. cit.*, n. 307.

Le D est employé fréquemment pour signifier *dies*.

D. *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 118; E. Huebner, *op. cit.*, *passim*.

Ð. D. E. Huebner, *op. cit.*, n. 123; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 510, 911, 1045, 2384, 5355, 5105; *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 97.

DE, Ь. E. Huebner, *op. cit.*, n. 101, 110; DIS = *diebus*. E. Huebner, *op. cit.*, n. 71, 73; DI. *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 5318.

Fréquemment le D abrège les mots *decessit* et *depositio*.

DEC· *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 31; 1875, p. 96, 98; 1886, p. 16.

D(*epositus*). *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 879; t. IX, n. 5919 (?); t. V, n. 5211; *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 58.

[1] Dans le senatus-consulte contre les bacchanales, on écrit: IN DQVOLTOD, *in oquoltod* pour *in occulto*, et NDSTER pour *noster*. Cf. *Senatus-consulti de bacchanal. explicatio auctore Multhaeo Aegyptio*, in-fol., Neapoli, 1729, p. 157; E. Huebner, *Exempla scripturæ epigraphicæ*, 1885, n. 109. — [2] Sur la colonne rostrale de Rome : *maxumod* pour *maximo*, *pugnandod* pour *pugnando*, *pondod* pour *pondo*. — [3] E. Huebner, *Inscript. christ. Hispaniæ supplementum*, 1900, n. 385, 361, 55, 109. — [4] *Ibid.*, n. 192, 142. — [5] E. Huebner, *Exempla scripturæ epigraphicæ*, n. 1193, à Carthage (*Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 1066); 1174, à Pouzzoles (*ibid.*, t. X, n. 3002). — [6] A Masculæ, *Exempla*, n. 796 (= *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2215) en 578 ou 579; à Tipasa, *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9286; à Thibursicum, n. 1434. — [7] A Tebessa, *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2182; à Setif, n. 8635. — [8] Huebner, *Exempla*, p. LXI. En 301, sur l'édit de Dioclétien; Mommsen, *Das Edikt Diokletians*, p. 16. — [9] De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, 1861, t. I, p. 26, n. 21; p. 30, n. 29. — [10] E. Le Blant, *Recueil des inscriptions chret. de la Gaule*, n. 490; pl. n. 323; pl. n. 502; *Nouveau recueil*, n. 226; E. Huebner, *Inscr. christ. Hisp.*, n. 12, 33, 35, 41, 60, 65, 86, 99, 115, 155, 158. — [11] E. Huebner, *Exempla scripturæ epigraphicæ*, p. LXI.

D P(*ositus*), *Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 305, 4844, 6193, 6202, 6217, 6221, 6242, 6400, 7772; *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 67, 173; 1883, p. 142; 1884, p. 96.

DP(*ositus*). *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9647, 9648, 10234, 12860, 13891; DP(*ositio*) 9579, 12860; *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 109; 1873, p. 32, 113.

DPS. *Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 5214, 5219, 6210.

DEP. *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 142; 1873, p. 25, 30; 1875, p. 89, 99, 106, 107; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9504, 9529, 9684, 13126.

DEPS. *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 165.

DEPST. *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9686.

DEPOS. *Bull. di arch. crist.*, 1883, p. 143.

Δ = *depositio*. *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 13131.

D = *decessit*. *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 46.

Quelques emplois plus rares, par exemple :

Ꝑ = *dominicum*. *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 112.

D·D = *dederunt*. *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 140.

D = *decembres*. *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 5336.

D = *diaconus*. *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 5336, 6034 *d*.

DM = *dormit*. *Bull. di arch. crist.*, 1883, p. 145.

DE = *decimo* (?). E. Huebner, *Inscript. christ. Hisp.*, n. 101.

DECM = *decimum*, *ibid.*, n. 143.

D·DON = *de donis*. *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 79.

DE D(*onis*). DEI. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 603.

Quelques inscriptions ont fait usage du Δ en lui donnant sa valeur numérale : *quatre* [1].

Η ΠΟΛΛΑ ΑΓΡΥΠΝΟΥCΑ ΝΥΝ ΕΥΔΕΙC ΑΜΕΡΙ-
ΙΜΝΟC
ΚΑΡΤΕΡΙΑ ΓΑΥΚΥΤΑΤΗ ΕΙΡΗΝΗ ΜΕΝ ΕΤΩ CΟΙ
ΙΕΝΚ
ΑCΚΛΗΠΙΟΔΟΤΟC CΥΜΒΙΩC ΑC ΠΕΚΕΔΕΤΟΝ
ΙΕΤΟC
ΑΝΤΙΠΟΛΛΩΝ ΕΥΕΡΓΕCΙΩΝ ΜΝΗΜΗC ΧΑΡΙΝ
ΙΕΓΡΑΨΑ
Κ ΑΜΗ ΦΕΒΡΑΡΙΩ ΠΡΟ·Δ·ΝΟΝΝΩΝ

« Toi qui as tant veillé, tu dors maintenant, très douce Carteria. A toi la paix dans le Seigneur. Asclépiodote qui a vécu quinze ans avec toi. J'ai écrit cette épitaphe en souvenir des bienfaits nombreux. Elle mourut le quatre des nones de février. »

D'autres s'en servent comme d'une unité [2] :

SABBAΔO IN PACE
ΔΔΔΔΔΚΚ DECEMBRIS

Sabbato in pace, quinto kalendas decembris.

Quelques-uns réduisent le Δ à une dimension minuscule et n'en font plus qu'un signe de ponctuation.

H. Leclercq.

DACIE. Sous le nom de Dacie on désignait à l'époque romaine une vaste région de l'Europe centrale, sur la rive gauche du Danube inférieur, dans la portion comprise à peu près entre le Temes et le Pruth; vers le nord, du côté des monts Carpathes, elle n'avait pas de limites précises. Aujourd'hui le plateau de Transylvanie, la plaine de Valachie, une portion de la Hongrie et de la Moldavie, correspond à la Dacie ancienne. Des tribus belliqueuses occupaient ces contrées et à partir d'Auguste, à peu près, tous les empereurs furent obligés de réprimer et de refouler les Daces jusqu'au jour où Trajan résolut de planter les aigles romaines d'une manière définitive au nord du fleuve et dans la région des Carpathes. La conquête achevée en 106, l'empereur constitua, entre 107 et 109, la province romaine de Dacie. Le pays fut promptement colonisé, les mines exploitées depuis longtemps dans la région montagneuse attirèrent de nombreux émigrants. La Dacie, qui avait été la première acquisition de l'empire, fut la première province à s'en séparer. Après plusieurs révoltes, elle parvint à s'affranchir sous le règne de Gallien, vers 256; les Romains furent réduits alors à quelques postes fortifiés dans la région du Temes et du Danube, jusqu'au jour où l'empereur Aurélien, vers 271, réunit tous les colons et les soldats qui restaient encore au nord du Danube et les transporta sur la rive opposée, en deçà du fleuve, dans la région qui s'appelait alors la Moesie. Le nom de Dacie s'appliqua désormais à la région qui correspond à peu près aujourd'hui à une partie de la Serbie ou de la Bulgarie; plus tard, on distingua dans cette nouvelle province, la *Dacia Ripensis*, le long du fleuve, et la *Dacia Mediterranea* ou *Dardania*, dans la région montagneuse des Balkans. Au commencement du ve siècle, elle formait l'un des diocèses de la préfecture du prétoire d'Illyrie. La Dacie proprement dite, c'est-à-dire la Dacie transdanubienne, n'avait été occupée par les Romains que pendant cent soixante ans environ, de Trajan à Aurélien; cependant la langue latine y avait été assez profondément implantée par les soldats et les marchands de Rome, pour que les habitants actuels de la majeure partie de cette région parlent encore un dialecte latin et s'appellent eux-mêmes les Roumains. Voir au mot Dobroudja [3].

Nous savons peu de chose des communautés chrétiennes établies dans ces parages, tout au plus pouvons-nous parler des quelques individus isolés que nous font connaître les inscriptions très rares. Une d'elles provenant de Kolosvár (*colonia Napoca*) offre une formule bien connue chez les païens : *Sit Tibi Terra Levis*, mais unique chez les chrétiens. Le texte de l'épitaphe n'offre rien de spécifiquement païen que le D· M· qui n'aurait d'ailleurs rien de décisif [4]; le monogramme du Christ ne permet pas de douter de la croyance des fidèles qui, sans doute, n'auront pas vu malice à introduire une formule banale, d'autant plus qu'en Dacie ils pouvaient fort bien ignorer l'exclusion qu'on avait jetée ailleurs sur ces quatre mots [5] :

D· M
AVRELIA·*ma*Ri*n* A
VIX·ANN·XVII·AVR
MARINIANVS · FIL
5 EIVS·VIX·ANNO·I
M·IIII·AVR·BABVS
VET · PATER · P

A Sofia on a trouvé quelques vestiges de christianisme. En 1894, dans la rue Positano, deux épitaphes gravées sur marbre : + HIC POSITVS EST DE ‖ METRIVS DIACONVSΦ, et + DECIVS HIC ‖ EAMVLVS

[1] Corsini, *Notæ græcorum sive vocum et numerorum compendia quæ in æreis atque marmoribus græcorum tabulis observantur*, in-4°, Florentiæ, 1749 p. 86. — [2] Reinesius, *Syntagma inscript.*, Lipsiæ, cl. XX, p. 986, n. 381; Corsini, *op. cit.*, p. 86. — [3] G. Lacour-Gayet, *Dacie*, dans *La grande encyclopédie*, 1891, t. XIII, p. 742. C. Erbiceanu, *Despre vechimea Creştinismului la Romani*, dans *Biserica orthodoxa romana*, Bucarest, 1907, t. XXXI, p. 405-414 (sur l'antiquité du christianisme en Roumanie; les martyrs de la Dacie sous Dioclétien); A. D. Xénopol, *De l'origine du peuple roumain : examen critique de quelques theories recentes*, dans *Revue historique*, 1883, t. XXIII, p. 98-121. — [4] Voir *Dictionn.*, t. I, au mot Abréviations. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 866.

(*sancti*) ANDRAE + ‖ R. En 1896, on trouva entre les murailles de l'ancienne basilique de Sainte-Sophie, le palais de la Sobranié et l'Imprimerie royale, trois tombes en maçonnerie contenant une bouteille de verre, des fibules de bronze, des monnaies de Valens à Justin II. Dans une église voisine on découvrait en 1888 ces trois inscriptions chrétiennes : + *Hic requ* | *iescit Flo* ‖ *reneia vi* | *rgo* ; — et deux en langue grecque : + Ενθα κατατα ‖ ιτε Μαρια π ‖ αρθενος + ; Ενθα κα ‖ τακιτε Αμ | μουας απο | Σέλνουν ‖ τος ‖, du VIe ou du VIe siècle [1].

Nous avons déjà fait connaître le coffret trouvé à Sofia (voir *Dictionn.*, t. II, col. 2317, fig. 2175) et les lingots d'or poinçonnés au chrisme trouvés à Téglàs (voir *Dictionn.*, t. III, col. 1521, fig. 2872).

Citons encore deux inscriptions chrétiennes lues sur des colonnes à Aboba, aujourd'hui à Sumen [2].

+ ΚΑϹΤΡΟΝ	+ ΠΟΛΕΜΟϹ
ΒΘΡΔΙΖΘ	ΤΗϹ ϹΕΡΔϹ
Κάστρον	Βουζ[του]δίζου	Πολέμος	τῆς	Σέρας

On conserve à Belgrade un sarcophage chrétien qui n'offre rien d'intéressant que de se trouver dans ces parages où les souvenirs du christianisme sont rares. Sur la face principale de la cuve, on voit le Bon Pasteur et l'épisode de Jonas. D'un navire, le prophète est jeté dans la gueule du monstre marin et un peu plus loin il est rejeté à terre à l'ombre d'un arbre. Dans l'intervalle un dauphin navigue portant un homme assis à califourchon sur la croupe [2].

H. Leclercq.

DAGOBERT Ier. — I. Dagobert Ier. II. Chartes. III. Sceaux. IV. Numismatique. V. Trône de Dagobert. VI. Bibliographie.

I. Dagobert Ier. — « J'ai souvent pensé, nous dit Sainte-Beuve, qu'il y aurait un chapitre à écrire : *De ceux qui ont une mauvaise réputation et qui ne la méritent pas.* Montaigne a oublié de le faire. Que de noms en appel contre le hasard y trouveraient place ! Il faudrait commencer par Augias, au nom duquel cette locution d'*étables d'Augias* a rattaché une idée odieuse et presque infecte, et qui était le plus riche et le plus royal patriarche des pasteurs, tel que nous l'a représenté l'antique idylle. On n'y oublierait pas surtout Dagobert, *le bon Dagobert*, qui a laissé une réputation débonnaire et assez ridicule, et qui fut peut-être un grand roi, énergique, le *quasi*-Charlemagne de sa race, mort à la fleur de l'âge — à trente-trois ans — et dans la vigueur de ses hauts projets [4]. »

Dagobert pourrait bien n'avoir pas été d'humeur aussi joviale que le représente la chanson qui est devenue l'authentique véhicule de son souvenir auprès de tous les petits enfants de France [5], mais son histoire ne nous intéresse que par quelques détails touchant à l'archéologie.

Dagobert s'inspira de la conduite de Brunehaut, refusa de partager le royaume avec son frère qu'il expédia guerroyer et surveiller une population fort remuante du côté de Toulouse et des Pyrénées. A la mort de ce frère, il remit sous sa domination directe tous ces pays du sud : Toulouse, Cahors, Agen, Périgueux, Saintes et jusqu'au pays des Basques. Pénétré des vieilles maximes de la royauté germanique, conseillé par saint Éloi et par Dadon, très ferme personnellement de caractère, il combattit et contraint la ligue aristocratique et épiscopale. Les moines, élèves de l'école de Colomban étant, par un revirement assez naturel, devenus hostiles à l'intérêt des évêques, il les favorisa contre ceux-ci, rallia les populations, et rendit à l'ensemble de la souveraineté franque un reflet de splendeur et une apparente consistance qui ne se soutinrent pas après lui.

L'unité du royaume rétablie, Dagobert ordonna une enquête sur les biens retirés au fisc pour être distribués aux églises et aux monasteres et en reprit un grand nombre. Pour empêcher le développement des biens de mainmorte, il confisqua une série de domaines légués par des particuliers aux évêchés et aux abbayes. Le fisc s'enrichit, le luxe s'étendit et Dagobert protégea les arts. Administrateur rigide, il faisait des choix excellents pour les grandes charges de l'État. Éloi, son argentier, devint évêque de Noyon, le référendaire Ouen occupa le siège de Rouen, le trésorier Didier, celui de Cahors. Des monastères nouveaux étaient créés et dotés de biens-fonds ou d'œuvres d'art. Dagobert fonde Saint-Denis, appelé à tant d'illustration, saint Ouen fonde Rebais. Adon fonde Jouarre. Éloi crée le monastère de Solignac, ailleurs s'élèvent Remiremont, Stavelot, Malmédy. Les mœurs de Dagobert étaient peu sévères, nous le verrons plus loin.

II. Chartes. — Il existe une copieuse collection de faux mis sous le nom de Dagobert. C'est d'abord une immunité concédée au monastère de Saint-Denis (29 juillet 631-632) dont on peut suivre le texte à travers une série instructive de confirmations royales de Chilpéric II (29 février 716), de Pépin le Bref (23 septembre 768), de Carloman (janvier 769), de Charlemagne (11 mars 775), de Louis le Pieux (12 décembre 814), de Lothaire (21 octobre 843), de Charles le Chauve (25 avril 860) [6]. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 947-950. — Autre faux diplôme de Dagobert Ier (633) pour la fondation du monastère de Croix-Saint-Ouen, successivement vidimé par Charles IV (novembre 1325) et par Charles VI (20 août 1382) [7]. — Faux diplôme provenant du chartrier de Sainte-Irmine de Trèves (*S. Irmina ad Horreum*) étudié à Luxembourg par Daniel van Papenbroeck qui en tira occasion d'écrire son *Propylæum antiquarium circa veri ac falsi discrimen in vetustis membranis.* [8] Faux diplôme relatif à un privilège accordé à la foire de Saint-Denis (voir *Dictionn.*, t. III, col. 2381) [9]. Saint-Denis, qui devait à Dagobert sa fondation et de nombreuses libéralités, voulait lui en attribuer davantage et ne fabriqua pas moins de quatorze ou quinze diplômes de ce prince, refaits pour la plupart sur la foi des *Gesta Dagoberti*. Voir *Dictionn.*, t. IV, au mot Denis.

Le plus intéressant de ces documents, parce qu'il peut nous donner une idée de la manière dont on s'y prenait pour confectionner les chartes qu'on souhaitait posséder, c'est le prétendu original d'immunité en

[1] E. Le Blant, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1896, juillet; *Revue critique*, 1896, n. 33-34; *American journal of archæology*, 1896, t. XI, p. 508-509. A la dernière ligne on lit : +τος+ — [2] Jireček, *Altbulgarische Inschriften*, dans *Archæologisch-epigraphische Mittheilungen aus Œsterreich-Ungarn*, Wien, 1896, t. XIX, p. 237, n. 1, 2. — [3] W. Petkowic, *Un ancien sarcophage chrétien à Belgrade*, dans *Travaux de l'académie de Serbie* (en russe), Belgrade, 1907, t. LXII, p. 186-219. — [4] Sainte-Beuve, *Portraits contemporains*, 1889, t. IV, p. 18. — [5] Sainte-Beuve remarquait à ce propos que la tradition populaire tend à infliger un certain caractère de débonnaireté et de bonhomie à ce qu'elle touche de longue main familièrement. Charlemagne ou Attila n'y ont échappé, il faut ajouter que le type aussi traditionalisé — en France du moins — échappe difficilement à une pointe de familiarité, Charlemagne devient un barbon, Marlborough, La Palice et, dans une certaine mesure, Henri IV lui-même, ont quelque chose de trop jovial. — [6] Tardif, *Cartons des rois*, n. 8, 46, 61, 65, 73, 105, 113, 171. — Pardessus, *Diplomata, chartæ, epistolæ*, in-fol., Paris, 1843-1849, n. 263, cf. Proleg., p. 61. — [7] Dans *Acta sanctorum*, april. t. II, (1675). — [8] A. Jacobs, *Note sur le commerce en Gaule*, dans *Revue archéologique*, 1861, IIe série, t. IV, p. 187-195.

faveur de Saint-Denis [1]. « La plus ancienne confirmation d'immunité que l'abbaye possédât encore au xe siècle, était un diplôme de Chilpéric II, de 716 [2], qui mentionnait, il est vrai, des concessions antérieures, mais dont la plus ancienne ne remontait qu'à Thierry III. Cette antiquité ne sembla pas suffisante aux moines du xe siècle, qui jugèrent qu'un tel privilège devait remonter au fondateur de l'abbaye, et entreprirent de le fabriquer. Pour cela, comme leurs archives mêmes témoignaient que les anciens préceptes royaux étaient écrits sur papyrus, matière qui à cette époque ne devait point abonder sur les bords de la Seine, on sacrifia deux documents, jugés sans doute de peu de conséquence, un jugement de Clotaire III, de 658 ou environ, sur une affaire de succession [3], et une donation de Clotaire II de 625 [4], on les cousit bout à bout et l'on transcrivit au verso, en une grosse et lourde écriture qui trahit le xe siècle, le diplôme d'immunité de Chilpéric II. On se contenta d'y changer le nom du roi, de substituer une formule de concession à la formule confirmative, d'en modifier la date, et d'y ajouter un grand nombre de souscriptions, pour en faire un diplôme de Dagobert, du 4 des calendes d'août de la 10e année de son règne, soit du 29 juillet 632. Un tel acte renferme bon nombre d'énonciations inexactes, et il est même improbable qu'il ait pu exister à cette époque, puisque ce fut seulement en 654 que, en vertu d'un privilège de Clovis II, l'abbaye posséda des biens distincts de ceux de l'Église de Paris, et fut soustraite, quant à leur gestion, à l'administration épiscopale [5]. Et cependant, le prétendu diplôme de 632 ne manque guère d'être couramment invoqué, même par des savants informés, comme type d'une immunité concédée par Dagobert Ier [6]. »

C'est encore à Dagobert que se rattache, quoique indirectement, un faux célèbre désigné sous le nom de *charte d'Alaon*. Caribert, frère de Dagobert, avait créé en face des Basques une véritable « marche [7] »; il mourut en 632, laissant un fils en bas âge qui ne vécut pas et le roi franc remit sous sa domination directe ces pays du sud. Un millier d'années après sa mort, Caribert fut gratifié de deux autres fils dans le but de créer une généalogie aux anciens rois d'Aragon qu'on faisait descendre des ducs et rois d'Aquitaine et par ceux-ci des mérovingiens et de Clotaire II. Cette solution fut présentée par un prétendu diplôme du roi Charles le Chauve, en date du 21 janvier 845, à Compiègne, confirmant les libéralités d'un certain comte Wandregisile à un monastère du diocèse d'Urgel du nom d'Alaon. Ce document fut mis au jour en 1698 par le cardinal d'Aguirre [8] qui le tenait de Dormer, l'archiviste et annaliste d'Aragon, lequel le disait tiré des archives de la Seo d'Urgel, où personne ne l'a vu depuis; bien plus, le document avait été neuf fois confirmé de 862 à 1041, mais il ne semble pas qu'il ait jamais existé de textes anciens ni du diplôme ni de ses confirmations. Un si précieux document comblait nombre de lacunes des annales du midi de la France et donnait des solutions à quelques-uns des plus difficiles problèmes de l'histoire. A peine publiée, la *charte d'Alaon* fut acceptée en France comme l'un des documents les plus précieux pour notre histoire, qu'elle a surchargée d'une foule de noms, de dates et de faits apocryphes. Dom Vaissette notamment édifia sur cette base tout un système historique [9]. Les auteurs bénédictins de l'*Art de vérifier les dates* ne se sont pas montrés plus perspicaces; Fauriel, dans son *Histoire de la Gaule méridionale* et, à sa suite, tous les érudits provinciaux ont à l'envi fait entrer dans le domaine de l'histoire les « mérovingiens d'Aquitaine » et les données fournies par le célèbre diplôme. Benjamin Guérard, le premier, fit justice de la supercherie par quelques arguments décisifs; la démonstration a été portée jusqu'à l'évidence et il reste prouvé que la *charte d'Alaon* a été fabriquée au commencement du xviie siècle par un célèbre faussaire espagnol, dom Juan Tamayo de Salazar, en partie pour appuyer les prétentions généalogiques de la maison d'Espagne-Autriche. La maison d'Aragon, d'où elle descendait par les femmes, se serait ainsi rattachée plus directement que la maison de France à la dynastie mérovingienne. Rendu inutile par suite de l'avènement de la maison de Bourbon au trône d'Espagne, ce curieux produit de l'ingéniosité espagnole est devenu, grâce à la candeur du cardinal d'Aguirre, un document historique capital pendant tout le xviiie siècle et une partie du xixe. « Mais les textes faux, surtout quand ils sont si intéressants, ont la vie dure. Bien que les démonstrations, les preuves et les arguments se soient accumulés, nombre d'historiens qui ne songeraient pas à défendre la fameuse charte, ou même qui en proclament la fausseté, ne se résignent pas à rejeter de l'histoire les noms et les faits qu'elle y a introduits; il traîne des lambeaux de la *charte d'Alaon* dans nombre d'écrits historiques récents. Et cependant, quand de tels documents ont été irrémédiablement condamnés, il est clair que l'histoire n'en saurait plus rien retenir [10]. »

Mais nous n'avons pas que ces pièces de mauvais aloi pour nous représenter la diplomatique de Dagobert Ier. Les Archives nationales conservent deux chartes et un fragment d'une troisième que nous allons transcrire, afin de mettre entre les mains d'authentiques échantillons du latin de la chancellerie mérovingienne.

N° 1. Archives nationales, *K 1*, n. 5. Papyrus. Dimensions : 0m34 × 0m84. Opistographe (au verso, copie du synode de Soissons, de 862). Formé de cinq morceaux de 0m15 environ de large, celui de l'extrémité droite étant légèrement coupé.

Fac-similés : Mabillon, *De re diplomatica*, p. 375, pl. xvi; Letronne, *Diplomata et chartæ merovingicæ*

[1] Archives nationales, *K 1*, n. 7; fac-similé : *Diplomata*, pl. iv; J. Tardif, *Monum. hist.*, n. 8; Lauer, *Diplômes*, pl. i. — [2] J. Tardif, *Monum. hist.*, n. 46. — [3] J. Tardif, *Monum. hist.*, n. 16. — [4] *Ibid.*, n. 4. — [5] J. Havet, *Questions mérovingiennes. V. Les origines de Saint-Denis*, Append. II, n. 5. — [6] Giry, *Manuel de diplomatique*, 1894, p. 871-875. — [7] Fauriel, *Histoire de la Gaule méridionale sous la domination des conquérants germains*, 4 vol. in-8°, Paris, 1836; Perrond, *Les origines du premier duché d'Aquitaine*, Paris, 1883; Bladé, *La Vasconie cispyrénéenne jusqu'à la mort de Dagobert Ier*, in-8°, Le Puy, 1891; *L'Aquitaine et la Vasconie cispyrénéenne depuis la mort de Dagobert Ier jusqu'à l'époque du duc Eudes*, in-8°, Le Puy, 1891. — [8] *Collectio conciliorum Hispaniæ*, in-fol., Rome, 1694 sq., t. III, p. 131. — [9] Devic et Vaissette, *Histoire générale de Languedoc*, 1730, t. I, p. 688-694, Preuv. p. 85-91, in-1°, Toulouse, 1876, t. II, p. 196-201; t. III, note 83 : *Sur Eudes, duc d'Aquitaine*, et note rectificative; E. Mabille, *La charte d'Alaon* dans Fauriel, *op. cit.*, t. III, appendice, où il défend l'authenticité de la *charte d'Alaon* contre des critiques de Benjamin Guerard qui ne sont connues que par cette tentative de réfutation; H. Florez, *España sagr.*, 1836, t. XLVI, p. 206-216; de La Fontenelle, *Lettre à Fauriel sur la charte d'Alaon*, dans *Bull. de la Soc. des antiq. de l'Ouest*, 1838, t. II, p. 119-123; *Fragmentum historicum ex cartulario Alaonis*, dans Florez, *op. cit.*, p. 323-329; De Pons et la Chalaigneraye, *Dissertation critique sur la charte d'Alaon*, in-8°, Paris, 1841; Villanueva, *Viaje liter. España*, 1851, t. XVII, p. 121-127; M. Rubanis, *Les Mérovingiens d'Aquitaine. Essai historique et critique sur la charte d'Alaon*, in 8°, Paris, 1856; cf. Tardif, dans *Bibl. de l'École des chartes*, 1856, IVe série, t. II, p. 281-283, et *Revue des Sociétés savantes*, 1856, t. I, p. 62-63; J. F. Bladé, *La charte d'Alaon et ses neuf confirmations*, in-8°, Agen, 1891, extrait de la *Revue de l'Agenais*, 1891, t. XVIII, p. 286-295. — [10] Giry, *Manuel de diplomatique*, 1894, p. 881.

ætatis in Archivo Franciæ asservata, s. d., série I, pl. V; P. Lauer et C. Samaran, *Les diplômes originaux des mérovingiens*, in-fol., Paris, 1908, p. 5, pl. III, III *bis*.

Éditions : Mabillon, *De re diplom.*, p. 165, n. 5 (ann. 632); *Annal. Bened.*, t. I, Append., p. 685, col. 2; Félibien, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denis*, Preuv., p. V, n. 3 (ann. 631); Germon, *De veteribus regum Francorum diplomatibus*, 1703, t. I, p. 275 (édit. 1706, t. II, p. 173 sq.); Mabillon, *De re diplomatica*, Supplem. 7; Tassin et Toustain, *Nouveau traité de diplomatique*, t. III, p. 651; Bouquet, *Recueil des histor. de la France*, t. IV, p. 628, n. 19; Bréquigny et La Porte du Theil, *Diplomata, chartæ*, 1791, t. I, p. 167, n. 97 (15 avril 637); G. Marini, *I papiri diplomatici* (1803), p. 98, n. 62; Pardessus, *Diplomata*, 1849, t. II, p. 45, n. 279 (ann. 637); Teulet, *Diplomata et chartæ merovingicæ ætatis, in Archivo Franciæ asservata*, 1848, p. 9, n. 5 (ann. 637); A. Tardif, *Monuments historiques, Cartons des rois*, 1866, p. 6, n. 7 (ann. 631-632); Pertz, *Diplomata*, dans *Mon. Germ. hist.*, t. I, p. 16, n. 14 (ann. 631-632); J. Havet, *Les origines de Saint-Denis*, dans *Bibl. de l'École des chartes*, 1890, p. 233 (= *Œuvres*, t. I, p. 266, note 1); Lauer et Samaran, *op. cit.*, p. 5.

Catalogué : Georgisch, *Regesta chronologico-diplomatica*, Francfort, 1730, ann. 628; De Foy, *Notice des diplômes... relatifs à l'histoire de France*, Paris, 1765, t. I, 15 janvier 632; Bréquigny, *Table chronologique*, anno 632.

Argum. : Diplôme rendu entre le 15 février 632 et le 15 mars 633, à Clichy-la-Garenne, par Dagobert Ier qui concède à l'abbaye de Saint-Denis le village d'Ursines en Parisis [1].

Texte : (les chiffres indiquent les lignes).

(1) (✠) *Dagoberthus, rex Francorum, viris inlustrebus Vuandelberto duci, Gaganrico domestico et omnibus agentibus præsentibus et futuris.*

(2) .. *promerere æterna ac de caduca substantia crogandum locrari gaudia sempeterna. Igetur nos, reipsa considerantis prout in æternum vel ... aliquantolum mereamur justorum esse consortis, villam congromenante Iticina* [1], *setam in pago Parisiaco, qui fuit Landerico et Gangnerico germanis, et ad dicionebus...*

(3) ... *e vel meretum, ad baseleca domni Diunensi martheris, peculiaris patroni nostri, ubi ipse preciosus dominus in corpore requiescere vedetur, quod ibidem devoti sumus per tempora, bona propitiante Domino, inpertire, præsencialiter plena devocione visi fuemus concessisse jubentis etenim vol...*

(4) ... *vincis, silvis, pratis, pascuis, aquis aquarumve decursibus, adjecentiis, qualeter ab ipsis...die præsenti vel ad fisco nostro præsente nunc tempore, in Dei nomen possedetur, ex indulgentia nostra ad ipsa sancta baseleca concessa, quam ut actor... jus p... ra...*

(5) ... *t pauperis inibi consistentebus, pro regni stabiletate vel remedium animæ nostræ absque ullius in postmodum refragatione, cuis temporebus debeat profecere, et ut fiat ut dum nos ad clero vel pauperes ad ipsa loco sancto, consistentebus... ciam vel in alequantolum...*

(6) ... *Domino in futurum mercedem commoda generentur. Et ut hæc concessio auctoritatis nostræ tam præsentalia quam succedentia tempora inviolabelem capeat firmetatem, manus nostræ subscriptionebus infra ... m...*

(7) *Dagoberthus rex subscripsi* (*Signum*) *Dado optolit* (*Signum recognitionis*)

(8) ... *dies* XV *quindecem, anno X decemo regni nostri, in Dei nomine, Clipiaco, feliciter.*

[1] Ursines en Parisis, commune de Vélizy, arrond et cant. de Versailles, Seine-et-Oise. — [1] J. Depoin, *Essai de fixation d'une chronologie des rois mérovingiens de Paris aux* VIe *et* VIIe *siècles*, dans *Bull. hist. et philol.*, 1905, place la mort de Clotaire II au 4 janvier 629; J. Havet, *La donation d'Étrepagny*, attend jusqu'en septembre; Krusch et Lavisson, dans *Moyen âge*, 1903, p. 1-11, jusqu'en octobre 629 à avril 630. — [1] J. Tardif identifiait cette localité avec Berrières en Beauvaisis, ce n'est guère probable; il faut plutôt chercher du côté du Bourgne — [1] Le Bourgne.

N° 2. Archives nationales, *K 1*, n. 4. Papyrus. Dimension : 0m26 × 0m72. Formé de cinq morceaux de papyrus, de 0m11 ou 0m15 de largeur et de deux à quatre morceaux collés bout à bout.

Fac-similés : Mabillon, *De re*, Suppl., p. 70, pl. II; *Nouv. trait. dipl.*, t. III, p. 646, pl. LXXI, n. 5 (fragm.) Letronne, série I, pl. IV; J.-B. Silvestre, *Paléographie universelle*, édit. angl., London, 1850, t. II, pl. CLXV (fragm.) : Lauer et Samaran, *op. cit.*, pl. IV, IV *bis*.

Éditions : Mabillon, *Ann. Bened.*, t. I, Append. 2, p. 685, n. 13 (ann. 628); *De re diplom.*, Suppl., p. 90; Bouquet, *Recueil des hist. de la France*, t. IV, p. 631, n. 23 (ann. 635-636); Marini, *Papiri diplom.*, p. 92, n. 60 (ann. 628); Brequigny, t. I, p. 129, n. 67; Schoenemann, *Codex für die praktische Diplomatik*, t. I, p. 9, n. 4; Teulet, p. 7, n. 4; Pardessus, t. II, p. 2, n. 245; Tardif, p. 5, n. 6 (ann. 628); Pertz, t. I, p. 14, n. 12 (ann. 628); Lauer et Samaran, pl. IV, IV *bis*, p. 5.

Catalogué : Georgisch, (anno 628); De Foy, *ibid.*, Bréquigny, *ibid.*, *Musée des Archives nationales*, n. 3.

Argum. : Diplôme non daté, qui prend place entre le 1 janvier 629 [2] et le 19 janvier 639, par lequel Dagobert confirme le partage des successions de Chrodolenus et Chaimedes, entre leurs héritiers Ursinus et Beppolenus.

Texte :

(1)(✠) *Dagoberthus, rex Francorum, viris inlustrebus.*

(2) *Quotienscumque pelicionebus fedilium personarum in quo nostris fuerint palefacti, eas per singola libenter volumus obaudire, et effectui, in Dei nomine, mancipari. Adque ideo vir inluster et fedelis, Deo*

(3) *propicio, noster Ursinus, climenciæ regni nostri peciit, ut, de id quod una cum germano suo Beppoleno in divisionis paginam, tam ex successione genetori suo Chrodoleno quam germano suo Chaime-*

(4) *des quondam, loca quorum vocabola sunt Ferrarias* [3], *Leubaredovillare et Eudoncovilla seu reliqua, facultatem vel villas illas quod in Rotenecco* [4] *de alode materna per pactionis tetulum e...*

(5) *ad eodem noscuntur pervenisse, hoc est cum terris, ædificiis, mancipiis, viniis, silvis, pratis, pascuis, aquis aquarumve decursebus, movilebus et inmovilebus vel reliquis rebus seu adjacenciis ad*

(6) *ipsa pertenentebus, ut dictum est, ad parte sua pervenisset, et hoc ad presens rieto ordene visus est domenari. Unde et pactione demorata loca, vel de reliquas res, mano prefato germano suo*

(7) *Beppoleno suscripta, vel bonorum roboracione firmata, re pre manibus habera adfirmat, idemque et vindicionis, quod ab aliquibus homenebus in supra scripta loca porciones alequas visus est conpar-*

(8) *rasse, præ manebus habere adfirmat : petiit predictus vir ut nostram ex hoc circa ipsum plinius deberet confirmari præceptio. Cujus postolacione pro rei tuicis firmitatem notuemus denegari; preci-*

(9) *pientis enim ut quieqüid ei constat, æquo ordene... in dicta loca vel reliquas res ad parte sua, per inspecta pactione, e contra supradicto germano suo iusti indivisione percipisse, et quod per*

(10) *ipsas vindicionis in prefata loca possedire dinuscetur, ut ad presens rieto tramete possedire videtur, nostram in Dei nomen generaliter auctoretatem firmatur et ipsi hoc leneat, possidat et suisque posteris*

(11) *perpetualiter ad possedendum relinquat. Et ut hæc auctoretas perpetuis temporebus firma stabeletde debeat perdurare, manus nostre suscriptionebus subter*

(12) *eam decrevimus roborari*

(13) ✠ *Burgondofaro optolit, Dagobercthus rex subscripsi* [1].

N° 3. Archives nationales, *K 1*, n. 10. Papyrus rogné sur les côtés. Dimensions : 0m32 × 0m28. Porte des traces d'écriture imprimées en travers des lignes du diplôme. En bas et à droite, plaque noircie (trace du sceau ?) et vestiges d'écriture.

Fac-similés : Letronne, série I, pl. xx *bis;* Lauer et Samaran, pl. v.

Éditions : Teulet, p. 33, n. 20 *bis;* Tardif, p. 22, n. 27; Pertz, t. I, p. 18, n. 17 (ann. 627-638); Lauer et Samaran, p. 6, pl. v. Levillain, dans *Biblioth. de l'École des chartes*, t. LXXII, 1911, p. 233-244.

Argum. : Diplôme sans date et fragmentaire de Dagobert Ier restituant divers biens à l'abbaye de Saint-Denis; prend place entre 629 et le 19 janvier 639.

Texte :

(1) ... *peculiaris patroni nostri clemenciæ rigni nostri ostend...t eo quod venerabelis noster...*

(2) ... *se ma ... etum ad ipsa sancta baseleca delega.... nt... ni ... n epistola...*

(3) ... *ad nostros ... ferencia domni Diuninse vel peticione ipsius d ... ddo ... sua devocione...*

(4) ... *ep ... ejus in nostro sermone eum recipemus precipientis quou ... vel memmoratus...*

(5) ... *ri ... sta quod ejus epistola ... ios ... un ... md ... m vel ista per hanc autoretatem...*

(6) ... *do ... u edixsemus rem suam ... r ... baseleca sostultisse ro ... t ... s ... o ... nullas...*

(7) ... *signaculo subter decrivemus roborare. Dag*

(8) ... *Dado* [2].

III. — Sceaux. — 1° Un anneau d'or, ayant perdu une partie notable des ornements qui accompagnaient son chaton, a été trouvé à Laon et offre la légende + BERTILDIS, autour d'un monogramme (fig. 3502). Or, cette légende circulaire consistant en un nom propre, le monogramme doit représenter, non plus un

3502. — Anneau de Bertildis.

D'après les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1870, p. 316.

nom, mais un titre comme sur diverses monnaies sur lesquelles les titres *rex, dux, marchio, comes, eps.*, en toutes lettres ou en monogrammes, occupent la place centrale et sont entourés par des caractères disposés en cercle et formant les noms des personnages qui portaient ces titres : le monogramme gravé sur la bague de *Bertildis* se lit facilement REGINA et le sceau a dû appartenir à Bertilde, une des femmes de Dagobert Ier (628-638).

Le nom de *Bertildis* apparaît dans un passage de la *Chronique* dite de Frédégaire (§ LX) où, en parlant de Dagobert, l'écrivain dit : *Luxuriæ supra modum deditus tres habebat, ad instar Salomonis, reginas, maxime et plurimas concubinas. Reginæ vero hæ erant Nantechildis, Vulfegundis et Berchildis* [3].

Berchildis, selon A. de Longpérier, peut être un état de Bertechildis, connu de l'un des copistes; cette forme peut aussi provenir de la ressemblance graphique du C et du T dans la minuscule. Le *Polyptyque d'Irminon* nous montre tantôt *Berthildis* et tantôt *Bertildis*. Mais la bague, que son style et que sa forme ne permettent pas de faire descendre au delà du VIIe siècle, prouve qu'au temps même des Mérovingiens le caractère H pouvait être omis. L'irrégularité orthographique était alors extrême; c'est ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, que les monnaies d'or de Clotaire II (584-628) portent tantôt *Chlotarius*, et tantôt *Clotarius*, et qu'un tiers de sou du même prince, frappé à Embrun, présente *Chlothacharius rix*.

Il y a quelque parti à tirer du sceau retrouvé, d'abord en ce qu'il nous donne l'orthographe adoptée par la reine, ensuite parce qu'elle a bien droit à ce titre que lui donne le chroniqueur, elle était épouse *légitimée*, si on peut s'exprimer ainsi, et reconnue comme telle par les grands et même par les gens d'Église, comme le donne à penser l'incise *ad instar Salomonis*, destinée à servir d'excuse biblique, ou tout au moins d'atténuation, à la polygamie royale [4].

2° On conserve aux Archives nationales un moulage exécuté sur une matrice en bronze retrouvée, dit-on, vers 1840, au cours de travaux de dragage exécutés dans le lit du Doubs. Bien qu'il n'existât plus au revers de la matrice aucun vestige d'anneau, A. de Barthélemy n'hésita pas à y reconnaître un sceau, et la distingua nettement des monnaies mérovingiennes avec lesquelles elle fut découverte [5]. On y voit représentée une tête barbare de face, avec de longs cheveux séparés au sommet de la tête et retombant sur les oreilles. De chaque côté on voit une croisette, et en exergue, la légende (fig. 3503) :

DAGOBERTVS · REX · FRANCORVM

3503. — Moulage d'une matrice trouvée dans le Doubs.

D'après P. Lauer et Ch. Samaran, *Les diplômes originaux des Mérovingiens*, Paris, 1908, pl. XLIII, n. 2.

En 1860, Boutaric émit des doutes sur son authenticité, mais M. A. de Barthélemy la soutint énergiquement dans l'importante déclaration que voici : « La matrice en question fut véritablement trouvée dans le Doubs, à Besançon, par suite des travaux de dragage; elle me fut remise avec quelques tiers de sols mérovingiens parfaitement authentiques... [Cette] matrice, qui a été malheureusement égarée depuis, mais dont quelques empreintes existent encore, a été vue et étudiée par MM. Lenormant, Dépaulis, Duchalais, de Longpérier et Bordier, et tous se sont accordés à reconnaître son authenticité. En présentant cette observation, j'ai voulu simplement essayer de dissiper les soupçons que M. Boutaric avait conçus, et que je trouve parfaitement naturels en présence d'un monument aussi rare, et dont la perte est si regrettable [6]. »

[1] En bas, à droite, une déchirure arrondie aux bords noircis pourrait être la trace d'un sceau plaqué. — [2] C'est le nom d'un des notaires de Dagobert. — [3] Bouquet, *Rec. des hist. des Gaules*, t. II, p. 437. — [4] A. de Longpérier, *Note sur un anneau d'or de la collection Charvet*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1870, p. 316. — [5] A. de Barthélemy, *Notice sur un sceau mérovingien*, dans *Revue numismatique*, 1841, t. VI, p. 177-180 et pl. — [6] A. de Barthélemy, *Note sur l'authenticité du sceau en bronze du roi Dagobert*, dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1861, p. 109-118, séance du 14 août.

L'année précédente, l'abbé Cochet l'avait publié comme authentique, en l'attribuant à Dagobert II [1]. Douet d'Arcq l'a ensuite décrit en 1863, en donnant ses dimensions : « Sceau rond de 21 millimètres. » Il l'indique comme lui ayant été communiqué par M. Cartier [2]. Enfin W. de Gray-Birch le déclare faux sans donner ses raisons, en même temps qu'un autre prétendu sceau de Dagobert, lequel est, en effet, un faux grossier [3]. En 1908, le moulage des Archives nationales a été reproduit avec la notice qui précède par Lauer et Samaran, à la fin de leur travail sur les diplômes mérovingiens [4].

IV. Numismatique. — Un sou d'or, bien conservé, trouvé vers 1858, dans le sol de l'ancienne abbaye de Merton, près Wimbledon (Surrey). Au droit, la pièce présente une tête casquée et un buste orné de perles; devant la face, on remarque un sceptre tenu par la main gauche, et dont la partie supérieure, recourbée, se rapprocherait de la forme d'une crosse. En légende circulaire :

+ LEMMOVIX ACVSTDREDO ANSOINDO MO

La légende est entourée d'un triple grènetis, dont une partie seulement subsiste, parce que, d'après la déclaration du propriétaire vendeur, la bordure avait été, lors de la trouvaille, brisée sur presque toute la circonférence par la pioche de l'ouvrier.

Au revers, on voit une croix au centre, posée sur une large base doublée d'une rangée de perles; la haste pénètre par sa partie supérieure dans une couronne, et la croix est cantonnée des quatre syllabes suivantes :

IN—CI—VI—FIT

Elle est entourée d'une couronne de feuillage qui la sépare de la légende suivante :

+ DOMNVS DAGOBERTHVS REX FRANCORVM

Entre les mots *domnus* et *Dagoberthus*, on remarque un ornement représentant un support, dont la partie supérieure se divise en deux volutes supportant la base et le grènetis sur lesquels repose la croix. Le tout est enfermé, comme au droit, dans un triple grènetis.

Nous avons ici un sou royal de Dagobert Ier, dont le règne *en Aquitaine* donne une date à notre monnaie (631-638); ce sou a été frappé à Limoges, comme le disent formellement : 1° l'inscription placée au centre du revers : *in civi fit;* 2° la légende circulaire du droit : *Lemmovix Agustoredo.*

Ces derniers mots sont tout à fait remarquables et précieux, car ils nous fournissent la première mention que nous possédions, sur une monnaie, des deux noms qu'a portés la ville épiscopale de Limoges (voir ce mot) [5].

V. Trône de Dagobert. — En 1847, Charles Lenormant accordait un brevet d'authenticité à un meuble célèbre, provenant de l'abbaye de Saint-Denis et [6] connu sous le nom de trône ou fauteuil de Dagobert. Avant une restauration ou plutôt une modification — l'addition d'un bras et d'un dossier, vraisemblablement opérée au XIIe siècle, à l'abbaye de Saint-Denis, à l'époque de l'abbé Suger — addition sur laquelle tout le monde est d'accord, le fauteuil de Dagobert était un siège pliant, analogue par son mécanisme à beaucoup de sièges antiques. Le trône en question n'a rien à voir avec Dagobert et le mobilier de la couronne au VIIe siècle, à moins qu'on ne suppose sans preuve qu'il a fait partie du trésor des rois mérovingiens. Cependant, rien dans sa forme, pas plus que dans sa technique, ne peut nous autoriser le considérer comme un travail de l'artiste fameux nommé saint Éloi, dont nous aurons bientôt à discuter l'œuvre véritable et l'œuvre supposée. Il est plus que probable que nous ne possédons plus aucune des pièces mentionnées par saint Ouen dans la *Vita Eligii ;* mais les monuments créés dans notre pays au VIIe siècle sont assez nombreux pour que nous soyons assurés que quand saint Éloi fabriqua des sièges pour Dagobert, il ne fit rien de semblable au monument qui lui a été attribué en s'appuyant sur des arguments plus spécieux que probants. E. Molinier disait avec raison : « Je regrette d'avoir à émettre des doutes au sujet d'une tradition très ancienne; mais je ferai observer que si cette tradition était définitivement admise il faudrait, en saine logique, faire table rase et considérer comme non avenues les découvertes opérées, depuis cinquante ans et plus, dans le domaine de l'archéologie mérovingienne. Dagobert a pu s'asseoir sur le siège que possède le Cabinet des Médailles, à la Bibliothèque nationale; mais Dagobert s'asseyait simplement sur un siège appartenant à une période très classique de l'art, non sur un fauteuil fait spécialement pour lui par un orfèvre de son entourage. Les textes qu'on a invoqués à l'appui de la thèse soutenue par Lenormant ont pu produire une sorte de mirage; mais le monument examiné de près et en lui-même dément toute hypothèse de ce genre [7]. »

V. Bibliographie. — Albers, *König Dagobert in Geschichte, Legend und Sage*, in-8°, Kaiserslautern, 1881. — A. de Barthélemy, *Notice sur un sceau mérovingien*, dans *Revue numismatique*, 1841, t. VI, p. 177-180; *Note sur l'authenticité d'un sceau en bronz du roi Dagobert*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1861, p. 109. — H. Brosien, *Kristische Untersuchungen zur Geschichte des fränkischen Königs Dagobert Ier, 622-638*, in-8°, Göttingen, 1868. — P.-F. Chifflet, *Dissertatio de annis Dagoberti Francorum regis eo nomine I° : acc. appendix de S. Dionysio Areopagita et S. Genovefa, Parisiorum patronis*, in-1°, Paris, 1681. — J. Coccius, *Dagobertus rex, Argentinensis episcopatus fundator prævius...*, in-1°, Molshemii, 1623. — M. Deloche, *Sur un sou d'or trouvé en Angleterre et frappé à Limoges au nom de Dagobert*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres*, 1878-1879, IVe série, t. VI, p. 155-158; *Numismatique*, dans *Bull. de la Société scientif. de la Corrèze*, 1884, t. VI, p. 297-301. — L. Double, *Le roi Dagobert, étude historique*, in-18, Paris, 1879. — N. Gaillard, *Dissertation sur le pillage et la destruction de Poitiers attribués à Dagobert Ier*, dans *Bulletin de la Soc. des antiq. de l'Ouest*, 1861, t. I, p. 225-242. — A. Gasquet, *Dagobert et Heraclius*, dans *L'empire byzantin et la monarchie franque*, in-8°, Paris, 1888, p. 204-209. — L.-Nav. Girault, *Voyage du roi Dagobert en Bourgogne*, dans *Magasin encyclopédique*, 1812, t. III, p. 377-398. — Huguenin, *Chloter II et Dagobert*, dans *Soc. lett. de Metz*, 1836, t. XVII, p. 273-286; *Règnes de Chloter II et de Dagobert. Deuxième étude sur l'histoire d'Austrasie*, in-8°, Metz, 1836. — A. Jacobs, *Note sur le commerce en Gaule au*

[1] *Le tombeau de Childéric Ier*, in-8°, Paris, 1859, p. 337. — [2] Douët d'Arcq, *Archives de l'Empire; inventaires; collections de sceaux*, t. I, p. 267, n. 2. — [3] W. de Gray-Birch, *Catalogue of seals in the Department of manuscripts in the British Museum*, V, London, 1898, p. 109, n. 18052. — [4] P. Lauer et C. Samaran, *Les diplômes originaux des Mérovingiens*, in-fol., Paris, 1908, p. 28, pl. XLIII, n. 2; dans la préface, M. Prou, p. VIII-IX, n'admet pas l'authenticité du sceau de Dagobert, raisons peu convaincantes. — [5] M. Deloche, *Sur un sou d'or trouvé en Angleterre et frappé à Limoges au nom de Dagobert*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1878, p. 155-157. — [6] C. Lenormant, *Le fauteuil de Dagobert*, dans Cahier et Martin, *Mélanges d'archéologie*, t. I, p. 159 sq. — [7] E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie du V° à la fin du XVIIIe siècle*, in-fol., Paris, 1897, t. II, p. 4; cf. t. IV, p. 19.

temps de Dagobert, d'après les diplômes mérovingiens, dans *Revue archéologique*, 1861, IIe série, t. IV, p. 187-195. — Br. Krusch, *Ueber die Gesta Dagoberti*, dans *Forschungen deutsch. Gesch.*, 1886, t. XXVI, p. 161-191. — J. de Launoy, *Opera omnia*, 1731, t. II, part. I, p. 765-778. — A. Lenoir, *Notice sur le tombeau de Dagobert et sur les chapiteaux de l'église de l'abbaye d'Austremoine en Auvergne*, dans *Mémoires de l'Acad. celtique*, 1809, t. IV, p. 24. — C. Lenormant, *Le fauteuil de Dagobert*, dans Cahier et Martin, *Mélanges d'archéologie*, t. I, p. 159-241. — W. Levison, *Kleine Beiträge zu Quellen der fränkischen Geschichte*, dans *Neues Archiv*, 1902, t. XXVII, p. 333-408. — A. de Longpérier, *Note sur un anneau d'or de la collection Charvet*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1870, p. 315-317. — J. Mabillon, *Dissertatio historica de anno mortis Dagoberti primi et Chlodovei junioris*, dans *Vet. analecta*, 1682, t. III, p. 514; 2a, p. 516-520. — E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris, 1897, t. II, p. 4. — F. Novati, *Dagoberto I, re d'Austrasia e la val Bregaglia. Per la storia d'una falsificazione* (faux diplôme daté de 630 et fabriqué au XVIe siècle), dans *Mélanges Châtelain*, in-8°, Paris, 1910, p. 598-613. — H. Omont, *Le præceptum Dagoberti de fugitivis en faveur de l'abbaye de Saint-Denis*, dans *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, 1900, t. LXI, p. 75-82. — Rivet, *Histoire littéraire de la France*, t. III, p. 551-559; t. IV, p. 163-165; t. XI, p. XI (2e éd., note 10-11); t. XII, p. VIII. — Trelcat, *Deux diplômes anciens de Dagobert, roi d'Austrasie, de 640, et d'Aubert, évêque de Cambrai de 642*, dans *Bulletin de la Société d'émulation de la province de Cambrai*, 1910, t. XV, p. 240-251. — H. Valois, *Observationis de annis Dagoberti I Francorum regis... defensio*, in-8°, Lutetiæ Parisiorum, 1684.

H. Leclercq.

DAGOBERT II, roi des Francs d'Austrasie, fils de Sigebert III et petit-fils de Dagobert Ier. A la mort de son père, Grimoald le fit tondre et envoyer en Irlande sous la conduite de Didon, évêque de Poitiers [1]. Après le meurtre de Childéric II (675), les Austrasiens rappelèrent le jeune Dagobert. D'après Eddi, c'est Wilfrid, archevêque d'York, qui se serait chargé de rapatrier en Gaule le prince exilé, rappelé par ses amis et ses proches [2].

Dagobert II fut tué au cours d'une chasse dans la forêt de Woëvre. Il fut inhumé à Stenay, en Lorraine. A l'instar de plusieurs autres personnages ayant péri de mort violente, le roi des Bourguignons Sigismond, par exemple, et le roi des Bretons Salomon, il fut bientôt vénéré comme martyr par le populaire.

Il est même appelé « martyr » ou « saint » dans quelques martyrologes et calendriers anciens [3].

Auguste Longnon a cru retrouver les indices d'une chanson de geste ayant le jeune Dagobert pour héros dans un *Liber de compositione castri Ambaziæ*, composé antérieurement à 1154 par un religieux de l'abbaye de Pontlevoy [4]. A notre avis, il n'y a rien dans ce texte, où l'histoire du vrai Dagobert II est tout à fait dénaturée, qui prouve l'existence d'un pareil chant épique.

G. Henschen, *De tribus Dagobertis Francorum regibus diatriba*, Antwerpiæ, 1655. — E. J. Tardif, *Les chartes mérovingiennes de l'abbaye de Noirmoutier avec une étude sur la chronologie du règne de Dagobert II*, Paris, 1899. — L. Levillain, *La succession d'Austrasie au VIIe siècle*, dans *Revue historique*, 1913, t. CXII, p. 62-93.

L. Gougaud.

DALLES-BALUSTRADES. Il existe une importante série de monuments chrétiens à laquelle nous donnons le nom de dalles-balustrades qui exprime clairement la nature et la destination de ces feuilles de pierre ou de marbre, d'épaisseur variable et de décoration caractéristique. Ces dalles destinées à servir de parapets autour d'un sanctuaire, d'une *schola cantorum*, à délimiter la zone d'accès d'une tombe sainte, etc., sont posées debout, parfois fixées au sol sur la tranche inférieure par un lit de mortier, parfois et même plus souvent, encastrées dans la double feuillure de deux petits pilastres ou de deux colonnes (voir *Dictionn.* au mot Dekkela). D'après cette disposition, les dalles devant être visibles de deux côtés, leurs deux faces sont ornementées et la monotonie du type décoratif adopté, si elle écarte tout intérêt artistique, ajoute beaucoup à l'intérêt archéologique. En effet, cette monotonie, on pourrait presque dire cette uniformité, doit offrir un point de repère chronologique.

Le thème ornemental le plus fréquent consiste en une sorte de roue centrale composée de six cœurs dont les pointes sont dirigées vers le centre et dont les intervalles forment les rayons de la roue qu'enveloppe un large ruban noué au bas du cercle où il se divise en deux banderoles qui, après quelques sinuosités, aboutissent chacune à ce cœur, à une feuille, à une frisure, et au-dessus de ce motif se dresse une croix longue. Le tout se détache en relief, sous les cœurs de la roue qui sont incisés. Au revers, généralement une croix en relief sur un cercle en relief posé sur le fond et au milieu de la dalle. Chaque roue est entourée de moulures composées de listels, séparés par de minces cavets étagés en très faible saillie.

Les dalles de ce type se rencontrent dans beaucoup de localités [5] : à Rome, Venise, Grado, Pola, Parenzo, Ravenne, Bologne, Rimini, Ancône ; à Constantinople, Salonique, Athènes, Delphes, près d'Astros en Morée, Monemvasie, Modon; à Jérusalem; à Assos en Asie-Mineure, sur un linteau de marbre; à Constantinople, à Panion, à Ravenne sur des sarcophages ; le disque et la croix du revers sur des sarcophages de Constantinople et sur les dalles d'un ambon et des galeries à Saint-Marc de Venise.

Malgré le nombre de ces dalles et la diversité des pays qui les ont fournies, on n'est pas certain de l'époque à laquelle il convient de les rapporter ; car aucune d'entre elles n'est à sa place primitive dans un monument non transformé et ne porte par conséquent une date indiscutable [6]. » Rien à attendre de Rohault de Fleury qui parle du Ve ou du VIe siècle à peu près au hasard et d'après des rapprochements qui ne coïncident pas [7]. De Rossi a abordé la discussion à propos des dalles de l'église Saint-Clément (fig. 3504). L'une d'elles [8] porte dans le cercle central le monogramme d'un personnage que Rossi identifie avec Jean Mercurius, prêtre du titre de Saint-Clément sous le pontificat du pape Hormisdas (514-523). Mais un monogramme est toujours sujet à interprétation ; quant à la feuille placée sous le cercle et qui rappellerait certaines feuilles du *ciborium* offert par Jean

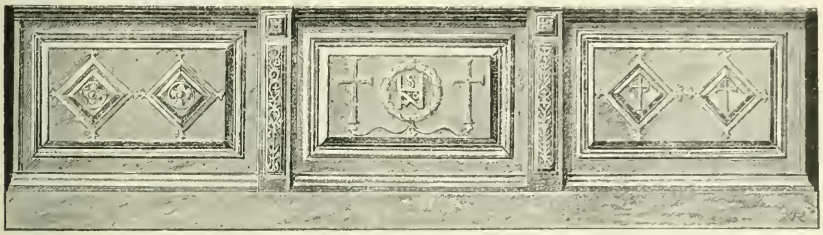
[1] *Liber historiæ Francorum*, 43, dans *Mon. Germ. hist., Script rer. Merov.*, éd. Br. Krusch, t. II, p. 316. — [2] Eddius, *V. Wilfridi*, éd. J. Raine, dans *The historians of the Church of York* (Rolls), t. I, p. 38-39. — [3] Voir G. Henschen, *De tribus Dagobertis Francorum regibus diatriba*, Antverpiæ, 1655, p. 191 ; Mabillon, *Ann. ord. S. Benedicti*, t. I, p. 553.
[4] A. Longnon, *Un vestige de l'epopée mérovingienne : La chanson de l'abbé Dagobert*, dans *Romania*, 1900, t. XXIX, p. 489-500. — [5] Des énumérations ont été faites par Saccardo, *Basilica di San Marco*, Venezia, p. 262; Ongania, *San Marco*, p. 265-268, 270, 273, 308; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 165 (édit. franç.); Rohault de Fleury, *La messe*, *Études archéologiques*, t. III, p. 81 sq.; J. Laurent, *Delphes chrétien*, dans *Bulletin de correspondance hellenique*, 1899, t. XXIII, p. 247 sq. — [6] J. Laurent, *op. cit.*, p. 248. — [7] Rohault de Fleury, *op. cit.*, t. III, pl. LXXVII, p. 87, col. I. — [8] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 165, pl. X, n. 1.

Mercurius, on ne peut nier que la preuve soit peu péremptoire [1]. Cattaneo, Garrucci, Saccardo ont répété ce qu'avait dit De Rossi, sans y rien ajouter : M. J. Laurent a repris la question et lui a donné une solution.

« Il est vrai, fait-il remarquer, que ces dalles ne portent pas de date et qu'elles ont été réemployées à des époques différentes. Encore faut-il examiner l'état et l'histoire des monuments où elles se trouvent, la nature des matériaux ramassés dans les mêmes ruines qu'elles, pour savoir s'il n'est pas possible d'en tirer quelque indication chronologique sur leur compte. Or, à Salonique, dans l'église Saint-Démétrius, dont les galeries sont munies sur toute leur longueur de dalles sculptées, une seule dalle appartient au type de Delphes [2], toutes les autres étant semblables entre partout et il n'est pas étonnant qu'elle contiennent des exemplaires de dalles que nous étudions, si précisément celles-ci datent du ve siècle. C'est donc vers le ve siècle que nous ramènent toutes les présomptions tirées de l'histoire des monuments qui renferment nos dalles ou qui reproduisent le motif dont elles sont ornées.

« L'étude de cette décoration elle-même conduit au même résultat. Les croix longues, il est vrai, ne permettent pas de rapporter sûrement nos dalles au ve siècle; car, si la croix longue ne fut pas une rareté à cette époque, elle n'a jamais cessé d'être employée depuis lors et sa présence ne suffit pas pour établir une date qu'il faut demander à d'autres arguments.

« Le premier est tiré du motif qui se trouve entre les deux croix. Il se compose d'un monogramme du



3504. Dalle-balustrade de la basilique de Saint-Clément, à Rome.
D'après Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, 1906, t. I, 2e partie, p. 53, fig. 151.

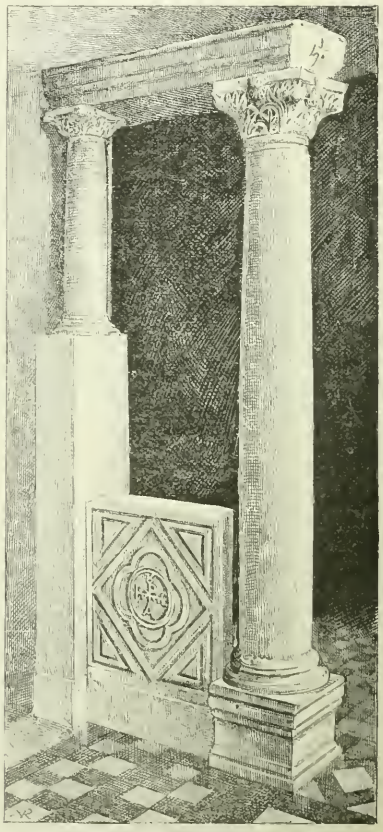
elles [3]; il est naturel de penser qu'elles ont été faites pour l'église lors de la dernière reconstruction qu'elle a subie au VIIe siècle [4]. La dalle unique qui serait, comme tous les chapiteaux de l'ordre inférieur, un reste de l'église primitive, brûlée au commencement du VIIe siècle, mais qui datait du ve. C'est ainsi au ve siècle que, d'après M. Strzygowski [5], on a sculpté bon nombre des marbres découverts à Athènes sur l'Acropole et dans les terrains voisins de la Tour des Vents : or l'Acropole a fourni les débris de six dalles et la Tour des Vents, les restes de trois autres. Pour orner Saint-Marc de Venise on a exploité les villes de la côte italienne, ruinées par les invasions dès le milieu du ve siècle. A Ravenne, il y a une de nos dalles dans l'église Saint-Jean l'Evangéliste, qui a subi des transformations mais qui est du même temps [6]. Le motif déjà signalé à Delphes se trouve tel quel sur un linteau d'Assos, dans les ruines d'une église où l'on a ramassé une inscription [7] qui est peut-être du IVe siècle; sur un sarcophage à Panion on a trouvé un chrisme et un monogramme à huit branches dans un cercle et antérieur à 408; enfin sur les sarcophages impériaux de Constantinople qui sont en porphyre et en vert antique et qui datent, en partie au moins, du IVe et du ve siècle. Ces derniers portent aussi le cercle et la croix du revers de nos dalles qui ont été relevés à Aladscha-Kislé sur une cuve baptismale décorée de l'acanthe épineuse, indice du ve siècle. Bref, toutes les localités, cités ou sanctuaires, où l'on a trouvé ces dalles, conservent des restes de la plus basse époque romaine ; elles vivaient au moment où le christianisme s'est installé Christ dans une couronne à lemnisques, décoration habituelle aux chrétiens depuis le commencement du ve siècle. Il est vrai que le monogramme a perdu la boucle de son P, que la couronne est remplacée par des rubans et que les lemnisques se sont démesurément allongés, mais on retrouve le monogramme et la couronne sur la dalle de Venise publiée par Oncagna [8], qui, pour tout le reste, est exactement semblable aux nôtres. On voit aussi par le linteau d'Assos comment on a pu remplacer le monogramme et la couronne par la roue à six rayons de nos dalles : il a suffi que la couronne ne fût pas sculptée et que la partie de la pierre où elle devait être formée restât lisse, pour que les extrémités pattées des bras du monogramme venant se souder sans la moindre moulure à ce véritable listel, ressemblassent à des rayons délimitant entre eux et lui une série de cavités cordiformes. Que la boucle du P disparût, et l'on obtenait la roue de nos dalles : le monogramme n'était plus reconnaissable. Texier [9] a maintenu cette boucle sur le linteau d'Assos où M. Sterrett ne l'a pas vue; celui-ci a reconnu, en revanche, ce qui avait échappé à Texier, les traces des bras horizontaux des deux croix qui avaient été martelés. Dans l'incertitude où nous laissent ces deux témoignages, admettons avec le dernier que la boucle du P n'était pas sculptée sur le marbre d'Assos. Dans ce cas, il nous aurait montré comment la roue à six ou huit rayons a pu sortir du monogramme du Christ, mais sans nous avoir prouvé qu'elle était considérée elle-même comme un monogramme [10]. Ce dernier fait est établi par un devant d'autel de Favarie (Bouches-du-Rhône) [11] où une roue

[1] D'autant moins péremptoire qu'on trouve des détails du *ciborium* de Jean Mercurius identiques à certains détails sculptés à Cimitile, à Cividale et à Pavie au VIIIe siècle, Cattaneo, *Archit.*, pl. 84, 95-96, 140. — [2] Voir *Dictionn.*, t. IV, au mot DELPHES ; cette dalle de Salonique est dans Texier, *Architecture byzantine*, in-fol., Londres, 1864, pl. XXI. — [3] Texier, *op. cit.*, pl. XVIII-XIX. — [4] *Byzantinische Zeitschrift*, 1895, t. VI, p. 240 sq. — [5] *Athenische Mittheilungen*, 1889, t. XIV, p. 271 sq. — [6] Holtzinger, *Altchristliche Architektur*, p. 152. — [7] *Corp. inscr. grec.*, t. IV, n. 8838; sur la dale, cf. Ramsay, *Cities and bishopries of Phrygia*, in-8°, Oxford, 1895, p. 521. — [8] *San Marco*, pl. 266. — [9] *Asie-Mineure*, t. II, pl. 115 *bis*. — [10] *Papers of American school at Athens*, t. I, p. 65. Voir aussi deux dalles de Tipasa dans P. Gauckler, *Musée de Cherchel*, p. 49. — [11] *Mémoires de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1882, p. 187.

à huit rayons porte, dans deux de ses motifs cordiformes, les lettres A ω, qui n'accompagnent que la croix ou le monogramme du Christ et sont toujours caractéristiques des représentations symboliques de Jésus.

Mais ces roues monogrammatiques d'Assos et de Favaric ne sont pas datées. La solution se trouve sur un marbre de Syrie à Kokanaya, un linteau de porte, daté de 431, est orné de la croix monogrammatique à P ouvert enfermé dans un cercle et d'une roue à huit rayons semblables aux nôtres [1]. Il en résulte que la roue des plaques de Delphes, du linteau d'Assos, de l'autel de Favaric est bien un monogramme du Christ, dont la forme très particulière était en usage vers le milieu du ve siècle. Cette conclusion est confirmée par ce fait qu'au ve siècle l'habitude fut très répandue de marquer les monuments de trois croix ou monogrammes. Le premier exemple que nous en connaissions est à Chaqqa, au IVe siècle, où l'on voit une simple croix longue entre deux X [2], à Delphes sur une imposte (n° 143); à Boulaq, sur une dalle [3], ce sont des croix longues qui encadrent une croix longue monogrammatique. La même croix monogrammatique, répétée trois fois, se trouve en tête d'inscriptions du ve siècle, à Athènes [4] et à Milan [5] On a rencontré la croix ou le monogramme entre des croix inscrites dans des cercles à Chaqqa, au ve siècle [6], à Deir Seman, en 417 [7] et quatre fois au Dscholan [8], en Syrie. Deux sarcophages de Ravenne [9] portant sur leur couvercle trois monogrammes pour toute décoration, décèlent une exécution si fine et si savante qu'ils ne peuvent guère être postérieurs au ve siècle. La roue que nous avons vue à Delphes est sculptée entre deux croix sur un linteau de Deir Sanhil [10] qui est de 420. Enfin, le monogramme dans une couronne à lemniscques est accosté, sur des sculptures du Dscholan, une fois de rosaces [11] et une fois de simples croix [12], et, sur la porte d'Or à Constantinople [13] dans la partie qui date des dernières années du IVe siècle, de deux croix longues monogrammatiques [14]. »

Ces dalles sont donc du ve siècle et elles marquent une date de décadence. Si on se reporte aux cancels ajourés dont nous avons figuré et signalé des exemples [15], on voit que dans les catacombes, les basiliques du IVe siècle, la dalle ajourée offre le type en vogue; non seulement on le rencontre partout, mais sur les monuments, c'est lui qu'on figure et nous retrouvons sur les diptyques, les sarcophages, les bas-reliefs, le modèle si ordinaire des écailles. Quand les artisans n'osent plus s'aventurer à percer à jour, c'est encore les écailles qu'ils incisent (voir t. II, fig. 2006), la mode des dalles ajourées se prolonge pendant le ve siècle, mais sans doute on en fait de moins en moins, car il nous en reste très peu de cette époque; « au VIe siècle, on ne les retrouve que sur les diptyques consulaires, dans lesquels la recherche de l'archaïsme était de règle. Les dalles du VIe siècle ont un tout autre caractère. Nous savons déjà qu'elles sont pleines, qu'elles comportent des moulures profondes et qu'il s'y mêle des carrés, des losanges et des croix. On y sculpta aussi, soit la croix longue au-dessus d'un cercle [16], soit des rosaces et des losanges reliés les uns aux autres [17]. Avec le VIIe siècle, on voit les quatre-feuilles remplacer les cercles et les monogrammes perdre la haste inférieure de leur P [18]. Puis le champ se couvre de plus en plus de cercles, d'entrelacs, où les plantes, les animaux et les croix sont semés sur les caprices les plus variés. L'évolution apparaît complète au IXe siècle, dans les constructions des empereurs macédoniens [19]. »



3505. — Dalle-balustrade de Milet, au Musée de Berlin.
D'après O. Wulff, *Altchristliche und Mittelalterliche Bildwerke*, Berlin, 1909, p. 60, n. 175-177.

Les dalles pleines décrites au type de la rosace et

[1] De Vogüé, *Syrie centrale*, pl. XCIX, p. 88. — [2] *Syrie centrale*, pl. X, p. 51. — [3] *Mémoires de l'Institut français au Caire*, t. III, fasc. 3, pl. XL. — [4] *Römische Quartalschrift*, 1890, t. IV, p. 6. — [5] Forcella et Seletti, *Iscriz. crist. di Milano*, p. 223, n. 207. — [6] *Syrie centrale*, p. 51. — [7] *Ibid.*, pl. CXIV. — [8] Cl. Schumacher, dans *Zeitschrift des deutsch. Palast. vereins*, 1886, t. IX, p. 290, 313, 315-316. — [9] *Storia dell' arte cristiana*, pl. CCCXLVI, 2; pl. CCCXCI, 3. — [10] *Syrie centrale*, pl. CLI. — [11] Schumacher, *op. cit.*, p. 338. — [12] *Ibid.*, p. 323. — [13] Strzygowski dans *Jahrb.*, 1898, t. VIII, p. 231. — [14] L. Bureal, *Delphes chrétien*, p. 250-255. — [15] Voir *Dictionnaire* au mot Cancel, t. II, col. 1821 sq. — [16] *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 11, pl. III: monument funéraire de Félix, consul en 511; Salzenberg *Altchristliche, Baudenkmäler von Konstantinopel*, Berlin, 1855, pl. XVII, n. 8: dalles de Sainte-Sophie; Ongania, *La basilica di San Marco*, p. 140-141 : gros pilastres à l'angle sud-ouest, de Saint-Marc de Venise. — [17] Balustrades du Pont Salaro, près de Rome, construit par Narsès, Séroux d'Agincourt, *Architecture*, pl. XIX, n. 5, 6; Cattaneo, *Architettura*, p. 10. — [18] Texier, *Architect.*, pl. XXII : à Saint-Démétrius de Salonique. — [19] *Byzantinische Zeitschrift*, 1891, t. III, pl. III.

des croix longues appartiennent donc au ve siècle, sauf quelques retardataires qui peuvent prendre place au vi^e, mais alors une autre décoration prévaut. Cependant soit pour appareiller des exemplaires, soit goût des modèles désuets, on en fit alors des copies qui n'étaient pas d'une absolue fidélité. Dans les unes, les lemnisques n'aboutissent pas sous les croix latérales; dans d'autres, il y a des candélabres ou des rosaces dans le contour de ces croix [1], modifications qui peuvent remonter au ve siècle. Mais, parfois, on voit sous les croix une palme ou un arbre et celles-ci sont peut-être postérieures. On peut considérer comme plus récentes les dalles où manque une partie de notre motif, soit les lemnisques, comme c'est le cas à Saint-Marc de Venise et sur une dalle de Monza; soit les croix, comme sur les dalles de la Théotocos à Constantinople et du musée de Ravenne. Enfin le monogramme du centre fait place à une simple rosace ornementale sur certaines dalles de Venise et sur deux dalles de Saint-Luc en Phocide. Dans ces dernières, cet oubli du sens primitif du motif central n'est pas le seul élément nouveau; on y a substitué des serpents aux lemnisques, un torse orné de rinceaux aux listels ordinaires, la pierre a la forme resserrée d'un carré au lieu du large rectangle primitif. Il est probable que ces dalles sont du IXe ou du Xe siècle [2].

Cette décoration avait un sens symbolique. On ne compte plus les sujets chrétiens sur lesquels on voit le chrisme flanqué de colombes, d'agneaux, de paons, de cerfs, etc. L'analogie est plus frappante quand le chrisme est placé, comme sur nos dalles, dans une couronne à lemnisques. Le monogramme central figure le Christ et les figures latérales tiennent la place des fidèles. Sur les dalles-balustrades de la série que nous venons d'étudier, les fidèles sont représentés par les deux croix longues, ce qui est nouveau, rare et, à tout le moins, douteux.

On pourra se faire une idée de la position des dalles-balustrades d'après celle provenant de Milet et conservée au musée de Berlin (fig. 3505). Hauteur 1^m07, largeur 0^m97, épaisseur 0^m20; au centre, un monogramme qu'on propose d'interpréter Ἀρχιεπισκόπου [3].

H. Leclercq.

DALMATIE. — I. Frontières. II. Évangélisation. III. Saint Domnio. IV. IIe siècle. V. IIIe siècle. VI. Saint Venance. VII. Saint Caïus. VIII. Quintia C... IX. Anastase le foulon. X. Quatre soldats martyrs. XI. Félix d'Épetium. XII. Asterius. XIII. Septimius. XIV. Acidius. XV. Menas. XVI La liste épiscopale de Salone. XVII. Salone. XVIII. Manastirine. XIX. Manusinac. XX. Vranjić. XXI. Cimetière de la *Via Suburbana*. XXII. Basilique épiscopale. XXIII. Baptistère. XXIV. Basilique d'Honorius II. XXV. Vestiges d'églises. XXVI. Organisation religieuse. XXVII. Épigraphie. XXVIII. Stèle funéraire. XXIX. Ampoules. XXX. Cassette. XXXI. Fresques. XXXII. Bas-relief. XXXIII. Mosaïques. XXXIV. Peigne en buis. XXXV. Bronze. XXXVI. Lampes. XXXVII. Sarcophages. XXXVIII. Plat de verre. XXXIX. Bibliographie.

I. Frontières. — L'*Illyricum* des anciens était une vaste contrée aux frontières un peu vagues dont faisait partie la province romaine de Dalmatie [4]. Les Grecs ne prirent jamais la peine d'en fixer les contours, il leur suffisait de savoir qu'au delà de la Thrace, de la Macédoine et de l'Épire, des territoires s'étendaient vers le nord et vers l'ouest, de l'Adriatique à la Save et au Danube. Ce nom global d'Illyricum fut adopté également par les Romains qui donnèrent au tribut payé par les peuples qui habitent depuis les sources de l'Ister jusqu'à l'Euxin le nom de tribut illyrien [5]. Par contre, le nom de Dalmatie, d'abord réservé à une circonscription, fut attribué par la suite à toute une province, plus étendue que la Dalmatie actuelle. Cette province riveraine de l'Adriatique s'étendait depuis l'Assia en Istrie jusqu'au Drilo et rejoignait le Danube à son confluent avec la Save, laissant au nord toute la vallée de cette rivière. Du confluent de la Save, une ligne tirée du nord au sud jusqu'au mont Scardus la séparait de la Mésie; une autre ligne, du Scardus à la mer, aux environs d'Alessio, marquait la frontière du côté de la province de Macédoine [6]. « Elle comprenait ainsi, outre la Dalmatie autrichienne, la Croatie turque, la Bosnie, l'Herzégovine, le Monténégro, une partie de la Serbie et de l'Albanie d'aujourd'hui. Les nombreuses îles de la côte, dont quelques-unes ont une superficie relativement considérable, faisaient aussi partie de la province de Dalmatie [7]. »

Auguste avait tracé des limites, passablement capricieuses, à la Dalmatie; Dioclétien, que cette région intéressait particulièrement, fit une nouvelle répartition et, avec la partie sud du territoire, forma une nouvelle province qui reçut le nom de Prévalitane et appartint au diocèse de Dacie. Le reste conserva son nom et continua à former une province de l'empire d'Occident, tandis qu'à partir de 379 la Prévalitane passa sous l'autorité des empereurs d'Orient. Quand l'empire d'Occident eut disparu en Italie, la Dalmatie tomba aux mains d'Odoacre, puis des rois goths ses successeurs; ensuite, sous Justinien, elle revint à l'empire byzantin.

II. Évangélisation. — Un texte de saint Paul a donné lieu de supposer qu'il avait porté l'Évangile dans l'*Illyricum*. Voici ce texte : ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ [8]; d'après lequel il est impossible de décider si l'apôtre a pénétré dans l'*Illyricum* ou s'il s'est arrêté à la frontière. Saint Jérôme n'a pas hésité et a écrit : *In omnibus locis versabatur : cum Thoma in India, cum Petro Romæ, cum Paulo in Illyrico...* [9], mais on doit se demander si, ce disant, saint Jérôme avait d'autres informations que le texte de l'épître aux Romains et s'il ne cédait pas au désir de faire servir ce texte à la thèse de la diffusion la plus étendue de l'Évangile.

Il faut également renoncer à tirer parti du texte des Actes des apôtres [10] qui rapporte le naufrage de saint Paul à l'île de Melita puisqu'il ne peut être question d'identifier ce nom avec l'île dalmate de Meleda. En effet, après le naufrage, le voyage fut repris et on aborda, non dans un port de l'Adriatique, mais à Syracuse, ce qui impose le maintien de l'identification traditionnelle de Melita avec Malte.

Cependant la Dalmatie n'est pas absolument dépossédée. On lit dans la deuxième épître à Timothée : Δημᾶς γάρ με ἐγκατέλιπεν ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα, καὶ ἐπορεύθη εἰς Θεσσαλονίκην. Κρήσκης εἰς Γαλλίαν (ou Γαλατίαν) Τίτος εἰς Δαλματίαν [11]. Ceci semble clair et il faut admettre qu'à défaut d'un apôtre la Dalmatie a été évangélisée par un « homme apostolique ». Les

[1] Garrucci, *Storia*, pl. CCCXXXVII, 1, 2; Roller, *Catacombes*, t. II, n. 305; voir *Dictionn.*, au mot Candélabre, t. II, col. 1834 sq. — [2] Oncagna, *San Marco*, pl. CCCVI; Cattaneo, *Archit.*, p. 53; Pulgher, *Les anciennes églises byzantines de Constantinople*, in-8°, Vienne, 1880, pl. VIII, n. 5; J. Laurent, *Delphes chrétien*, p. 256, fig. 20, 21. — [3] O. Wulff, *Altchristliche und mittelalterliche Bildwerke*, in-1°, Berlin, 1909, p. 60, n. 175-177. — [4] Poinsignon, *Quid præcipue apud Romanos usque ad Diocletiani tempora fuerit Illyricum*, in-8°, Parisiis, 1846; Mommsen, dans *Corp. inscr. lat.*, t. III, part. 2, p. 279. — [5] 11. Cons, *La province romaine de Dalmatie*, in-8°, Paris, 1882, p. 2. — [6] J. Zeiller, *Les origines chrétiennes de la province romaine de Dalmatie*, in-8°, Paris, 1906, p. 1. — [7] *Ibid.* — [8] Rom., XV, 19. — [9] S. Jérôme, *Epist.*, LIX. — [10] Act., XXVIII. — [11] II Tim., IV, 11.

objections soulevées contre l'authenticité du document relèvent de la critique biblique dont nous acceptons, pour notre part, les conclusions affirmatives. Après avoir accueilli et discuté toutes les objections, le plus récent historien de la Dalmatie — et le mieux informé — écrit qu' « en définitive nous n'avons pas de donnée certaine sur l'évangélisation de la Dalmatie à l'époque apostolique, mais le passage de l'épître à Timothée, de quelque manière qu'on l'interprète, écho incontestable, bien que peut-être altéré, d'une tradition sûre ou témoin fidèle d'une histoire toute récente, ne permet guère de douter que cette évangélisation ait eu lieu avant la fin du Ier siècle (?) [1] ». Mais il y a plus. Un texte de saint Épiphane, au IVe siècle, est très affirmatif: il envoie saint Luc évangéliser la Dalmatie : καὶ κηρύττει πρώτον ἐν Δαλματίᾳ, καὶ Γαλλίᾳ, καὶ ἐν Ἰταλίᾳ, καὶ ἐν Μακεδονίᾳ [2]. Sans doute, Épiphane est loin d'être contemporain de l'événement qu'il rapporte, mais il ne s'ensuit pas que ses affirmations soient sans valeur et, en l'espèce, on peut d'autant moins les négliger que le renseignement qu'il apporte vise saint Luc, disciple de Paul et, comme Tite, associé à ses missions.

En définitive, si saint Paul n'a pas pénétré dans l'*Illyricum*, il y a lieu d'admettre que ses disciples ont suppléé à ce qu'il n'a pu faire lui-même.

III. Saint Domnio. — En quoi consiste l'œuvre de Tite et celle de Luc ? Nous l'ignorons. Fut-ce une prédication et un rapide passage, une sorte de reconnaissance des lieux plutôt qu'un établissement durable ? A défaut de tout indice, il faut renoncer à le savoir. Dans la suite des temps il arriva que sans renoncer à l'apostolat de Tite on fit assez bon marché de ses résultats et on se décida à faire honneur de l'évangélisation à un personnage nommé Dominus ou Domnio, disciple direct de saint Pierre et véritable fondateur de l'Église dalmate dans son premier berceau de Salone.

Autour de ce personnage nommé Domnius, Domnio ou Doimus et à l'occasion de sa chronologie, des discussions se sont élevées et des systèmes ont tour à tour prévalu que nous allons exposer.

Les témoignages, tous antérieurs au VIIe siècle ou contemporains de cette époque, mentionnent l'évêque de Salone Domnio, martyr sous Dioclétien, dont le corps fut transporté à Rome lors de la destruction de Salone en 640 et déposé dans l'oratoire de Saint-Venance au Latran.

D'autres témoignages, plus récents, favorisent la présence à Spalato du corps de Domnio, retiré des ruines de la ville par Jean de Ravenne, premier archevêque de Spalato, vers 650. Par un phénomène digne d'intérêt, Domnio, devenu Doimus, s'est trouvé vieilli de deux siècles et devenu victime de Trajan au lieu de l'être de Dioclétien.

Ce n'était pas contradiction, mais abondance de biens, et on imagina deux personnages, deux saints, deux martyrs, presque homonymes : Doimus sous Trajan et Domnio sous Dioclétien. On ne pouvait être plus accommodant et cependant la solution n'eut pas le don de satisfaire tout le monde, puisqu'au début du XVIIIe siècle un certain Karamaneo Matijasevic reculait jusqu'au IIIe siècle l'unique évêque et martyr de Salone qui porta le nom de Domnio [3].

En présence de ces explications irréductibles les unes aux autres, il reste à remonter aux sources d'où elles tirent leur argumentation.

L'évêque Domnio, martyr sous Dioclétien, s'autorise : 1° du *Liber pontificalis* qui, pour les Vies des papes du VIIe siècle, a la valeur d'un document contemporain; 2° du *Martyrologe* dit *hiéronymien*, combinaison de fériaux anciens parmi lesquels on distingue, notamment dans le cas de saint Domnio, des mentions dérivées du martyrologe oriental du IVe siècle au moins [4]; 3° du *Petit martyrologe romain*, compilé au VIIIe siècle [5]; du *Prologus Paschæ* ou *Petite chronique*, remontant à l'année 395 [6]; 4° des monuments archéologiques et épigraphiques qui sont : la mosaïque de la chapelle de Saint-Venance au Latran, les restes de basiliques et les inscriptions découverts dans les fouilles de Salone.

L'évêque Doimus, martyr sous Trajan, se réclame : 1° de l'*Historia Salonitana* de l'archidiacre Thomas, mort en 1268. L'auteur n'a pas jugé convenable de nous avertir des sources d'où il tirait son récit, néanmoins dans les quelques cas où une vérification a été rendue possible entre son texte et les documents utilisés, on a pu constater que son exactitude laisse à désirer; 2° de six recensions de la *Vie* du saint. De celles-ci la critique est aisée, parce que sommaire; ce sont des ouvrages de basse époque, où la confusion, l'invraisemblance, l'anachronisme s'étalent à l'aise et remplissent la biographie de Doimus d'une série d'incidents qui n'autorisent pas à relever la composition des trois premières Vies au-dessus du XIe siècle; quant aux trois autres Vies, ce sont de simples résumés ou des panégyriques [7], dans lesquels il est impossible de retrouver une parcelle d'histoire [8]; 3° d'une *Vie de saint Clément* qui paraît être un faux du XVIe siècle; 4° d'un passage du *De administrando imperio* de Constantin Porphyrogénète qui, parlant de Spalato, affirme que les corps de saint Domnio et de saint Anastase reposent dans cette ville. Mais, si l'on ajoute foi à ce renseignement, il faudrait dire aussi que saint Laurent ne se trouve pas à Rome, mais à Tran. t'n peu plus bas, en effet, le Porphyrogénète, à propos de cette ville, affirme ceci : ἐν δὲ τῷ αὐτῷ κάστρῳ ἀπόκειται ὁ ἅγιος μάρτυς Λαυρέντιος ὁ ἀρχιδιάκονος [9]; 5° d'un passage des *Actes du concile de Spalato*, de 924. L'authenticité de ces actes est douteuse [10], on n'en saurait dire plus, et si on accepte leur témoignage il en résulte que la croyance à l'apostolicité de saint Doimus pourrait remonter jusqu'au Xe siècle; 6° d'un *Concile* de 950 qui n'a jamais existé [11]; 7° d'un groupe de textes récents qui sont : le *Bréviaire de l'Église de Spalato*, de l'année 1291; les *Statuta et leges civitatis Spalati*, de l'année 1312; les *Catalogues des évêques de Spalato et Salone* dont aucun n'est antérieur au XIIIe siècle [12]; le *Chronicon pontificale Salonitanum et Spalatense*, rédaction fantaisiste qui n'est appuyée sur aucun document sérieux [13].

[1] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 5. — [2] S. Épiphane, *Adv. hæres.*, LI, 11. — [3] *Riflessioni sopra l'Istoria di S. Doimo*, Spalato, 1901 (réimpression). Le livre scandalisa; Farlati se prit à douter du salut éternel de l'auteur. — [4] Ce martyrologe oriental est représenté par un abrégé syriaque transcrit en 412. — [5] H. Quentin, *Les martyrologes du moyen âge*, 1908. — [6] B. Krusch, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie*, In-8°, Leipzig, 1880, p. 227-235; et dans *Monum. Germ. hist.; Auct. antiq.*, t. IX, p. 738. Cette chronique a été sur plusieurs points reconnue erronée, mais, en ce qui touche saint Domnio, on n'a pu jusqu'à ce jour la prendre en défaut. Cf. H. Achelis, dans *Bull. di arch. et stor. dalm.*, 1900, t. XXIII, p. 248. — [7] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 12-13. — [8] *Anal. boll.*, 1908, t. XXV, p. 75-76. — [9] *De admin. imper.*, t. XXIX, n. 92, dans *Corpus scriptorum histor. byzant.*, Bonn, 1840, t. III, p. 137-138. Cf. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 36. — [10] Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, 1911, t. IV, part. 2, p. 1361; *Historia Salonitana*, édit. Rački, p. 36-38; *Illyricum sacrum*, t. III, p. 96; *Monumenta Slavorum meridionalium*, VII. *Documenta historiæ Chroatiæ periodum antiquam illustrantia*, in-8°, Zagrabiæ, 1877, n. 149, p. 190-191. — [11] *Bull. di archeol et stor. dalm.*, t. XXIII, p. 214; *Anal. boll.*, 1904, t. XXIII, p. 12. — [12] Farlati, *Illyricum sacrum*, t. I, p. 317 sq. Cf. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 14, qui abaisse encore cette date. — [13] H. Delehaye, *Saints d'Istrie et de Dalmatie*, dans *Anal. boll.*, 1899, t. XVIII, p. 396.

Le Martyrologe hiéronymien donne au 11 avril la mention suivante[1] :

Salona, Dalmacie, Dominionis cpt et militär VIII.
Salona dalmät dominionis cpt et mittl trium.

3506. — Inscription de Domnio.
D'après *Bull. di archeol. e storia dalmata*, t. XXI, p. 105, fig. 4.

In Salona dalmacie dominionis cpt VIII et milia VIII.

sunt in Salona[2]. Ici, une correction est nécessaire puisque la date consulaire 299 est antérieure de quatre ans au premier édit de persécution (303). Le martyre de Pierre et de Marcellin, à Rome, que le *Prologus* rapproche de celui de Domnio est de l'année 304, il faut donc corriger ainsi le texte *Diocletiano VIIII et Maximiano VIII*, ce qui donne la date 304 qui serait donc celle du martyre de Domnio.

Ce martyre fut partagé par des soldats et, en effet, la mosaïque de la chapelle de Saint-Venance au Latran nous montre Domnio vêtu en évêque, en bonne place auprès de saint Jean-Baptiste, tandis qu'aux extrémités de la rangée de personnages se voient deux groupes de deux soldats chacun, Telius et Paulianus, Antochianus et Gaianus, sans doute ses compagnons de martyre.

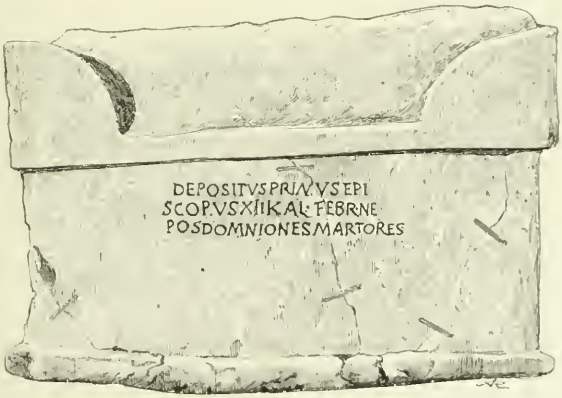
Un fragment épigraphique provenant du cimetière de Manastirine à Salone et ayant appartenu à un *pluteus* fait mention de l'ensevelissement de Domnio[3] (fig. 3506) :

T DOMN
E·IIII IDV

Nat](ale) Domn[ionis episcopi di[e IV *idu[s aprilis.*

Le premier mot est plus probablement *natale* que *depositio* qui n'apparaît pas dans l'épigraphie chrétienne de Salone avant la deuxième moitié du IVe siècle. Quant à la première lettre de la deuxième ligne, elle est douteuse et peut s'interpréter E ou T; dans ce dernier cas, on peut lire : *mart(yris)* ou *beat(i)* ou *deposit(i)*. La date IIII *idus* ne coïncide pas avec celle fournie par les martyrologes, 11 avril, ce qui exigerait III *idus*.

Une autre inscription, un peu postérieure à la pré-



3507. — Sarcophage et inscription de Primus. D'après *Bull. di archeol. e storia dalmata*, 1900, t. XV, pl. XII.

Cette mention reparaît dans le martyrologe oriental, représenté par l'abrégé syriaque, à la même date, mais il n'y est plus question des compagnons du martyr. Le 11 avril également, reparaît saint Domnio au martyrologe romain et le *Prologus Paschæ* nous apprend que : *Diocletiano septies et Maximiano sexies consulibus persecutionem sextam passi sunt. In ea persecutione passi sunt Petrus et Marcellinus Romæ et Domnius et Felix passi*

cédente, mentionne Domnio à l'occasion de son neveu et successeur, Primus (fig. 3507)[4] :

DEPOSITVS PRIMVS EPI
SCOPVS XII KAL · FEBR · NE
POS DOMNIONES MARTORES

Voici l'incontestable touchant l'évêque Domnio. Cependant nous pouvons tirer parti d'une ligne du *Bre-*

[1] D'après les mss. de Berne, d'Epternach et de Wissembourg. Cf. De Rossi-Duchesne, *Martyrol. hieronym. ad fid. codicum*, Bruxelles, 1894. — [2] *Monum. Germ. hist., Auctores antiquiss.*, t. IX; *Chron. minora*, t. I, p. 738. —

[3] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9575; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 16. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 14897; *Anal. boll.*, 1904, t. XXIII, p. 6; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 17; *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1900, t. VI, p. 277 sq.

viaire de Spalato de 1291 : on y lit ceci : *April. 11 : In Salona sancti Domnionis episcopi et Fortunati et aliorum CCXL martyrum* [1]. L'indication offre d'autant plus d'intérêt que le *Bréviaire* conserve le *Domnio* du 11 avril tout en improvisant le Doimus du 7 mai. Fortunatus et les deux cent quarante martyrs sont-ils les compagnons de supplice de Domnio ? Peut-être !

Ainsi donc Domnio, évêque de Salone, fut mis à mort le 10 avril 304. C'est tout, mais c'est beaucoup. La date du martyre diffère sur le *pluteus* et sur les martyrologes; non pas sur tous, puisque le ms. de Wissembourg de l'hiéronymien donne également le 10 avec cette mention : *Domnini epi*, et coïncide en cela avec le *pluteus*. Reste à expliquer le glissement du natale du 10 au 11 avril [2].

Nous avons dit que la mosaïque du Latran fait figurer quatre soldats : Gaianus, Antiochianus, Paulinianus et Telius, comme compagnons de saint Domnio. Plusieurs de ces noms ont été retrouvés sur deux fragments de *pluteus* rencontrés au cimetière de Manastirine (fig. 3508) [3] :

3508. — Pluteus des martyrs.

D'après *Bullet. di arche ol. e storia dalmata*, t. XXI, p. 106, fig. 5

IOCHIANVS
NVS TELIVS
NVS ASTE IVS

Ant[*iochianus*], [*Gaia*]*nus*, *Telius*, [*Paulinia*]*nus*, *Aste*[*rius*], et ce dernier nom Asterius est celui d'un prêtre martyr également représenté parmi les personnages de la mosaïque de Saint-Venance.

La rencontre est d'autant plus notable que le *pluteus* contenant les noms des quatre soldats martyrs honorés à Rome a été retrouvé à Salone dans le même cimetière que le *pluteus* de Domnio et à peu de distance de celui-ci. De plus, le meilleur des manuscrits du martyrologe, le ms. d'Epternach, est précisément celui qui associe un groupe de soldats au martyre de l'évêque; il ne s'en faut que d'une unité, *militum trium*, pour que le chiffre de ces compagnons concorde, la difficulté ne paraît donc plus très considérable et les mêmes compagnons, qui de douteux nous paraissent maintenant vraisemblables et même probables, vont nous mettre sur la voie de la solution cherchée pour la date du martyre. « Il a dû, en effet, se passer ici ce fait fréquent dans les dernières persécutions, où les exécutions publiques ne furent pas rares : on engloba dans une même poursuite l'évêque et d'autres chrétiens, parmi lesquels des soldats, au moins les quatre que signalent le *pluteus* et la mosaïque, peut-être aussi le prêtre Asterius dont le nom se lit avec les leurs sur le *pluteus* et ne se rencontre d'ailleurs en aucun passage du martyrologe; et, après des interrogatoires et différents supplices, l'évêque fut mis à mort dès le 10 avril, ou bien il succomba plus vite aux tortures et les autres victimes périrent seulement le lendemain; mais on les fêta tous le même jour, le 11 avril [4]. »

Nous ne croyons pas pouvoir faire accueil à la *Passio* de saint Doimus, personnage du Ier siècle, qui recouvrirait tant bien que mal et très mal, le personnage du IIIe siècle nommé Domnio. Inventée ou non de toutes pièces, cette vie ne nous paraît pas devoir être utilisée même pour un détail tel que le nom du préfet. Ce *præfectus Maurilius* ou *Maurelius* sous le gouvernement duquel souffrit le martyr, n'est assurément pas un *præfectus Urbis* ni un *præfectus Salonarum* ainsi que l'avancent certaines recensions, son titre de même que son nom ont été déformés et il faut vraisemblablement l'identifier avec un M. Aurelius, gouverneur de Dalmatie, que nous fait connaître une inscription de Spalato [5]. Ce gouverneur civil, dont le titre *præses* est bien celui qu'on emploie vers la fin du IIIe siècle, peut avoir été le gouverneur de Dalmatie au moment du martyre de Domnio. C'est au moins très vraisemblable et même probable. Toutefois, cette rencontre ne réhabilite pas du tout, même en partie, le document qui nous offre ce nom. La présence d'un nom propre, d'ailleurs défiguré par l'hagiographe, ne rejaillit pas sur la valeur du récit. « Car enfin le rédacteur a rencontré ce nom dans un document relatif à saint Domnio ou dans un autre qui n'avait avec le martyr aucun lien spécial. On ne voit pas très bien dans quel genre de texte il a pu trouver le nom du gouverneur associé à celui du saint. Ce n'est pas dans des Actes authentiques. Tout le récit montre clairement que l'hagiographe ne disposait point d'une pareille source. Ce n'est point dans les fastes de l'Église de Salone. Au jour de l'anniversaire du martyr, on marquait dans les calendriers locaux un nom, parfois aussi un titre, accompagné tout au plus d'une date consulaire, et ceci est encore exceptionnel. L'épitaphe non plus n'a pu renseigner l'auteur de la *Passio*. Il a donc trouvé le nom de M. Aurelius ailleurs, sans celui du martyr, peut-être bien sur une inscription que tout le monde pouvait lire à Salone. C'est lui qui a mis en rapport le magistrat et le martyr, et il a eu la chance de tomber à peu près juste, c'est-à-dire de ne pas commettre quelque gros anachronisme, comme ses confrères s'en permettent souvent. Maurelius peut donc être une figure historique, sans pour cela apporter aucun crédit au récit dans lequel on lui fait jouer un rôle [6]. »

[1] A. Bertoldi, *Breviario ad uso della Chiesa di Spalato già Salonitana*, dans *Archivio Veneto*, 1866, p. 221-251.

[2] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 18, donne, pour l'écarter aussitôt, l'indication suivante : « Les trois manuscrits du Martyrologe hiéronymien ajoutent respectivement après *epi* : *milior VIII*, — *et milit. trium*, — *VIII et miliu VIII*. Ces données paraissent singulières; d'un autre côté, le martyrologe syriaque s'en tient au nom de Domnio tout seul; on se sent alors assez naturellement incliné à conclure que primitivement on n'accordait pas de compagnons à Domnio et qu'il y a simplement dans le Férial hiéronymien une erreur qui n'y est pas rare : il y aurait eu confusion entre la mention relative à Domnio, du 11 avril, et l'indication donnée à la date suivante (12 avril), où il est question de la troisième borne milliaire; les milliaires (*miliaria*) seraient devenus des militaires (*milites*); le ms. de Berne et même le ms. de Wissembourg garderaient la trace de cette genèse de l'erreur; telle serait l'origine des trois soldats du ms. d'Epternach qui, dans le Wissembourg, paraissent devenir 8000 martyrs. Si séduisante que soit cette interprétation, on est pourtant forcé de ne s'y pas tenir. » — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 12839. — [4] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 20. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 1938, 8565 : *Fortunæ Conservatrici pro salute Marci Aureli Juli v(iri) c(larissimi), augoris, præsidis provinciæ, Dassius notarius votum solvit*. — [6] H. Delehaye, dans *Analecta bollandiana*, 1908, t. XXVII, p. 75-76.

De ce récit, dans lequel à travers Doimus il faudrait voir Domnio, le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il ne nous apprend guère. On y voit que l'évêque prêchait, baptisait, discutait, avec ses contradicteurs, guérissait les malades, ordonnait les prêtres et évangélisait la ville et la banlieue; saintes occupations qui appartiennent à la littérature des lieux communs hagiographiques.

Nous avons déjà transcrit l'épitaphe de saint Domnio retrouvée au cimetière de Manastirine. Y fut-il enterré aussitôt après son supplice ou seulement quand la persécution eut pris fin ? Y demeura-t-il jusqu'à la destruction de Salone au VIIe siècle ou fut-il auparavant transporté à l'intérieur de la ville pour le soustraire aux profanations des barbares, envahisseurs de la Dalmatie [1] ? Après la catastrophe finale, le corps fut-il abandonné entre les mains des Avares ou bien délaissé et oublié parmi les ruines ? Autant de questions auxquelles il serait prématuré de répondre. Ce qui est historiquement certain, c'est le transfert du corps de Salone à Rome en 640.

Le *Liber pontificalis* nous apprend que le pape Jean IV envoya alors en Dalmatie l'abbé Martin, chargé de racheter les chrétiens captifs et de retrouver et rapporter à Rome les reliques des saints : *Misit per omnem Dalmatiam seu Histriam multas pecunias per sanctissimum et fidelissimum Martinum Abbatem propter redemptionem captivorum, qui deprædati fuerant a gentibus. Eodem tempore fecit ecclesiam beatis martyribus Venantio, Anastasio, Mauro et aliis multis martyribus, quorum reliquias de Dalmatia et Histria adduci præceperat* [2]. L'absence du nom de saint Domnio est largement compensée par la représentation qui est faite de lui, en costume épiscopal, dans la mosaïque de la chapelle de Saint-Venance. L'omission du nom est peut-être même voulue, parce que le rédacteur du *Liber pontificalis* aura fait choix de trois personnages rappelant les localités d'où provenait l'ensemble des reliques : Maur pour l'Istrie; Anastase pour le cimetière de Marusinac et Venance pour le cimetière de Manastirine. Pourquoi ici Venance de préférence à Domnio? Parce que peut-être il lui est antérieur, parce que aussi le père du pape Jean IV, Dalmate d'origine, s'appelait Venance et que Jean IV aurait eu pour ce saint un culte de famille [3].

Éclipsé par saint Venance, Domnio aurait néanmoins provoqué l'attention des peuples pendant le trajet de Salone à Rome. Une des petites îles Tremiti garda depuis lors pour vocable celui du martyr, mais il est fort possible que ce vocable doive s'expliquer d'autre façon, par exemple par la présence d'un sanctuaire et non par un débarquement fortuit de l'abbé Martin jeté sur cette île tandis qu'il faisait voile de Salone vers l'Italie [4].

Une fois à Rome, les reliques de Domnio y demeurèrent et les gens de Spalato en étaient si bien persuadés que l'auteur du *Chronicum pontificale* de Spalato, lequel ne paraît pas devoir remonter au delà du XIIIe siècle, écrit ce qui suit :... *de hoc etiam S. Domnio dicitur quod Joannes IV, summus pontifex, qui sedit annis tribus, menses 8, diebus 10 et incepit pontificatum anno Domini 637, qui etiam Dalmata natione fuit, Romam afferri jussit ejus corpus, quod venerabilis pontifex reverenter suscipiens, apud ecclesiam S. Joannis lateranensis recondidit; ac ibidem jussit depingere imaginem S. Domnii cum pallio et cæteris pontificalibus indumentis; similiter fecit depingere imaginem beati Anastasii martyris inter alios sanctos* [5].

Sous Alexandre VII eut lieu une récognition des reliques des martyrs de la chapelle de Saint-Venance [6] et on n'a pas cessé à Rome, depuis des siècles, de distribuer des reliques de saint Domnio [7]. Ainsi, tout concourt à prouver que les corps saints de la chapelle de Saint-Venance n'ont pas été troublés dans leur repos depuis le VIIe siècle.

Mais tous n'admettent pas ces conclusions et, pour y échapper, ils ont des preuves plein les mains. Voyons ce qu'elles valent.

C'est d'abord les actes *douteux* du concile de Spalato de 924. On y lit ceci : *Quum antiquitus B. Domnius* (ou *Doimus* suivant la forme dalmate) *de Apostolo Petro prædicare Salonam missus est, constituitur ut ipsa Ecclesia et civitas... inter omnes Ecclesias provinciæ hujus primatum habeat et metropolis nomen*, etc. [8]. Doimus, à qui Domnio a fait place, est bien ici le même personnage que nous voyons dans les Vies du saint, savoir : disciple de saint Pierre et premier évêque de Salone, né à Antioche d'un Syrien, Théodosius, et d'une Grecque Mygdonia [9]. Il dispute sur le dogme de la Trinité, dédie une basilique à la Vierge, préoccupations qui ne peuvent guère avoir leur place qu'au IVe siècle. Le Domnius des Actes du concile de 924 est donc un personnage nettement légendaire, identique à celui que nous fait connaître la *Passio* rédigée pour la première fois à peu près dans son état actuel vers le Xe ou seulement le XIe siècle. Le texte des deux premières Vies du saint ne dit rien du sort fait à ses reliques, mais les textes plus récents suppléent à ce silence et, plus on avance, c'est-à-dire plus on s'éloigne des faits qu'ils ont la prétention de relater, plus les détails deviennent abondants, circonstanciés, merveilleux [10].

Le thème est celui-ci : vers l'an 650, le corps de saint Doimus a été transporté des ruines de Salone dans la ville nouvelle de Spalato par Jean de Ravenne, premier archevêque de Spalato. La mention la plus ancienne, en apparence, de cette translation se lit dans un alinéa final de la Vie composée par Adam de Paris, alinéa qu'on peut soupçonner n'être qu'une addition postérieure. On arrive ainsi à Thomas l'archidiacre, c'est-à-dire au XIIIe siècle, dont la narration est passablement fantaisiste [11] : à l'en croire, Jean de Ravenne vint chercher le corps de Doimus dans la basilique urbaine (*basilica episcopi*) de Salone, alors en ruines et obstruée par les ruines et les décombres. Néanmoins, l'archevêque et sa suite découvrirent le sarcophage qu'ils transportèrent à Spalato où ils eurent la déception de constater que c'était le corps du martyr Anastase et non celui de Doimus qu'ils avaient rapporté. Sans se décourager, ils revinrent à la *basilica episcopi* et, cette fois, obtinrent plein succès. Deux autres relations postérieures ont voulu corser la découverte et l'une d'elles n'a rien

[1] Bulić, dans *Bull. di archeol. e storia dalmata*, t. XXVI, p. 99, admet la possibilité, à l'époque des invasions des Goths et autres barbares, au Ve-VIe siècle, du transfert des corps saints des basiliques *extra muros* de Manastirine et de Marusinac dans l'intérieur de la ville, notamment dans la basilique épiscopale qui en aurait gardé provisoirement le dépôt, car l'alerte passée les corps saints furent réintégrés dans leurs anciens sanctuaires. — [2] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Jean IV, p. 330. — [3] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 62; J.-B. De Rossi, *Musaici cristiani delle chiese di Roma*, Roma, 1899, pl. XIII : *San Venanzio*, p. 5. — [4] Cette explication avait été proposée par Bulić, dans *Bull. di archeol e stor. dalm.*, t. XXVI, p. 102-106; cf. *Anal. boll.*, 1904, t. XXIII, p. 14. — [5] Farlati, *Illyricum sacrum*, t. I, p. 176; cf. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 26, — [6] Crescimbeni, *Istoria della Chiesa di S. Giovanni avanti porta Latina*, in-4°, Roma, 1716, l. II, c. VII, p. 147. — [7] Bulić, *Arca dei santi martiri Salonitani nella cappella di S. Venanzio*, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, t. XXIII, p. 216-223. — [8] *Historia Salonitana*, édit. Rački (*Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium*, Zagrabiæ, 1894, t. XXVI, p. 36-38). — [9] Sur ce nom de Mygdonia qu'on retrouve ailleurs, cf. *Anal. boll.*, 1908, t. XXVII, p. 76. — [10] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 30. — [11] *Histor. Salonitana*, édit. Rački, ch. XII, p. 31. Les trois récits ont été publiés à nouveau par Bulić, dans *Bull. di archeol. e stor. dalm.*, 1902, t. XXV, p. 105. Supplem.

trouvé de mieux que de faire découvrir par Jean de Ravenne, en 650, sur la poitrine de Doimus, un évangéliaire écrit et signé par le saint, évangéliaire conservé dans le trésor de la cathédrale de Spalato (archives du chapitre) mais qui ne saurait être antérieur au VIIIe siècle. Le sarcophage qui contenait le corps du saint est également conservé à la cathédrale de Spalato, c'est un ouvrage païen décoré d'une Diane chassant, sans aucune inscription ni symbole chrétien. Étrange procédé de reléguer ainsi un des saints les plus glorieux de la cité dans une tombe anonyme, alors que la plupart des autres martyrs, moins honorés que lui, bénéficiaient d'un sarcophage fait pour eux et portant leur nom. Ce sarcophage découvert par Jean de Ravenne se trouvait, dit-on, dans une chambre funéraire au-dessus de laquelle on a édifié postérieurement une chapelle consacrée aux saints Domnio et Anastase, vers l'extrémité sud-ouest du cimetière de Manastirine. Notons que nous rencontrons ici une contradiction. Thomas l'archidiacre, le rédacteur de l'alinéa final mis au compte d'Adam de Paris placent la découverte du corps dans la basilique urbaine, tandis que l'autre tradition nous emmène vers une chambre funéraire située dans le cimetière. Farlati a pris parti pour cette tradition de préférence à la première, cependant « elle tombe devant cette remarque que jamais on n'a rencontré de sarcophage dans une chambre funéraire semblable à celle dont il s'agit et qu'il eût même été matériellement impossible d'en introduire un, l'ouverture étant beaucoup trop étroite. Cette réponse dispenserait de toute autre. On peut ajouter cependant qu'il eût été vraiment étrange que le plus vénéré des saints de Salone fût resté dans cette tombe, alors que, à une centaine de mètres de distance, les corps de presque tous les autres martyrs de nous connus avaient été, comme on le verra, réunis dans la confession de la basilique cimétériale édifiée à Manastirine [1]. »

On le voit, la preuve monumentale n'est guère convaincante; voyons ce que peut valoir la preuve documentaire.

Des *Actes du concile* de 924 nous avons dit ce qu'on pouvait attendre. Si le texte est authentique, il s'ensuit qu'au Xe siècle certains, à Spalato, croyaient posséder le corps de Doimus; certains, mais non pas tous, puisque, au XIIIe siècle, le *Chronicum pontificale* admettait sans réserve la translation à Rome.

Du texte du Porphyrogénète nous avons signalé l'insuffisance, puisque l'auteur s'expose à d'étranges méprises qui interdisent d'accueillir ses affirmations autrement que sous bénéfice d'inventaire.

De l'alinéa final ajouté à la Vie par Adam de Paris, il surgit une grosse difficulté. Le corps aurait été retrouvé dans la basilique même élevée et dédiée jadis à la vierge Marie par Doimus, église demeurée debout au temps où l'auteur écrivait : *solaque post tantæ urbis excidium permanet* [2]; il fallait donc qu'elle fût debout en 650, au moment des recherches de Jean de Ravenne, mais c'est ce que Thomas l'archidiacre refuse absolument, puisqu'il veut que Jean trouve un monceau de ruines : *... ingredientesque Basilicam Episcopii, confusa et dissipata omnia repererunt; repletis enim erat locus ille ruinosis tectis congestique incendiorum cineres, vepres jam et virgulta produxerant; ita ut, quamvis adhuc aliqui superessent, qui locum scirent, tamen quia tumba ipsius subterraneis fornicibus absconsa latuerat, non facile discerni poterat, unde corpus B. Domnii tolleretur* [3]. Attendons pour prendre ces textes en considération que les auteurs se soient mis d'accord.

La preuve documentaire ne rendant pas ce qu'on attendait d'elle on s'est rejeté sur l'avenir, lequel ne pourrait manquer de convaincre les plus obstinés en révélant, dans la *basilica urbana*, les traces de la sépulture fameuse. Des fouilles ont été faites et la basilique n'a livré aucun secret, on n'y a reconnu ni chambre funéraire, ni *loculus*, ni tombe quelconque; « comme la plupart des églises urbaines construites alors que les corps des saints demeuraient ensevelis dans les cimetières surburbains, où l'on élevait en leur honneur d'autres églises, la basilique de Salone n'avait pas de confession. Le mal fondé de la tradition qui veut que Doimus ait été enterré dans ce monument, puis retrouvé dans ses ruines, est ainsi définitivement établi. Où il ne pouvait rien y avoir, on ne saurait rien trouver [4]. »

Restent le diplôme de Swinimir, roi de Croatie et Dalmatie, daté de 1076 [5], et une lettre d'Innocent II à Gaudentius, évêque de Spalato [6]. Le diplôme prouve l'existence de la croyance à la possession du corps de Doimus, mais non pas sa réalité; la lettre de 1139 n'a pour recommandation que l'auteur qui l'a publiée, nul ne l'a vue et son authenticité reste sujette à caution.

Un dernier document a été invoqué. C'est une inscription gravée sur l'ancien tombeau de saint Doimus dans la cathédrale de Spalato. Au milieu du couvercle on lit [7] :

† Hic requiescit corpus beati Domnii
Salonitani archiepiscopi discipuli
sancti Petri apostolorum principis
translatum ab Salona in Spalatum
a Johanne eiusdem sedis archipresule

Et tout autour on lit :

+ Hoc habet egregio sĉs sua membra sepulcro. Dominus
antiquæ qui x̄pi dogma Salonæ, monstravit p̄sul. quoq. mar.
tir factus eiusdem. discipulus Petri pariter fuit
iste beati — have Spalati psul huc transtulit inde
Jolis tempore post longo cum nonnulli dubitarent an forel
hic corpus an hinc foret arte relatum. — claruit
id cunctis perpauci pulaverunt. archi psul enim
huius Crescentius urbis marmora disianxit. sem
corpus patefecit. mille di. centum
tres affore credimus annos hunc
et apostolicus pascalis constitit orbis
dena fuit, multis patet hoc indi
cio doctis. amen.
tempore quo Franciscus erat Foscarea proles
dux Venetum et virtute sua clarissimus orbi
et cleri maripetro suis dum præsul ædsset
moribus et vita Franciscus semper amandus
et quo Spaletum Jacobus ratione gubernat
Gabriel et cunctis eatorum laudibus equus
mille quater centum dum Phœbus volveret annos
et iam ter nonos novembris mense peractum | *turam*
+ m. o. Boninus de Milano fecit istam capellam et sepol-

Le début, qu'on voudrait faire remonter au VIIe siècle, n'est certainement pas antérieur au XIIIe [8]. Karamanco [9] a eu pleinement raison d'attribuer le tout à l'année 1427 et de repousser les divisions imaginées par Farlati. Il en résulte que l'assertion sur la présence du corps de Doimus à Spalato est purement gratuite. Thomas l'archidiacre qui a écrit postérieurement à la date où nous reporterait l'inscription, à supposer que le

[1] J. Zeiller, *Les origines chrétiennes de la province romaine de Dalmate* p. 32. — [2] Farlati, *Illyricum sacrum*, t. I, p. 428. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 471. — [4] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 34. — [5] Farlati, *op. cit.*, t. III, p. 147-148; Fr. Rački, *Documenta hist. Croaticæ*, p. 106, n. 88. — [6] Lucius, *De regno Dalmatiæ et Croatiæ libri sex*, Amstelodami, 1666, l. V, ch. XIV, p. 91. — [7] Farlati donna une transcription inexacte; Kukuljević, *Codex diplomaticus regni Croatiæ, Dalmatiæ et Slavoniæ*, t. II, p. 235, a donné un texte sincère, reproduit par J. Zeiller, *op. cit.*, p. 37-38. — [8] *Storia e leggenda di S. Domnione o Doimo*, Spalato, 1901, p. 44; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 38. — [9] *Riflessioni*, p. 8-9.

fait fut vrai, n'en a rien dit, soit qu'il n'en ait rien su, soit qu'il n'en ait rien cru.

De toute cette discussion il reste ceci. Les corps de Domnio et Anastase furent transportés de Salone à Rome sous le pontificat d'un pape nommé Jean, Dalmate d'origine. Le transfert par Jean de Ravenne, évêque de Spalato et métropolitain de Dalmatie, mentionné par Thomas l'archidiacre plus de cinq cents ans avant l'événement, n'a jamais été opéré, du moins par le Jean en question qui n'a jamais existé. Ce Jean est tout simplement un double du pape Jean X, ancien métropolitain de Ravenne, pape en 914 et réorganisateur de l'Église dalmate. En 924, un document — douteux, il est vrai — parle de l'existence du corps de Doimus à Salone. Ce ne peut être celui de Domnio dont nul indice ne permet de supposer le départ de Rome, toutefois quelques parcelles auront pu être restituées par un pape, mettons par Jean X, à titre purement gracieux. Ces parcelles déposées auprès des corps saints demeurés à Salone ont pu donner naissance à l'identification d'un de ces corps intacts avec des poussières rapportées de Rome et expliquer comment se forma, non sans résistance, la légende que fortifia la *Passio* et ses diverses recensions. On peut tenir cette légende comme définitivement établie à partir du XIIIe siècle pour la majorité des habitants de Spalato. A cette époque précisément Thomas l'archidiacre alla à Rome et ne put manquer d'apprendre que la chapelle Saint-Venance au Latran possédait le même corps qui reposait à Spalato. Thomas ne fut pas embarrassé pour si peu, il imagina deux saints, l'un sous Trajan, l'autre sous Dioclétien, l'un Domnius (ou Doimus) et l'autre Domnio. Ce dernier n'était pas salonitain, mais parmesan. C'était de Julia Fidentia, près de Parme, que ses reliques avaient été expédiées à Salone, déposées à côté de celles de Doimus, puis découvertes et emportées à Rome par l'abbé Martin, tandis que Doimus se cachait de son mieux parmi les ruines en attendant la visite de Jean de Ravenne.

Il est bien vrai que le Martyrologe hiéronymien et la mosaïque du Latran ne s'accommodaient guère de ce Domnio cubiculaire impérial et parmesan puisqu'ils le voulaient évêque de Salone, aussi on ne s'obstina pas à lui refuser ce titre et, dès le XIIIe siècle, Domnio fut rétabli dans son rang épiscopal par le *Bréviaire* de Spalato sans préjudice du collègue Doimus qu'on lui imposa et qui reçut même de l'avancement, on le fit archevêque, c'était bien le moins qu'on pût faire pour un disciple de saint Pierre [1].

11 avril : *In Salona sancti Domnionis episcopi et... martirum.*

7 mai : *Domnii Salonitani archiepiscopi et martiris.*

« Il est à remarquer du reste que, bien que ce document semble dire le contraire, l'Église de Spalato, fidèle en cela à la tradition vraie, ne célébrait en réalité la fête ou plutôt les fêtes que d'un seul Doimus ou Domnio. La fête originelle du 11 avril avait été transportée au 7 mai, jour auquel on avait peut-être commémoré primitivement quelque translation de reliques, par exemple le retour au cimetière de Manastirine après un transfert en ville lors des invasions barbares du Ve siècle. C'est ce que nous apprend le *Martyrologium Illyricum* de Coleti [2], où nous lisons au 11 avril pour Salone, — après cette mention ou il fait voir encore quelque déformation de l'histoire véritable : *Passio S. Dalmatii et aliorum quadraginta IV martyrum, qui Christi fidem ac disciplinam a B. Domnio episc. Salonitano susceptam suo sanguine confirmarunt,* — cette autre mention : *Festa commemoratio ejusdem Sti Domnii*, suivie du reste de cette troisième qui a aussi son intérêt : *In Dalmatia : Sanctorum martyrum Mauri, Anastasii, Septimi, Asterii, Antiochiani, Telii, Cuiani et Paulliniani, qui pro Christo in Dalmatia passi. Eorum corpora cum sacris lipsanis S. Venantii Ep. Salonitani inde Romam translata in Laterano quiescunt.*

« Saint Domnio n'était donc plus que commémoré au 11 avril, tandis qu'au 7 mai on trouve dans le même martyrologe : *Salonæ. Passio S. Domnii ep. Salonitani primi et martyris.* Mais ce n'étaient pas deux saints différents qu'on fêtait, et on peut croire que Doimus et Domnio, tous deux évêques de Salone, mais le premier grandi du titre d'archevêque, que mentionne le *Bréviaire* de Spalato, influencé évidemment par la tradition du dédoublement, n'étaient pourtant pour le clergé et les fidèles qui célébraient ces fêtes qu'un seul et même personnage. Et de même, dans les *Statuts* municipaux de 1312 [3], il n'est question que d'un seul *beati domini martyris*, avec des réglements spéciaux pour la fête principale : *dies festivitatis sancti Domnii.*

« Les Directoires liturgiques des autres diocèses de Dalmatie témoignent de la vérité historique, malgré les erreurs qu'on y relève, en ce sens du moins qu'on n'y rencontre qu'une seule fête et qu'on y voit du premier coup que la Dalmatie ne rendit jamais de culte qu'à un saint Domnius ou Domnio, évêque de Salone. Ainsi le Directoire liturgique du diocèse de Raguse porte au 12 avril : *S. Domnii episcopi et martyris;* pas d'autre fête au 7 mai, ni à nulle autre date. Celui de Cattaro porte au 15 avril : *SS. Domnionis et sociorum martyrum ;* au 7 mai : saint Stanislas, rien de plus [4]. Ceux de Zara et de Sobenico portent au 7 mai : *S. Domnii episc. Salonitani martyris.* Seul donc le calendrier du bréviaire de Spalato indique deux fêtes, et, en apparence, distingue deux saints.

« Mais, dans le domaine strictement liturgique même, il reste une dernière raison, prouvant non seulement qu'il n'y eut à Salone qu'un Domnio, ce qui n'est, je pense, maintenant plus en question, mais que, malgré le dédoublement des personnages dans la tradition des auteurs, on n'y en honora jamais qu'un; voici cette raison : l'Église de Spalato fête le 7 mai, avec office et messe, saint Domnius évêque et martyr; d'autre part, à la même date, le martyrologe romain ne mentionne pas de saint de ce nom. Or, des réglements des papes Pie V, Sixte-Quint, Urbain VIII et Clément VIII défendent absolument de célébrer, soit par la messe, soit par l'office, un saint quelconque qui ne serait pas inscrit au martyrologe romain. Force est donc bien d'admettre que le saint Domnius que l'Église de Salone célèbre ainsi le 7 mai n'est autre que celui qui est inscrit dans le martyrologe au 11 avril [5].

IV. IIe SIÈCLE. — Entre les hommes apostoliques, Tite et Luc, d'autres encore peut-être, et Domnio évêque et martyr sous Dioclétien, probablement en 304, le

[1] A. Bertoldi *Breviario ad uso della Chiesa di Spalato, già Salonitana*, dans *Archivio Veneto*, 1886, p. 226-251. — [2] *Martyrologium Illyricum Fabiano Blasco vichio episcopo Macorensi dicatum. Accedunt notationes et de hoc opere commentarioluoi auctore Jacobo Coleto olim Sac. Jesu presb.*, Venetiis, 1812. — [3] Hanel, *Statuta et leges civitatis Spalati*, dans *Monumenta hist. jurisd. Slav. meridion.*, Zagrabia, 1878, t. I, part. 2, p. 1, 6, 7, 16. — [4] En 1886 seulement, l'évêque de Cattaro, originaire du diocèse de Spalato, a introduit dans le diocèse qu'il gouvernait l'usage de fêter saint Domnio au 7 mai. — [5] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 44-46. Enfin, c'est un fait également très digne de remarque que le dédoublement n'a pas passé dans les catalogues épiscopaux ; ils anticipent Domnio de deux siècles, mais ils ne lui donnent pas de double. Dans la tradition officielle de l'Église spalatinienne il n'y a bien décidément qu'un Domnio. G. Bervaldi, *Alcune osservazioni ai due ultimi opusculi del sac. Pietro Lacr et G. G. M. intorno a S. Doimo vescovo e martire di Salona*, in-8°, Fiume, 1910.

catalogue épiscopal de Salone présente une lacune qu'on s'est évertué à combler. Nous avons dit comment et avec quel succès. Par une sorte de malchance, les rédacteurs de ces catalogues salonitains ont été aussi maladroits avec les personnages imaginaires de second plan qu'avec Doimus-Domnio; ils ont eu la main particulièrement malheureuse avec les Hésychius, le premier et le second, qu'ils font vivre au IIe siècle et qui ne sont qu'une double et indue anticipation du premier Hésychius véritable, contemporain de saint Augustin.

Cependant il ne doit pas exister d'évêque sans communauté, et celle-ci a pu exister. Au centre du cimetière de Manastirine se trouve une chambre funéraire que sa position et sa décoration font juger des plus anciennes, si ancienne que plusieurs inscriptions relevées dans cette chambre ou dans le voisinage seraient du IIe siècle. En voici le texte [1] :

AET DOM
VA ET VLP L
TI INSCRIBER TVR

La suivante est gravée sur une acrotère de sarcophage [2] :

ANV VLP L F DOMITI

Celle-ci est gravée sur la bordure d'un couvercle de sarcophage [3] :

A · LFEI
ILLA · F RAR

Enfin, sur une plaque de pierre blanche d'aspect monumental, on lit :

M · DOMITIVS · L · F · SALV·

qu'il faut transcrire : *M. Domitius L. filius Salvianus*, ce qui conduit à transcrire la deuxième inscription : *Salvianus Ulpiæ L. filiæ Domitillæ fecit*, on fait de cette *Ulpia Domitilla* la femme de M. Domitius Salvianus et la sœur de Valens, c'est à elle et à son frère qu'un Ulpius et une Domitia sa femme, leur père et mère, auraient dédié la première inscription ainsi complétée :

L.ᵒ Ulpius....A ET DOM*itia...sibi*
et L. Ulpio VALENTI ET VLP*iæ L. fil. Domitillæ*
*ut hoc monumentum perficeretur titulusque monumen*TI
INSCRIBER*e*TVR *curaverunt*

Outre Ulpia et Valens, la famille aurait comporté une autre fille morte plus tard, que rappelle la troisième inscription : *Ulpia A. L. filia Emerent (?) illa* [4] *femina rarissima*. Voici donc une famille d'*Ulpii*, propriétaire du cimetière de Manastirine lequel n'était encore qu'un *prædium* funéraire particulier. Ses membres ont été enterrés non seulement sur le point où les inscriptions ont été retrouvées, mais encore aux environs, à une centaine de mètres à l'est où d'autres épitaphes ont été relevées [5] et même un C. Domitius Valens portant le *cognomen* d'un des *Ulpii* figure comme *duumvir coloniæ* dans la *lex Salonitana* de 137 [6].

Mais qu'ont de commun ces *Ulpii* avec la communauté naissante de Salone ? D'abord ils ont choisi leur tombeau à quelque distance de celui des autres membres de leur famille dont le paganisme est indubitable [7], ensuite ce qui reste de leurs épitaphes n'offre aucun indice ni symbole païen, pas même le D. M., et ces restes d'épitaphes se trouvent gravés, suivant un usage exclusivement chrétien à Salone, sur l'acrotère ou la bordure du couvercle du sarcophage; enfin, les propriétaires du *prædium* séparé *L. Ulpius... a* et *Domitia* se sont fait inhumer dans des sarcophages ainsi que l'avaient été leurs enfants, tandis que leurs parents païens se faisaient incinérer.

Autour de ce centre, d'autres inscriptions du IIe siècle montreraient que c'est à partir de cette époque que le cimetière chrétien commença à se former.

En réalité, les preuves apportées ne sont pas absolument convaincantes. L'absence du D. M. ne prouve pas à la rigueur le non-paganisme d'une épitaphe, pas plus que sa présence ne prouve le non-christianisme; de plus, ces sigles ne sont pas nécessaires ni même d'usage sur une inscription monumentale telle que celle qu'on a reconstituée en la complétant.

La gravure sur l'acrotère ou sur la bordure du couvercle fût-elle exclusivement et incontestablement chrétienne à Salone, ne serait telle que sur des inscriptions d'âge postérieur desquelles on ne pourrait rien conclure sur le caractère d'un texte antérieur d'un siècle au moins. La crémation fut de très bonne heure mal vue parmi les fidèles et on peut considérer cet indice comme un des plus suggestifs. La distinction des tombeaux n'est pas chose sans exemple dans une même famille, à supposer qu'il s'agit ici d'une famille unique, car le gentilice Ulpius a pu être porté par plusieurs familles de Salone.

Ce qui est plus grave, c'est que ces fragments épigraphiques n'ont pas tous été mis à jour sur le même point et pourraient n'être pas tous originaires du cimetière de Manastirine. Tel fragment a été relevé à cinquante mètres de distance des autres, ce qui n'a rien de fort surprenant; mais on doit regretter que les inscriptions indubitablement chrétiennes découvertes dans la partie du cimetière qui serait l'ancien *prædium funéraire* des *Ulpii* ne soient pas plus anciennes que la seconde moitié du IIIe siècle.

En résumé, le cimetière de Manastirine ne fournit pas un témoignage indiscutable de l'existence d'une communauté chrétienne à Salone au IIe siècle. D'où il ne faut pas conclure que l'évangélisation faite au Ier siècle ait échoué, ou bien que l'Église fondée alors ait périclité, mais on peut supposer que pendant le IIe et la première moitié du IIIe siècle elle n'eut qu'une médiocre importance.

Terminons par une remarque qui a son importance pour cette histoire des origines. « Une inscription » mentionne un Ulpius Asclepius, et les récits de la passion de saint Anastase, martyr célèbre de Salone dont il sera question plus loin, racontent que le corps du saint fut enseveli par une pieuse matrone nommée Asclepia dans sa propre villa : or cette villa devint dans la suite le cimetière suburbain de Marusinac. L'existence d'un lien de parenté, de descendance, entre cette Asclepia du IVe siècle et les *Ulpii* du IIe semble donc plausible; et, une fois admis qu'un domaine devenu dans la suite un cimetière chrétien, le cimetière de Marusinac, aurait commencé par appartenir à des *Ulpii*, il paraît naturel, devant la découverte en un autre cimetière chrétien, celui de Manastirine, d'inscriptions portant les noms d'Ulpius et d'Ulpia, d'as-

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9041; *Bull. di archeol. e stor. dalm.*, 1901, t. XXIV, p. 109. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9425; *Bull. di archeol. e stor. dalm.*, 1889, t. XII, p. 188 *b*. — [3] *Bull. di archeol. e stor. dalm.*, 1892, t. XV, p. 161. — [4] *Emerentilla*, conjecture. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9424, 9426, 9428. — [6] *Op. cit.*, t. III, n. 9035; cf. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 49-50. — [7] Jelić, dans *Bull. di archeol. e stor. dalm.*, 1892, t. XV, p. 163 sq. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 8752.

signer à ce cimetière une origine analogue à celle du premier et de faire de ces *Utpii* ses anciens propriétaires [1]. »

V. IIIe SIÈCLE. — Sur la mosaïque du Latran, en face de Domnio se voient Venance et un autre personnage, Maur, tous trois représentés en évêques. Voici d'ailleurs les personnages figurés avec leurs noms [2] :

à droite	*à gauche*
S. VENANTIVS	S. DOMNIO
S. ANASTASIVS	S. MAVRVS
S ASTERIVS	S. SEPTIMIVS
S. TELIVS	S. ANTIOCHIANVS
S. PAVLINIANVS	S. CAIANVS

Venance, Domnio et Maur sont évêques, Astère porte le vêtement sacerdotal, Paulinien et Caianus le costume militaire, Septimius semble être clerc. Quant à Anastase il est plus malaisé de rien décider sur son compte.

Nous n'avons pas à nous occuper de Maur qui n'est pas Dalmate mais Istrien, c'est le patron de Parenzo [3]. Domnio nous est suffisamment connu, reste à s'enquérir de Venance. La seule source recevable qui le mentionne est le *Liber pontificalis* relatant la translation de ses restes à Rome sous Jean IV : *Eodem tempore fecit ecclesiam beatis martyribus, Venantio, Anastasio, Mauro et aliis multis martyribus, quorum reliquias de Dalmatia et Histria adduci præceperat* [4]. Non seulement Venance est ici nommé le premier, mais il fait face à Domnio sur la mosaïque et,de plus,il est devenu titulaire de l'oratoire élevé sur les restes des martyrs. Cette importance prépondérante peut s'expliquer par une simple coïncidence : le père du pape Jean IV était Dalmate et s'appelait Venance [5].

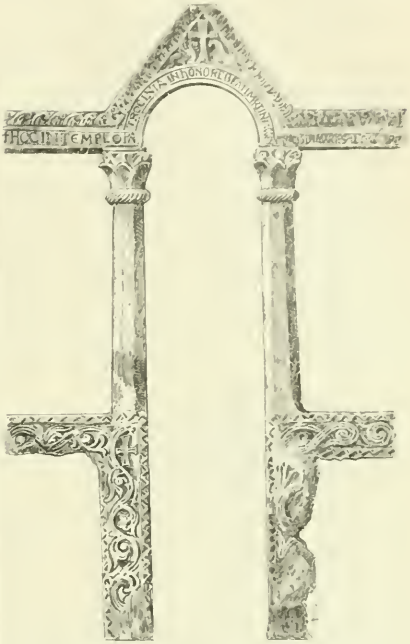
Auparavant, peut-être Venance avait-il joui d'honneurs non moins grands à Salone, ainsi que peut le faire supposer un débris monumental de *pluteus* en marbre (1m30 × 0m80) provenant de la confession de la basilique cénétériale de Manastérine. On lit encore les lettres :

IVS

qui semblent devoir se compléter par (*Venant*)*ius* quand on songe qu'aucune inscription de Salone n'a rendu ce nom et que le fragment en question fut trouvé dans le voisinage immédiat de l'épitaphe de Domnio.

Tout ceci, on en doit convenir, est conjecture plus qu'autre chose et ne nous conduit guère au delà d'un simple nom, celui de Venance qui fut évêque de Salone à une date incertaine avant ou après Domnio [6].

VI. SAINT VENANCE. — On connaît donc l'existence d'un évêque de Salone, Venance, qui mourut martyr. Il a semblé possible de grossir un peu nos informations sur ce personnage grâce à des documents de médiocre aloi, sans doute, mais qui dériveraient en leur état actuel, du moins en partie, d'Actes primitifs de saint Venance. En l'espèce, il s'agit des passions de saint Agapit de Préneste et de saint Venant de Camerino. Des indices fort ingénieusement rapprochés ont invité à soutenir que Venance de Salone avait souffert le martyre en 270, ce qui ferait de lui le véritable fondateur de l'Église de Salone et prédécesseur de Domnio, un apôtre envoyé de Rome pour conquérir la Dalmatie à la foi; supposition ingénieuse, séduisante, mais à laquelle nous ne pouvons pas nous ranger.



3509.— *Septum* dans la chapelle de Saint-Martin, à Spalato. D'après *Bullet. di archeol. e storia dalmata*, 1907, t. XXX, Suppl. en français p. 37, fig. 16.

VII. SAINT CAIUS. — Le *Liber pontificalis* donne comme étant d'origine dalmate le pape Caius, monté sur le siège de Rome en 283 [7]. Si le fait était vrai il conduirait à supposer une église en Dalmatie dès la première moitié du IIIe siècle, malheureusement on ne peut ajouter foi à ce détail parce que la notice du pape Caius s'inspire des actes apocryphes de sainte Suzanne. Il est vrai que la nationalité de ce pape peut sembler un élément historique, mais on n'a aucun moyen de le contrôler et il nous est fourni par un document trop suspect pour qu'on ose l'utiliser.

Cependant il existe à Spalato, ouvrant sur la galerie pratiquée dans l'épaisseur des murs du palais de Dioclétien, du côté du nord de la ville, une chapelle dédiée à saint Martin et remontant au IXe ou Xe siècle. L'inscription du *septum* [8], d'abord à demi cachée, fut dégagée

[1] J. Zeiller, *Les origines chrétiennes de la province romaine de Dalmatie*, p. 52, note 1. — [2] R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. IV, pl. 272, 273; De Rossi, *I musaici delle Chiese di Roma*, fasc. 13-14; *Bull. di archeol. e stor. dalm.*, 1898, pl. IV. — [3] H. Delehaye, *Saints d'Istrie et de Dalmatie*, dans *Anal. bolland.*, 1899 t. XVIII, p. 370 sq., 394. — [4] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Jean IV, t. I, p. 330. — [5] De Rossi, *op. cit.*, p. 26, n. 1. — [6] H. Delehaye, *L'hagiographie de Salone d'après les dernières découvertes*, dans *Anal. bell.*, 1902, t. XXXI, p. 6, croit « probable qu'il succéda à saint Domnio, sinon immédiatement, du moins avant 312. » — [7] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 101. — [8] *Bull. di archeol. e stor. dalm.*, 1899, t. XXII, p. 234-235; H. Delehaye, dans *Anal. bollandiana*, 1902, t. XXIII, p. 16 ; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 84.

lors des travaux entrepris dans l'église en 1899 et on put lire ce qui suit (fig. 3509) :

+ HOC IN TEMPLO PATROCINIA IN HONORE
BEATI MARTINI AC GENITRICIS D(*e*)I MARIE
S(*an*)C(*t*)I Q(*ne*) C P P

Les dernières lettres furent interprétées *Cai papæ*, et on estima posséder dès lors le plus ancien témoignage du culte du pape Caïus en Dalmatie. « Pour le dire en passant, une si haute antiquité devait paraître quelque peu suspecte. Honorer les saints spécialement au lieu de leur naissance est une idée relativement moderne, et on ne mentionne point, dans les temps anciens, de reliques du pape Caïus. Or, on a eu depuis l'occasion d'y regarder d'un peu plus près. M. F. Bulić a constaté qu'au lieu du C il fallait probablement lire un G, ce qui donnerait plus naturellement, vu l'époque, G (*regorii*). Précisément, dans des documents dalmates du XIIe siècle, on trouve associés les noms de saint Martin et de saint Grégoire : *Ibi sunt terre de sancto Domnio, et de sancto Martino et de Gregorio*... Ce texte tranche définitivement la question. Saint Caïus n'a pas été honoré à Spalato au IXe ou au Xe siècle; ce n'est qu'au commencement du XIXe que son culte y a été introduit [1]. »

VIII. QUINTIA C... — Le cimetière de Manastirine nous donne un dédommagement avec l'épitaphe que voici [2] :

QVIN (ti) AEC
STOLAT · FEMINAE *QVINTIQ*
GERMANI PRIMIPILAR · FILIAE
QVAE · REDD · ANNOR · XXX
FLAVIVS·VALENS · BF · COS PAN NO
SVPER · CONIVGI · KARISSIMAE

Quintiæ C... stolatæ feminæ Quintiq(ue) Germani primipilar(is) filiæ, quæ reddidit annorum XXX *Flavius Valens beneficiarius consularis Pannoniæ superioris conjugi karissimæ.*

Trouvée dans un cimetière chrétien, cette inscription avec sa formule *reddidit* (*spiritum*) est certainement chrétienne [3]. Quant à sa date, elle paraît appartenir aux dernières années du IIIe siècle. En effet, le dédicant est un nommé Flavius Valens *beneficiarius consularis Pannoniæ superioris;* or ce fut sous Dioclétien que s'accomplit l'importante réforme administrative qui divisa l'autorité du *legatus Augusti* de chaque province entre deux personnages : le *comes* ou *dux*, chargé du gouvernement militaire, le *rector, præses* ou *consularis* possédant le pouvoir civil sans être cependant tout à fait exclu de la puissance militaire puisque nous voyons ici un *consularis* doublé d'un *beneficiarius*. L'apparition des *consulares* n'est pas antérieure au règne de Dioclétien sous le règne duquel la *Pannonia superior* échangea ce vocable contre celui de *Pannonia prima* : l'ancienne dénomination se trouve employée pour la dernière fois dans la liste de Vérone, c'est-à-dire en 297. Il y a chance pour que l'inscription ne soit pas postérieure à cette date, tandis que la mention du *consularis* de la *Pannonia superior* interdit de la relever beaucoup plus haut [4].

IX. ANASTASE LE FOULON. — Nous venons de rencontrer sur la mosaïque du Latran l'image et le nom d'*Anastasius*, qui ne peut être qu'Anastase dit le Foulon, fêté le 26 août. Cependant on a infligé à ce personnage la même opération de dédoublement qu'eut à subir Domnio; on l'a dédoublé et les mêmes textes qui ont permis l'imbroglio de Domnio-Doimus ont procuré l'imbroglio Anastase le Foulon-Anastase le Corniculaire, avec le même Jean de Ravenne fouillant les ruines de Salone et y découvrant les reliques du corniculaire.

Comme il est matériellement impossible de faire de l'*Anastasius* de la mosaïque un corniculaire, c'est-à-dire un soldat, on n'a eu que la ressource d'en faire un foulon, martyr sous Dioclétien, dont les restes furent apportés à Rome, et de décider que son homonyme serait un corniculaire martyrisé sous Aurélien vers 270, fêté le 21 août. Cependant, à Spalato, c'est le foulon qu'on revendique, au nom d'une tradition séculaire et d'un culte remontant presque aux origines. En réalité, il n'y a pas deux Anastase, mais un seul, le foulon, martyr à Salone, dont les restes furent transférés à Rome en même temps que ceux de saint Domnio [5].

Anastase le foulon nous est connu par le martyrologe hiéronymien, au 26 août : VII *kal. sept. in Salona Anastasi*, nous dit le ms. d'Epternach, à quoi les mss. de Wissembourg et de Berne (celui-ci au 25) ajoutent : *hic fullo fuit*. En outre, le calendrier du Bréviaire de Spalato, de 1291, au 26 août donne : *Anastasi martyris*, et au 26 juillet : *Translatio sancti Anastasii martyris*. A ces indications un peu sommaires vient s'ajouter la *Passio*, document recevable dans son ensemble malgré quelques points faibles, et auquel Tillemont donne pour fond une lettre d'un évêque de Salone à ses diocésains [6]. Ensuite la note du *Liber pontificalis* déjà citée, la mosaïque de l'oratoire Saint-Venance; enfin, une inscription du cimetière de Marusinac qui nous renseigne sur la sépulture du saint.

Originaire d'Aquilée, Anastase n'aurait exercé la profession de foulon que pour se conformer au conseil de l'apôtre sur la nécessité du travail manuel, ses biens l'en eussent dispensé et, en effet, la mosaïque du Latran le montre somptueusement vêtu. Chrétien généreux, on le représente quittant Aquilée pour Salone où il compte trouver le martyre; son souhait fut rempli, il fut mis à mort à Salone et, au dire des Actes, condamné par Dioclétien. Tillemont en a déduit avec justesse [7] que sa mort se placerait au moment où Dioclétien traversa l'Illyrie en se rendant de Ravenne en Orient, c'est-à-dire en 301; on peut accepter cette date, sans toutefois la considérer comme rigoureusement établie, car Dioclétien à la fin d'août rentra à Nicomédie : il faudrait alors admettre qu'un certain temps s'écoula entre la condamnation, ou au moins la comparution devant Dioclétien, et l'exécution d'Anastase, à moins que l'on ne préfère penser que la date du 26 août se rapporte non à sa mort, mais à sa *déposition* à Marusinac, qui ne put avoir lieu immédiatement [8].

Une matrone nommée Asclepia voulut posséder le corps du martyr et le retrouva entre les mains de chrétiens *africains* — confusion probable entre *Africa* et *Pharia*, nom ancien de l'île de Lesina dans l'archipel dalmate, où aurait été transporté et caché le corps [9]. — Après quelque temps, Asclepia éleva un tombeau au

[1] *Anal. boll.*, 1902, t. XXIII, p. 16-17; *Bull. di archeol. e stor. dalm.*, 1900, t. XXIII, p. 125, note 1. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 8754; les capitales romaines ont disparu. — [3] Cette formule se rencontre parfois, mais très rarement, sur des épitaphes païennes; ici le lieu de la découverte est notoirement chrétien et ne permet aucun doute. — [4] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 85. — [5] H. Delehaye, *Saint Anastase, martyr de Salone*, dans *Anal. boll.*, 1897, t. XVI, p. 488-500. — [6] Tillemont, *Mem. hist. eccles.*, in-1°, Paris, 1893, t. V, *Saint Anastase de Salone*, p. 148-149; c'est d'ailleurs une simple conjecture; les actes du saint ont été publiés dans *Acta sanct.*, sept. t. III, p. 22-23, et dans *Ephemeris Salonitana*, Jadera, 1884, p. 21-24. — [7] Tillemont, *op. cit.*, t. V, p. 149. — [8] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 60-61. — [9] *Bull. archeol. e stor. dalm.*, 1903, t. XXVI, p. 101; *Illyr. sacr.*, t. I, p. 467; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 61.

martyr dans l'intérieur de sa *villa*. Or, en 1899, on a retrouvé à Marusinac trois *arcæ* sépulcrales murées au-dessus desquelles étaient placées trois dalles de pierre, portant chacune une inscription dont l'ensemble formait l'épitaphe suivante [1] :

(a)

+ HIC IACIT IOHANNES
PECCATVR ET IN P
DIGNVS PRESBITERP

(b)

+ EXPLETO ANNORVM CIR
CVLO QVINTO HVNC
SIBI SEPVLCRVM IO
HANNIS CONDERE IVSSIT
MARCELLINO SVO PROCON
SVLE NATO GERMANO PRAE
SENTE SIMVL CVNCTOSQVE

(c)

NEPOTES ORNAVIT TVMOLUM
MENTE FIDELI DEFVNCTVS ACCES
SIT OBSIS VNA CVM CONIVGE NATIS
ANASTASII SERVANS REVERENDA
LIMINA SCI TERTIO POST DECIMVM
AVGVSTI NVMERO MENS IND E PRAE
FINIT SAECVLI DIEM

a) † *Hic jacit Johannes peccator et indignus presbiter.*
b) † *Expleto annorum circulo quinto, hunc sibi sepulcrum Johannis condere jussit. Marcellino suo proconsule nato germano præsente simul cunctosque.*
c) *nepotes, ornavit tumolum, mente fideli defunctis acessit obsis* (pour *obses*) *una cum coniuge natis, Anastasii servans reverenda limina Sancti, tertio post decimum Augusti numero mensis indictione LI* (c'est-à-dire : *II*) *præfini*(*vi*)*t sæculi diem.*

La date de la déposition du titulaire est le 13 août 599. Le prêtre Jean était gardien du tombeau d'Anastase : *Anastasii servans reverenda limina sancti*, tombeau retrouvé à quelques mètres à peine de la tombe de Jean, et au centre du tombeau, un grand sarcophage. Ainsi se trouvent vérifiés les dires de la *Passio* que le corps d'Anastase fut enseveli dans une villa romaine, depuis cimetière de Marusinac. Quand fut venue la paix de l'Église et la sécurité, on éleva une basilique au martyr, toute voisine du mausolée primitif [2]. Celui-ci ne fut pas délaissé ni oublié, ainsi qu'en témoigne l'emplacement de la sépulture du prêtre Jean et de sa famille. C'est dans cette basilique que pénétra l'abbé Martin après qu'elle eut été saccagée et c'est de là qu'il rapporta à Rome les reliques d'Anastase.

Nous n'avons rien à dire de la découverte desdites reliques par Jean de Ravenne puisque tout cela, nous l'avons montré, est fantôme. Le culte d'Anastase à Salone est des plus anciens et s'adresse bien au martyr local qui fut foulon, encore qu'à une certaine époque on imagine de transformer le foulon en évêque de Salone [3].

Le 1er septembre 1898, on procéda à la reconnaissance du contenu du sarcophage trouvé sous l'autel de la confession dans la basilique de Marusinac. On en retira quelques menus ossements humains dans lesquels il n'est pas impossible de voir quelques débris abandonnés par l'abbé Martin, en 640, lors de l'enlèvement précipité des corps de Domnio, Venance et Anastase [4].

X. Quatre soldats martyrs. — Nous avons vu que l'évêque Domnio mourut le 10 avril 304 et, le lendemain 11, quatre soldats furent martyrs dont le culte ne devait pas être séparé de celui de Domnio. Ces soldats, nommés Gaianus, Antiochianus, Paulinianus et Telius, furent ensevelis au cimetière de Manastirine, où on a retrouvé le *pluteus* qui porte leurs noms, auprès de sarcophages qui ont dû être les leurs. Sur le *pluteus* on lit [5] :

[*ant*]IOCHIANVS
[*gaia*] NVS TELIVS
[*paulinia*] NVS ASTE [*rius*]

Aucune hésitation possible sur ces restitutions, si on compare ce fragment avec l'inscription intacte de la mosaïque de l'oratoire de Saint-Venance à Rome où furent transférées, en 640, les reliques de ces martyrs.

XI. Félix d'Epetium. — On lit dans la *Petite chronique* ou *Prologus Paschæ* : *Diocletiano septies et Maximiano sexies consulibus* [*ann. 299*] *persecutionem sextam passi sunt. In ea persecutione passi sunt Petrus et Marcellinus Romæ et Domnius et Felix martyres passi sunt in Salona* [6]. Ce texte a fait connaître Félix que les fastes de sa propre Église avaient oublié et qui n'est pas nommé sur la mosaïque du Latran. Ces deux faits peuvent laisser un doute sur la mort de Félix en même temps que Domnio, lequel, semble-t-il, l'aurait conduit à sa postérité; mais il mourut sous Dioclétien.

Le Félix de la *Petite chronique* est-il celui dont nous avons les actes au 18 mai [7] sous le nom de *Félix Spellatensis* ? Tout d'abord le passage cité de la *Petite chronique* semble recevable [8], mais s'agit-il de Salone ou de Spello, petite cité italienne entre Assise et Foligno, dans cet énigmatique *Spellatensis*, ou bien Spello et Salone n'ont-elles pas eu chacune leur martyr nommé Félix?

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9527. — [2] C'est ce qui donne lieu de croire que, lors des invasions barbares, le corps avait été retiré de ce mausolée et ramené dans la ville, d'où il revint, le péril passé, à Marusinac. En effet, on lui attribua une basilique un peu distante du mausolée primitif; or, si le corps n'avait pas été déplacé, tout porte à croire que la basilique eût été élevée sur le tombeau primitif. — [3] Tillemont, *Mem. hist. eccles.*, t. V, p. 149; cf. Wheler, *Voyage de Dalmatie, de Grèce et du Levant*, 1689, t. I, p. 27; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 63. — [4] *Bull. di archeol. e stor. dalm.*, 1899, t. XXII, p. 85; 1900, t. XXIII, p. 212, 228. — [5] Musée de Spalato, n. 641 A; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 12839, Jelić, *I monumenti scritti*, dans *Ephemeris Salonitana*, 1894, pl. IV, n. 8. — [6] B. Krusch, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie*, in-8°, Leipzig, 1880, p. 227-235; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1884-1885, p. 114; Mommsen, *Chronica minora*, dans *Monum. Germ. hist.*, *Auct. antiq.*, t. IX, p. 378. — [7] *Acta sanct.*, maii, t. IV, p. 168-169; 3e édit., p. 167-168. — [8] *Anal. boll.*, 1904, t. XXIII, p. 16.

L'ardent conflit soulevé jadis entre deux érudits, Donnola et Marnavić, revendiquant chacun pour son terroir l'un le martyr Félix *Spellatensis*, l'autre le martyr Félix *Spolatensis*, les arguments qu'ils se renvoient ne peuvent plus aujourd'hui être invoqués. La pensée de voir dans Félix une substitution de Fortunatus, mentionné au 11 avril sur le calendrier de Salone de 1291, ne semble pas appelée à être accueillie [1]. Aujourd'hui encore on conserve à Spalato, dans l'église des Conventuels *alla Marina*, le corps d'un saint Félix, évêque et martyr d'Epetium. Cette bourgade voisine de Salone a pu avoir de bonne heure une communauté [2], mais elle n'a jamais été le siège d'un évêché [3]. C'est cependant dans cette direction qu'il faut chercher la solution du problème posé : « A Sobrec, l'antique Epetium, et aux environs, saint Félix n'est pas oublié. Les vieillards se souviennent d'avoir entendu parler d'une chapelle dédiée au saint, et, à l'endroit qu'ils désignent, M. F. Bulić a trouvé les restes d'un mur en forme d'abside. Dans la localité actuellement appelée Vrbovnik, la légende s'est emparée du nom de saint Félix, et comme il arrive presque toujours, le peuple a précisé les endroits illustrés par sa prédication, sa pénitence et son martyre. C'est là l'indice d'un culte fortement enraciné. Enfin, on peut considérer la localité d'Epetium comme appartenant à l'*ager Salonitanus*, et, alors même que le saint aurait trouvé la mort à Epetium, on serait autorisé à le compter parmi les martyrs de Salone [4]. »

XII. Asterius. — Le nom d'Asterius se lit le dernier sur le *pluteus* portant les noms des soldats ; sur la mosaïque Asterius reparaît et prend place du côté droit entre Anastase et Telius, cependant le martyrologe hiéronymien l'ignore absolument, aussi bien au 11 avril qu'à tout autre jour. La mosaïque nous montre Asterius en vêtement sacerdotal, c'est tout ce que nous savons de lui.

XIII. Septimius. — Cette fois, le martyrologe va nous renseigner, à la date du 18 avril :

Salona civit. Septimi diaconi Victurici et alibi Hermogenis (ms. de Berne). — *Salonas civi septimi diac. victorici et alibi hermoginis* (ms. d'Epternach). — *In Salona civitate Nat scorum septimi diaconi victurici et alibi hermonis* (ms. de Wissembourg).

Cette mention, ainsi que celle de Domnio le 11 avril, dérive du martyrologe syriaque de 412, abrégé lui-même d'un martyrologe oriental. L'abrégé n'a conservé pour Salone, au 18 avril, que Septimius et Hermogenes ; que faire alors de Victorius ? l'eut-on l'accueillir parmi les martyrs salonitains ? ou bien faut-il le traiter en intrus et renvoyer en Afrique, sa patrie, ce saint vagabond qui s'est permis d'enjamber la barrière que lui dressait cependant la rubrique suivante du martyrologe : *In Africa Victoris...* [5] ? Auparavant, remarquons que le cimetière de Manastirine a livré des inscriptions chrétiennes sur lesquelles on lit les noms de Victoricus et d'Hermogenia, l'un est *Victuricus advocatus* [6], l'autre *Valeria Hermogenia, honesta femina* [7], « et il paraît naturel de conclure du port de ces noms que Victoricus et Hermogenes, tenus chacun par un martyrologe pour un martyr de Salone, étaient bien des saints salonitains. Mais il y a plus : on a mis au jour dans la confession de la basilique de Manastirine trois tombes basses, seules de ce type en cet endroit, et l'une d'elles doit être celle de Septimius, ainsi que paraît le prouver le *pluteus* qu'on a relevé près d'elle et qui porte cette inscription retrouvée en plusieurs morceaux [8] :

NATALE S[illegible]MIM ART IS DIE XIIII KAL MAIA

Natale S[epti]mi mart[yr]is die XIIII *kal(endas) maia(s)*

Les deux tombes semblables à celle de Septimius et différentes des autres tombes qui se voient sous la confession de la basilique sont évidemment celles de ses compagnons, et ceux-ci sont bien au nombre de deux ; l'association Septimius, Victoricus, Hermogenes, semble donc décidément justifiée [9]. »

Le martyrologe nous montre en Septimius un diacre et la mosaïque du Latran lui donne en effet le vêtement ecclésiastique, nous n'avons aucun indice touchant ses deux compagnons, mais sa présence sur la mosaïque donne lieu de croire que ses restes furent également apportés à Rome [10].

XIV. Acidius. — Une inscription lue sur un sarcophage faisait connaître ce nouveau saint [11] ; même on retrouva, dans le cimetière de Manastirine, la basilique qui lui était dédiée. Cependant, à y regarder de plus près, on s'aperçut qu'il faut corriger ainsi la lecture de l'inscription :

depo]SITIO BE[*a*]TI ACIDI V(*iri*) D(*evotissimi*) COM[*itis die*
depo]SITIO BE[*ati*] V(*iri*) D(*evoti*) COMITIACIDI....

Il n'est plus question d'Acidius, dont le nom même manque, nous savons sa profession : *comitiacus*, c'est à-dire une sorte d'*agens in rebus*.

XV. Menas. — Dans le cimetière de Marusinac, une plaque de marbre brisée en deux fragments a donné ces mots (fig. 3510) [12] :

+ O AΓIOC MHNAC +

3510. — Inscription de saint Ménas.
D'après *Bull. di arch. e stor. dalm.*, t. XXII, p. 80, fig. 1.

Les caractères indiquent une époque assez basse et les croix aux extrémités figurent sur d'autres inscriptions de Salone du VIe siècle. Le marbre est opistographe et avait déjà servi ; le second fragment fut trouvé à quinze mètres de la confession de l'autel de la basilique de Marusinac.

Qui est ce Ménas ? Est-ce le martyr égyptien (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1114, 1725) ou un saint local, son homonyme ? Une note rédigée en 1703 et trouvée dans un manuscrit consacré à l'histoire de Spalato y mentionnait la présence d'un reliquaire de « saint Ménas martyr [13] » et semblait favoriser la deuxième interprétation, à condition toutefois de faire la preuve que la

[1] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 17, 88 ; *Anal. boll.*, 1908, t. XXVII, p. 76. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 8562, 8563, 8564. — [3] *Anal. boll.*, 1897, t. XVI, p. 495 ; 1904, t. XXIII, p. 16. — [4] *Anal. boll.*, 1904, t. XXIII, p. 15-16 ; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 88 89 ; Bulić, *S. Felice martire di Salona sotto Diocleziano*, in-8°, Roma, 1913. — [5] H. Delehaye, dans *Anal. boll.*, 1899, t. XVIII, p. 394. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9516. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9621. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9545, 9550, 12864 ; *Bull. di stor. e arch. dalm.*, t. VIII, p. 115, n. 406 : Jelić, *I monumenti scritti*, dans *Ephemeris Salonitana*, 1894, pl. IV, n. 1. — [9] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 90. — [10] *Ibid.*, p. 91. — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9556, 12865 ; H. Delehaye, *Anal. boll.*, 1904, t. XXIII, p. 10-11 ; 1899, t. XVIII, p. 399 ; *Bull. di arch. e stor. dalm.*, t. XXIII, p. 294 ; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 91 ; Jelić, *I monumenti scritti e figurati dei martiri Salonitani*, dans *Ephemeris Salonitana*, 1894, pl. IV, n. 6. [12] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1897, p. 72 ; 1899, t. XXII, p. 80 ; *Anal. boll.*, 1899, t. XVIII, p. 405 ; 1904, t. XXIII, p. 15 ; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 92-95 ; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 14896. — [13] *Bull. arch. e stor. dalm.*, 1900, t. XXIII, p. 124 sq.

relique n'avait pas été apportée d'ailleurs. On s'est rabattu sur le célèbre Ménas d'Égypte tout en objectant que l'inscription avait peut-être désigné primitivement une statue dans la basilique [1], ou bien qu'elle avait pu être apportée d'Égypte par des pèlerins. Autant d'imaginations sans fondements. Entre temps l'explication véritable se faisait jour. Le musée de Spalato conservait depuis des années une ampoule de saint Ménas (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1725 sq.) de provenance dalmate et d'authenticité certaine [2]. Depuis, une autre ampoule a été rencontrée à Sinj, en Dalmatie [3]; nul doute possible que toutes deux n'aient été apportées d'Égypte et ne se rapportent au saint de Cotyée. Quant à la plaque de marbre, il paraît vraisemblable qu'elle aura servi à couvrir un dépôt de reliques ou d'eulogies rapportées du fameux sanctuaire voisin d'Alexandrie.

Qu'il s'agisse de Ménas l'Égyptien et non pas d'un Ménas salonitain, on n'en peut douter. Cependant il est nécessaire de remarquer qu'il a pu exister plusieurs saints homonymes. Ménas de Cotyée, le nôtre, était honoré dans les martyrologes le 11 novembre, jour de fête solennelle à Alexandrie [4]; mais les ménologes grecs mentionnent au 10 décembre un Ménas qui semble différent du premier et se trouve associé à deux personnages désignés sous les noms d'Eugraphe et Hermogènes [5]. Cet autre Ménas est alexandrin et Tillemont estime que ses actes constituent « une histoire aussi méchante qu'on puisse voir » dont l'auteur cherche à se donner pour saint Athanase d'Alexandrie [7]. Il semble que tout est bien alexandrin dans cette affaire et voici que, par une coïncidence étrange, ces noms si rares, Hermogènes et Eugraphe, qui figurent dans le groupe du 10 décembre, nous les retrouvons à Salone. Hermogènes y fut martyr, nous l'avons déjà rencontré; quant à Eugraphe, nous le trouvons sur une inscription relevée au cimetière de Manastirine, dans la confession de la basilique et commémorant le chorévêque Eugraphe [8]. N'est-ce qu'une coïncidence ou bien est-ce plus et mieux que cela, est-ce une piste vers l'existence d'un saint local nommé Ménas ?

Quoi qu'on en puisse penser, le rapprochement des trois noms entrés dans la « méchante histoire » se fait une fois et se fait à Salone. Et cependant la rencontre n'est pas absolument démonstrative. Les preuves manquent d'abord pour établir que les éléments de la légende fabuleuse du 10 décembre doivent être cherchées en Dalmatie. En outre, les hagiographes d'autrefois ne se gênaient pas pour faire entrer un même personnage dans diverses combinaisons, et le grand éclat attaché à la personne du saint égyptien a pu suggérer l'idée de le mettre en relations avec des martyrs dalmates de moindre notoriété. L'idée en était pour ainsi dire suggérée par le culte des ampoules venues jusqu'en Dalmatie. Les ménologes grecs, si accueillants, eussent au besoin exécuté cette petite opération, à supposer qu'ils ne l'aient pas trouvée déjà faite.

[1] *Römische Quartalschrift*, 1899, t. XIII, p. 330-331. — [2] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1901, t. XXIV, p. 55 sq. — [3] *Ibid.*, 1904, t. XXVII, p. 14 sq. — [4] H. Gelzer, *Leontios von Neapolis, Leben des heil. Johannes des Barmherzigen*, in-8°, Freiburg, 1893, p. 101. — [5] Deux rédactions : 1° *P. G.*, t. CXVI, col. 92; cf. *Anal. boll.*, 1897, t. XVI, p. 320 ; 2° *Cat. codd. hagiogr. græcor. bibl. nat. Parisiensis*, p. 129, 322; *Cat. codd. hag. græc. bibl. Vaticanæ*, p. 7, 8, 60, 61, 62, 134, 140, 187, 223. — [6] Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. V, p. 759. — [7] H. Delehaye, *Saints d'Istrie et de Dalmatie*, dans *Anal. boll.*, 1899, t. XVIII, p. 406. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9547; *Anal. boll.*, t. XVIII, p. 406; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 93; *Dictionn.*, t. III, col. 1444. — [9] *Ephemeris Salonitana*, Jader, 1894, pl. V, n. 10; J. Zeiller, *Quelques détails nouveaux sur l'histoire des origines chrétiennes dans la province de Dalmatie*, dans *Bull. di archeol. e stor. dalm.*,

XVI. La liste épiscopale de Salone. — 1° *Domnio*. — Nous avons parlé de cet évêque, mis à mort le 10 avril 304 (voir col. 34-35).

2° *Venance*. — Évêque et martyr, successeur probable de Domnio, sinon dès 304, du moins avant 312. Peut-être est-ce à lui que se rapporte un fragment de *pluteus* en marbre trouvé à Manastirine [9] :

[*Venant* (?)] IVS.

3° *Primus*. — Ce nom et ce personnage étaient tout à fait inconnus avant la découverte du sarcophage dans la confession de Manastirine; la paléographie de l'inscription est celle du IVe siècle [10] :

DEPOSITVS PRIMVS EPI
SCOPVS XII KAL · FEB · NE
POS DOMNIONES MARTORES

Depositus Primus episcopus XII *kal*(*endas*) *febr*(*uarias*) *nepos Domnion*<*i*>*s mart*<*y*>*r*<*i*>*s*. Le seul martyr connu du nom de Domnio est l'évêque de Salone. Primus était donc son neveu. Le sarcophage contenait un squelette qui peut être celui d'un adulte entre quarante ans et l'extrême vieillesse; sa qualité de neveu de Domnio mort en 304 ne permet qu'une indication chronologique des plus vagues sur la durée de la vie et les dates d'épiscopat de Primus. En tous cas, on peut croire qu'il avait disparu avant l'année 343, puisqu'à cette date l'Église de Salone était gouvernée par :

4° *Maximus*. — Son nom se lit parmi ceux des destinataires de la lettre adressée à un certain nombre d'évêques par le conciliabule de Sardique [11]. Peut-être est-ce à lui que se réfère une inscription mutilée de Manastirine, gravée sur une plaque de marbre dont on a relevé les débris non loin du *pluteus* de Domnio, et où l'on a lu [12] :

EPOSTIO XVII

Ce serait le premier exemple salonitain d'une épitaphe épiscopale contenant le mot *depositio* qui devient fréquent à Salone après le milieu du IVe siècle.

5° *Gaianus*. — Une hypothèse prématurée attribuait au martyr Anastase l'inscription ainsi restituée [13] :

DEPOSI[*tio Anastasii martyris die VI*] · KAL · SEP ·

« Le second fragment seul était connu lorsque M. De Rossi commenta les monuments relatifs aux martyrs de Salone. Il chercha aussitôt, parmi les saints dalmates, quels étaient ceux dont la fête se célébrait dans la seconde moitié du mois d'août. Le Martyrologe hiéronymien n'indique pour cette période que saint Anastase le foulon : VII. *kal sep. in Salona civitate sancti Anastasi martyris*. On pouvait donc admettre, avec une certaine probabilité, la restitution VII *kal.*

1908, t. XXX, p. 173-174, a apporté de nouveaux arguments ingénieux en faveur de l'antériorité de saint Venance par rapport à Domnio. — [10] *Bull. di arch. et stor. dalm.*, 1900, t. XXIII, p. 274 sq.; *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1900, t. VI, p. 275-283; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 14897; *Annal. boll.*, 1904, t. XXIII, p. 6; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 16-17, 99. — [11] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 126; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, part. 2, p. 743 sq.; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 108. — [12] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1900, t. XXIII, p. 268, n. 322 *b*, 697 *a*; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 100. — [13] Jelić, *Monum. dei martiri*, dans *Ephemeris Salonitana*, pl. IV, n. 2; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1879, p. 108-114; H. Delehaye, *S. Anastase, martyr de Salone*, dans *Anal. boll.*, 1897, t. XVI, p. 499; *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1880, t. III, p. 36 sq.; 1892, t. XV, p. 177; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 13134; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 75-76, 100.

sep. et conclure que l'inscription se rapporte à saint Anastase. Avec la circonspection qui caractérise sa critique, M. De Rossi s'est contenté d'énoncer la conjecture, en insistant sur la nécessité de demander à de nouvelles fouilles un supplément d'information [1]. »

Ce supplément a été fourni et a permis d'écarter la restitution prématurée et injustifiée. Un troisième fragment fut retrouvé qui complétait l'inscription et obligeait de lire (fig. 3511) [2] :

3511. — Inscription de Gaianus.
D'après *Bullet. di archeol. e storia dalmat.*, 1901, pl. IX.

Depositio sancti Gaiani (episcopi)..., kalendas septembres. Il ne s'agit plus d'Anastase, mais de Gaianus; mais lequel ? Ce nom se rencontre trois fois sur l'épigraphie antique de Salone : 1° sur le *pluteus* des cinq martyrs Antiochianus, Gaianus, Telius, Paulinianus, Asterius; 2° sur un sarcophage portant ces mots : *Depositio Gaiani die* [3]; 3° sur les fragments ci-dessus. Nous avons donc Gaianus le martyr, Gaianus tout court et *sanctus* Gaianus. Du premier, il n'est pas *question* ici puisque son *natale* est fixé au 11 avril et qu'en 304 il n'est pas encore *question* à Salone de *depositio*. Du second, il n'est pas plus *question*, encore que M. De Rossi ait pensé que le sarcophage portant ces mots :

DEPOSITIO
GAIANI
DIE

fût celui que le martyr s'était préparé de son vivant, ce que démontrait la lecture des monogrammes inscrits dans les acrotères : *natale tertio iduum april* [4]. Mais tout ceci n'était que conjecture et même assez branlante; il faut donc renoncer à identifier le Gaianus à l'épitaphe incomplète. Reste à identifier *sanctus* Gaianus.

Sans doute le mot *episcopi* n'a pas été retrouvé, mais l'abréviation *sancti* en est, dans les inscriptions de cette époque, comme l'équivalent. Elle reparaît dans les épitaphes des évêques postérieurs pour lesquels il n'est pas question d'avoir jamais été honorés d'un culte. *Sanctus* ainsi attribué n'est qu'une forme plus concise de l'expression *sanctæ memoriæ* et ces deux expressions remplissent le rôle d'un titre honorifique à l'égard des évêques qui ont rempli les devoirs de leur état [5]. Le Gaianus retrouvé est donc un évêque dont le nom se lit sur la liste épiscopale de Salone [6]. Celle-ci aura utilisé une source sérieuse, ce qui n'est malheureusement pas coutume. Il y a toutefois une inexactitude. Les catalogues font de Gaianus le successeur immédiat de Domnio, l'associé de ses travaux, ceci est au moins douteux s'il faut, comme nous le croyons, intercaler trois évêques entre Domnio et Gaianus, remplissant une période minimum de 304 à 350 environ : Gaianus précède deux évêques nommés Sympherius et Hesychius qui appartiennent seulement à la fin du IVe ou au début du Ve siècle et dont les épitaphes sont libellées d'une façon identique à celle de Gaianus; mais comme c'est vers le début du Ve siècle que le formulaire épigraphique se modifie, il convient de placer Gaianus avant et non après ses deux collègues, ce qui reporte son épiscopat vers le troisième quart du IVe siècle.

6° *Leontius.* — A la suite de Gaianus, prend place un personnage connu depuis peu grâce à la *Dissertatio Maximini contra Ambrosium* [7]. C'est un certain Leontius Salonitanus, condamné auparavant par un synode des évêques de la province de Milan, mais rentré en grâce auprès du pape Damase. Il n'est pas dit d'une façon explicite qu'il fut évêque, mais le mode de désignation, le nom personnel suivi du nom d'origine, est celui en usage dans les conciles pour les évêques et, de plus, l'importance que Maximin attache au cas de Léonce invite à croire que ce dernier était le chef de

3512. — Inscription de Sympherius. D'après *Bullet. di archeol. e storia dalmata*, t. XII, p. 102, fig. 1.

[1] H. Delehaye, dans *Anal. boll.*, 1897, t. XVI, p. 499; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes de la province romaine de Dalmatie*, p. 75-76. — [2] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1901, t. XXV, p. 193-197; *Anal. boll.*, 1901, t. XXIII, p. 7; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 14663; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 76, 101. — [3] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1891, p. 170; *Ephem. Salonit.*, p. 25, pl. IV, 3 *a*, *b*; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9548 (un des monogrammes y est renversé par mégarde). — [4] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1884, p. 186. — [5] H. Delehaye, dans *Anal. boll.*, 1899, t. XVIII, p. 108-111; 1901, t. XXIII, p. 8; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 101. — [6] Farlati, *Illyricum sacrum*, t. I, p. 516. — [7] Publiée par Kauffmann, *Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte*, t. I, *Aus der Schule des Wulfila*, in-8°, Strasbourg, 1905. Cette pièce est un résumé tendancieux dans le sens arien des débats du synode d'Aquilée tenu en 381.

l'Église de Salone [1]. De plus, son orthodoxie fut sujette à caution. Il est vrai que le siège de Salone n'était pas irréprochable. L'évêque Maxime à qui les membres du conciliabule de Sardique adressaient leurs communications officielles, devait être à tout le moins favorable aux ariens si tant est qu'il ne fût pas des leurs; rien ne prouve de plus qu'il fût seul de son avis parmi ses collègues dalmates. Gaianus était-il moins engagé que son prédécesseur, nous n'en savons rien, mais Leontius était assez mal noté par le synode des évêques de la province de Milan pour s'attirer la peine très grave de la déposition. Damase plus indulgent ou mieux informé le fit rentrer en grâce, ce qui n'empêcha pas le concile d'Aquilée de maintenir le jugement du synode précédent nonobstant le pape.

7° *Sympherius.* — L'inscription de cet évêque a été découverte en deux fragments dans le cimetière de Manastirine, l'un dans la confession de la basilique, l'autre dans une *cella memoria* que l'on a supposé, à tort ou à raison, lui avoir été dédiée.

des quatre catalogues épiscopaux [3] — et le projet d'identifier Symeerius avec Sirenus ou Sinerius n'est guère digne de retenir l'attention. Sirenus est un martyr de Sirmium tandis que Symeerius appartient sans contestation possible à l'Église de Salone comme nous le montre un monument dès plus authentiques, la très précieuse inscription du pavé en mosaïque que les fouilles de la *basilica urbana* de Salone ont rendu dans l'abside. Sympherius s'y trouve nommé en même temps qu'Hesychius son successeur (fig. 3513) [4] :

NOVA POST VETERA
COEPIT SYNFERIVS
ESYCHIVS EIVS NEPOS
CVM CLERO ET POPVLO FECIT
5 HAEC MVNERA
DOMVS XPE GRATA
TINE

Sympherius fut évêque de Salone à la fin du IVe ou au commencement du Ve siècle.

3513. — Inscription de Sympherius et Hesychius. D'après *Bullet. di archeol. e storia dalmata*, 1903, t. XXVI, pl. XII.

La voici (fig. 3512) [2] :

depo]SIT SCI SYMEERI EPISC[*opi*

Symeerius pour Symferius ou Sympherius, autre compagnon des travaux de Domnio à en croire la Passion de celui-ci. Cette Passion transforme d'ailleurs le personnage en Symphorianus; mais il n'y a pas à s'arrêter à cette variante — qu'on retrouve dans un

8° *Hesychius.* — Neveu de son prédécesseur, correspondant de saint Augustin [5], qui le mentionne dans la *Cité de Dieu* [6] : correspondant du pape Zozime en 418 [7], mort avant l'année 426 ainsi qu'il résulte du passage de la *Cité de Dieu*. Son épitaphe a été retrouvée au cimetière de Manastirine. Sur deux fragments de *pluteus* relevés, l'un dans la confession de la basilique, l'autre dans la région méridio-

[1] Kauffmann, *op. cit.*, p. 87; J. Zeiller, *Les relations de l'ancienne Église de Salone avec l'Église romaine*, dans *Bessarione*, 1903, IIe série, t. IV, p. 235-248; *op. cit.*, p. 102.— [2] *Anal. boll.*, 1899, t. XVIII, p. 398; *Bull. di arch. e stor. dalm.*, t. XXVI, p. 71; Jelić, *I monumenti litterati*, pl. IV, n. 5; *Anal. boll.*, 1904, t. XXIII, p. 8; J. Zeiller, *Orig. chrét. de la Dalmatie*, p. 103. Dans le *Corp. inscr. lat.*, t. III, cette inscription a eu quelques avatars; tour à tour : *Valeri*, n. 9950, 12864; *Symphoriani*, n. 13153; enfin *Symeerii*, p. 2328, 126, n. 14662, et à la table finale, p. 2666 : *sanctus Symeerius*. — [3] Farlati, *Illyricum sacrum*, t. I, p. 517. — [4] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1903, t. XXVI, p. 71; *Anal. boll.*, 1904, t. XXIII, p. 8; J. Zeiller, *Les origines chret. de Dalmatie*, 1906, p. 34, p. 104. — [5] *P. L.*, t. XXXIII, col. 899, 901, 984. — [6] *De civit. Dei*, l. XX, c. V; édit. Dombart, t. II, p. 414 : *In quadam epistula quam rescripsi ad beatæ memoriæ virum Hesychium Salonitanæ urbis episcopum*. — [7] Jaffé-Ewald, *Reg. pont. rom.*, n. 339.

nale du cimetière, on a pu en les rapprochant lire ceci (fig. 3514) [1] :

DEPOSIT·SC[I] ESYCHI·EPISC·DIE XIII KA

Le nom d'Hesychius figure au moins quatre fois avant le VIe siècle dans les catalogues épiscopaux. Les deux premiers vers 125-140, le troisième en 406-438, le quatrième en 515-527. La paléographie de l'inscription impose d'écarter le quatrième, quant aux deux premiers ils sont de pure imagination et le troisième était mort depuis douze ans au moins quand le catalogue s'y résout. Ce catalogue nous offre les évêques à profusion, entre Domnio et Hesychius il en compte vingt-neuf [2]. Il est vrai que les réductions s'y présentent comme d'elles-mêmes, tant ces évêques se sont multipliés, ont envahi les places vacantes presque sans se donner la peine de se grimer. Gaianus et Symphorianus sont deux évêques bien réels, Gaianus et Symperius, que nous connaissons, mais qui ont fait un saut en avant de deux siècles et demi. Hesychius Ier et Hesychius II qui leur tiennent compagnie sont égale-

3514. — Inscription d'Hesychius. D'après *Bull. di archeol. e storia dalmata*, t. XXI, p. 104, fig. 3.

3515. Inscription de Johannes. *Bull. di archeol. e storia dalmata*, 1907, t. XXX, fasc. suppl., p. 20, fig. 10.

[1] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1897, t. XX, p. 95; 1898, p. 104; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9549, 14662; *Anal. boll.*, 1904, t. XXIII, p. 397; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 104. Jelić, *I monumenti scritti* dans *Ephemeris Salonitana*, pl. IV, n. 4. — [2] Gams, *Series episcoporum*, p. 419; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 105 sq.

ment des sosies du véritable Hesychius dont nous parlions à l'instant. Ainsi du reste, presque aucun n'a voulu demeurer à sa place. Domnio sous son faux nom de Doimus, Venance, ont quitté leur rang. Maxime a, lui aussi, deux autres Maxime qui le précèdent. C'en est assez pour montrer que tout doit être tenu pour suspect de ce que l'épigraphie ou une attestation extérieure et certaine ne vient pas authentiquer dans le catalogue épiscopal de Salone [1].

9° *Eugraphus, chorévêque.* — C'est vers le temps où nous nous trouvons, au ve siècle, que doit prendre place la mention du chorévêque Eugraphus dont l'épitaphe fut trouvée dans le cimetière de Manastirine [2].

DEPOSITIO EVGRAFI
CHOREEPISCOPI D·X·K·
NOVEMBRES

Nous avons déjà étudié tout ce qui a trait à la fonction du chorépiscopat, nous n'avons pas à y revenir. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 1444.

10° *Johannes.* — Les catalogues donnent pour successeur à Hesychius l'évêque Johannes III, de 428 à 450, qui assista, dit-on sans preuve, au concile romain de 430. A part le nom, les dates et le rang assignés à Jean sont incorrects; mais le personnage, qui fut l'unique du nom de Jean sur la liste épiscopale, est connu grâce aussi à son sarcophage découvert au cimetière de Marusinac, proche du mausolée de saint Anastase le foulon. Voici ce qui subsiste de l'inscription et la reconstitution probable (fig. 3515) [3] :

EP · SANC M
DIE XVIII KAL
CONS MAXI
ET PATERIO

MO ITE RVM
VV CC

Depositio sanctæ memoriæ... die XVIII *kalendas consulibus Maximo iterum et Paterio viris clarissimis.*

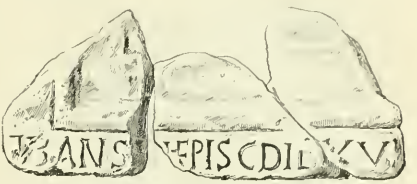
L'expression *sanctæ memoriæ* et la position du sarcophage à une place privilégiée montre qu'il est ici question d'un évêque. Serait-ce *Johannes* dont le nom remplirait assez exactement la lacune de la première ligne ? On peut l'admettre jusqu'à découverte complémentaire. En ce cas, Jean, s'il a succédé à Hesychius, aura dû commencer son épiscopat en 426, année au plus tard de la mort d'Hesychius, peut-être en 427, mais pas, à coup sûr, en 428. Son épiscopat ne dépassa pas l'année 443, qui est celle du consulat de Maximus et Paterius.

11° *Pierre ?* — Peut-être ici prend place un évêque dont l'épitaphe fut relevée au cimetière de Manastirine, non loin du fragment d'Hesychius. On lit (fig. 3516) [4] :

I EPISC DIE XVI

Les caractères sont du ve siècle. Toutes les conjectures ont été proposées; ce qu'on peut dire, c'est que le successeur de Johannes n'étant pas Glycerius, il peut se faire que ce fut celui que les catalogues désignent sous le nom de Pierre III, en ne gardant rien de plus toutefois que le vocable : Pierre. Les catalogues le font mourir en 474. Plusieurs chapiteaux et fragments d'architraves, dégagés en 1906, et appartenant à un édifice voisin de la basilique urbaine, peut-être de la maison épiscopale, portent un monogramme qui semblerait reporter au VIe siècle. Il faudrait en ce cas les attribuer à l'épiscopat de Pierre, successeur de Frontinus. Nous les mentionnons ici sans leur affecter un rang chronologique trop définitif [5].

12° *Glycerius.* — Il monta sur le siège de Salone



3516. — Épitaphe d'un évêque.

D'après *Bull. di archeol. e storia dalmata*, 1900, p. 288, fig. 6.

en 474 et mourut en 480. Proclamé empereur d'Occident par le Burgonde Gondebaud après la mort d'Olybrius, il fut après deux années renversé par Julius Nepos qui le fit évêque de Salone, ce dont l'évêque se vengea en faisant assassiner Nepos [6].

La mort de Glycerius aurait été, à en croire les catalogues, suivie d'un interrègne : *sedes vacat* (480-493). La vacance est longue et on n'a de bonnes raisons ni pour l'admettre ni pour la repousser.

13° *Honorius.* — Avec cet évêque, dont les catalogues font durer l'épiscopat de 493 à 505, nous sommes en pleine histoire. C'est à lui qu'écrit le pape Gélase dont les lettres nous renseignent utilement sur la situation de l'Église de Salone et ses relations avec le siège apostolique à la fin du ve siècle. Le pape exerçant sa charge de pasteur universel exhorta Honorius comme métropolitain de Dalmatie à lutter contre la menace imminente d'un réveil de l'hérésie pélagienne dans la province. Honorius ne dut pas cacher sa surprise de s'être attiré ces conseils car Gélase répondit, dans une nouvelle lettre, qu'il n'avait fait que remplir sa charge apostolique étendue à toutes les Églises chrétiennes. S'il y eut quelque tension entre Rome et Salone, il semble que cela dura peu et n'eut alors aucune gravité, et, en tous cas, la Dalmatie qui avait connu au début du ve siècle la propagande pélagienne paraît en avoir été indemne depuis.

Une double découverte effectuée au cimetière de Manastirine constituerait même un indice qu'Honorius, évidemment en déployant son zèle pour la conservation de l'orthodoxie dans son diocèse et dans ceux de ses suffragants, avait donné toute satisfaction au pape et que les rapports entre les deux sièges n'avaient pas tardé à redevenir ce qu'ils devaient être. On a en effet découvert sous les ruines de la confession de la basilique de Manastirine un beau *pluteus* sur lequel se lisait cette curieuse inscription malheureusement incomplète (fig. 3517) [7] :

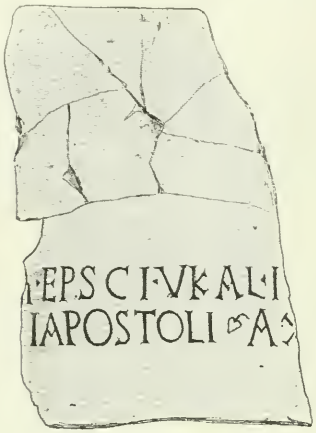
I · EPISCI · V · KAL · IX
\ IAPOSTOLIC A ☧

...i episcopi V *kalendas januarias...? i apostoli* A☧Ω. »

La paléographie permet de reporter cette inscription

[1] Sur cette liste, cf. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 105-107. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9547; J. Zeiller, *Le chorévêque Eugraphus. Note sur le chorépiscopat en Occident au ve siècle*, dans *Revue d'hist. ecclésiastique*, 1906, t. VII, p. 27 sq.; *Orig. chrét. de Dalmatie* p. 93, 132-133. — [3] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, t. XX, p. 79; t. XXIII, p. 224-229; t. XXIV, p. 203-204; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 13126; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 135-136; H. Delehaye, dans *Anal. boll.*, 1904, t. XXIII, p. 9. — [4] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, t. XXII, p. 108; t. XXIII, p. 288-289; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 14899; *Anal. boll.*, 1901, t. XXIII, p. 9; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 136. — [5] J. Zeiller, *Quelques détails nouveaux sur l'histoire des Origines chrétiennes de la Dalmatie*, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1908, t. XXXI, p. 176-177; Fr. Bulić, *Iscrizioni di Petrus arcivescovo di Salona del secolo VI*, dans même revue, 1906, t. XXIX, p. 153-173. — [6] Jordanès, *Rom.*, 339; *Get.*, XLV. — [7] Jaffé-Ewald, *Reg. pont. roman.*, n. 625, 626, 668, 738.

vers la fin du ve ou le début du vi^e siècle [1] et comme il y est question d'un évêque de Salone, on peut avoir le choix entre Honorius et Justin; mais celui-ci est enterré à Marusinac, ce qui rend peu vraisemblable qu'ayant



3517 — Inscription d'Honorius.
D'après *Bullet. di archeol. e storia dalmata*, 1900, p. 270.

choisi sa sépulture en ce lieu il ait enrichi d'un *pluteus* le cimetière de Manastirine. La probabilité se tourne donc vers Honorius, mais l'inscription passablement conservation, la profondeur à laquelle on l'a découverte [4] et le lieu même de cette découverte garantissent son authenticité [5] et ne permettent guère de contester son caractère : c'est certainement une *capsella reliquiarum*, c'est-à-dire un coffret destiné à contenir quelque objet sanctifié par le contact d'un corps saint ou d'une tombe célèbre [6].

Dès lors le sens de l'inscription devient clair et le contexte peut seul offrir encore quelque incertitude; le *pluteus* se réfère à la *memoria* et il faut lire [7] :

Per manus Honorii episcopi v *kalendas januarias*
Depositio memoriæ beati Petri apostoli A:☧:Ω

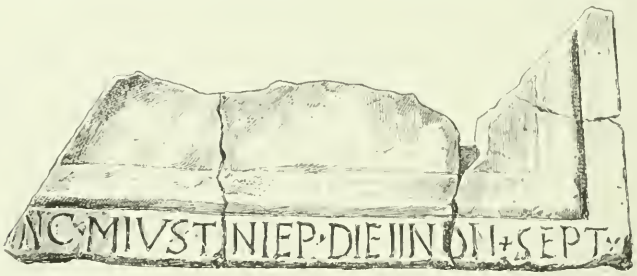
Ainsi une *memoria* de saint Pierre fut envoyée à l'Église de Salone, probablement sous l'épiscopat d'Honorius [8].

14° *Justinus.* — Connu par son épitaphe trouvée dans le presbyterium de la basilique de Marusinac, près de la *confessio*, ce sont trois fragments de *pluteus* (fig. 3518) [9] :

NC · M · IVSTINI EP DIE II NON SEPT

[*Depositio sa*]*nc* (*tæ*) *m*(*emoriæ*) *Justini ep*(*iscopi*) *die* II *non*(*as*) *sept*(*embres*). La paléographie et certaines particularités épigraphiques permettent de rapporter cette inscription au ve siècle ou au début du suivant [10]. S'il fallait ajouter foi aux catalogues, Justinus serait mort en 515, remplacé par Hesychius IV (515-527) et celui-ci par Stephanus (527-528). Mais l'évêque Hesychius n'existe pas, c'est un dédoublement de celui que nous avons déjà rencontré et Stephanus prend sa place et succède à Justinus sans attendre l'année 515.

15° *Stephanus.* — Il était évêque au moins dès l'année 514 et nous savons que c'est pour lui que furent compilées deux des recensions des canons de Denys le Petit; or ces compilations datent, la première du pontificat de Symmaque (498-514), la deuxième du pontificat d'Hormisdas (514-523) [11]. Les manuscrits portent



3518. — Inscription de Justin. D'après *Bullet. di archeol. estoria dalmata*, 1898, t. XXI., pl. II.

énigmatique [2] a besoin d'éclaircissements que les fouilles n'ont pas manqué d'apporter. « Au printemps de 1904, on aperçut, non loin de la plaque de marbre sur laquelle était gravée l'inscription en question, une caisse de plomb, longue de 0^m26, large de 0^m14, haute de 0^m07 et pesant 3kg.250 [3]. Sa forme, son état de

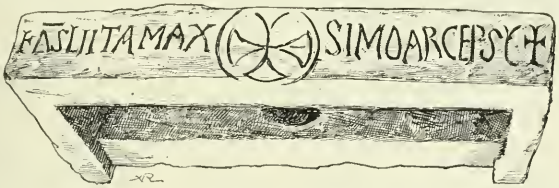
comme dédicace tantôt : *Stephano episcopo*, tantôt *Stephano archiepiscopo*, suivant qu'ils appartiennent à la première ou à la seconde édition. Ce titre d'archevêque a donné lieu à discussion. Sans doute, au siècle précédent nous avons vu Hesychius investi, temporairement, il est vrai, du pouvoir métropolitain sur une

[1] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1900, t. XXIII, p. 270; 1904, t. XXVII, p. 3 sq.; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 14898; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 139. — [2] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 139. — [3] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 139, pour la discussion des premières lettres de la seconde ligne. — [4] Fr. Bulić, *La capsella reliquiaria plumbea trovata nella confessione della basilica cimiteriale di Manastirine nell' anno 1904*, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1904, t. XXVII, p. 3-13. — [5] 3 mètres au-dessous du niveau du sol. — [6] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 140. — [7] Voir *Dictionn.*, t. II, au mot BRANDEA; t. III, au mot CAPSA. — [8] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1904, t. XXVII, p. 5; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 140. — [9] *Anal. boll.*, 1899, t. XVIII, p. 407-408; *Bull. di arch. e stor. dalm.*, t. XXIII, p. 290-291; *Anal. boll.*, 1904, t. XXIII, p. 9; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 14895; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 141. — [10] *Bulletino di archeologia e storia dalmata*, 1898, t. XXI, p. 44; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 141. — [11] Pour ces dates, cf. A. Amelli, *Spicilegium Cassinense*, Casini, 1888, t. I, p. CXIII, 466.

partie de l'Illyricum; mais le titre archiépiscopal fut supérieur à celui de métropolitain au moins jusqu'à la fin du VIe siècle et on ignore à quel moment Stephanus en aurait été pourvu. Il est vrai que cela ne prouve pas qu'il n'en ait pas été pourvu et de même qu'Hesychius, son prédécesseur, Stephanus aura pu obtenir un accroissement honorifique. Ce qui porterait à l'admettre, c'est qu'un de ses successeurs de la seconde moitié du VIe siècle, Natalis, reçoit lui aussi le titre d'archevêque dans la suscription d'une lettre à lui adressée par Grégoire le Grand (octobre 592) [1], bien que ce titre ne lui soit pas attribué dans quatre autres lettres du même pape (591-592), ce qui donnerait lieu de supposer que la suscription n'est pas à l'abri du soupçon à moins d'admettre que les évêques de Salone portèrent à des intervalles assez éloignés un titre honorifique qu'ils ne transmettaient pas à leur successeur.

Sous l'épiscopat de Stephanus, les relations entre Salone et Rome ne laissaient rien à désirer, il n'en fut pas toujours ainsi.

16° *Honorius.* — Successeur immédiat probable de Stephanus, que les catalogues font apparaître de 528 à 544; mais il vivait certainement encore en 546, puisque, en 550, le pape Vigile se plaint d'actes d'Honorius commis quatre ans plus tôt [2]. Sous cet épiscopat se placeraient les deux importants conciles de Salone, de 530 et 532, dont la réalité n'est pas prouvée. Ce qui l'est plus, c'est l'incorrection reprochée par Vigile à l'évêque fauteur d'ordinations illicites.



3519. — Inscription de Maxime. D'après *Bullet. di archeol. e storia dalmata*, 1900, p. 292, fig. 2.

17° *Frontinus.* — A l'occasion de l'acquiescement du pape Vigile aux décrets du concile de Constantinople dans l'affaire des Trois-Chapitres, l'évêque de Salone se détacha de la communion apostolique et Justinien y répondit par un ordre d'exil, en 553, en Égypte.

18° *Natalis.* — Entre Frontinus et Natalis les catalogues donnent quatre noms invérifiables : Pierre, Probinus, Honorius, Damianus. La correspondance entre Grégoire le Grand et Natalis commence en 591, on le fait siéger de 580 à 593, il mourut certainement en 593. A cette date, les rapports entre l'Église de Rome et celle de Salone étaient encore difficiles. Depuis la disgrâce de Frontinus on ignore ce qu'avaient été ses successeurs et si le schisme s'était prolongé quelques années; en tous cas, vers 590, l'évêque de Salone ne méconnaissait plus l'autorité du pape, mais si la paix était faite elle n'était guère solide. Les lettres à lui adressées par Grégoire le Grand ne contiennent que des récriminations : négligence dans ses devoirs épiscopaux, oubli des règles ecclésiastiques, promotions sacerdotales illicites, à tel point que le pape laisse percer le projet de retirer le *pallium*. Natalis finit par donner satisfaction et peut-être ce titre d'archevêque lu sur la suscription de la dernière lettre du pape à l'évêque est-il le gage de la paix survenue, on en peut cependant douter [3].

19° *Maximus.* — Successeur immédiat de Natalis. Avec lui le conflit recommença plus aigu entre Rome et Salone. Les lettres de saint Grégoire montrent bien que les relations devinrent à un moment aussi mauvaises que possible et que Maxime, renouvelant les jours de Frontinus, fut en révolte ouverte contre le pape. Celui-ci contestait l'élection même de Maxime obtenue par l'intrigue et la violence, et il défendit qu'on l'ordonnât; mais l'évêque se sentait soutenu par l'empereur et il ne tint aucun compte des interdictions du pape; derechef, il y eut presque une véritable rupture et, après l'époque troublée de l'hérésie arienne et celle du schisme des Trois-Chapitres, ce fut alors la pire période de l'histoire des rapports entre le siège de Salone et la papauté. Mais la réconciliation eut encore lieu une dernière fois : Grégoire cita Maxime à comparaître à Rome, Maxime refusa d'abord d'obéir, mais il finit par s'y résoudre, peu disposé du reste en apparence à se soumettre, comptant vraisemblablement sur l'appui de l'empereur Maurice, qui commandait qu'il fût reçu à Rome avec les honneurs dus à sa dignité; après diverses vicissitudes, et entre autres l'exclusion de Maxime de la communion romaine, Grégoire confia le jugement de l'affaire aux évêques de Milan et de Ravenne, ces deux grandes métropoles qui exerçaient comme une part de l'autorité suprême dans les régions transpadane et adriatique, et finalement Maxime se décida à une pleine et entière soumission !

« L'état de choses étant redevenu normal, le pape s'empressa de témoigner qu'il entendait voir reprendre les bonnes relations qui avaient existé autrefois entre l'Église romaine et la métropole dalmate, et il envoya le *pallium* à l'évêque, aussi prêt, dit-il, à maintenir les privilèges acquis qu'à empêcher les usurpations. On ne voit pas qu'il lui ait accordé davantage, puisqu'il continua dans ses lettres à ne donner à Maxime d'autre titre que celui d'*episcopus*. Mais peut-être consentit-il à lui laisser prendre lui-même celui d'*archiepiscopus* ou cette qualification fut-elle reconnue à Maxime, explicitement ou tacitement après la mort de Grégoire survenue en 604. En tous cas, dans un document dont il n'est pas possible de contester l'intégrité, une inscription sépulcrale, qui peut être contemporaine du conflit entre Maxime et Grégoire, mais dont on ne pourrait pourtant trop abaisser la date, le nom de Maxime figure suivi du titre d'archevêque. Cette épitaphe a

[1] *Epist.*, l. III, VIII; mais dans l, XIX, XX et II, XX, XXI, qui sont de 591 et 592, le même personnage ne reçoit que le titre d'évêque. — [2] Jaffé-Ewald, *Reg. pont. roman.*, n. 927; *P. L.*, t. LXIX, col. 16.— [3] *Epist.*, l. III, n. VIII; en tous cas, le titre, s'il fut accordé, était personnel, puisque Maxime, successeur de Natalis, est désigné sous le titre d'évêque. Quant à Honoratus, que les catalogues intercalent entre Natalis et Maxime, il fut archidiacre de Salone sous ces deux évêques, reçut une lettre du pape Grégoire qui parle de lui dans plusieurs autres, mais ne fut jamais évêque.

été gravée sur un sarcophage qu'on a trouvé à Spalato (fig. 3519) [1] :

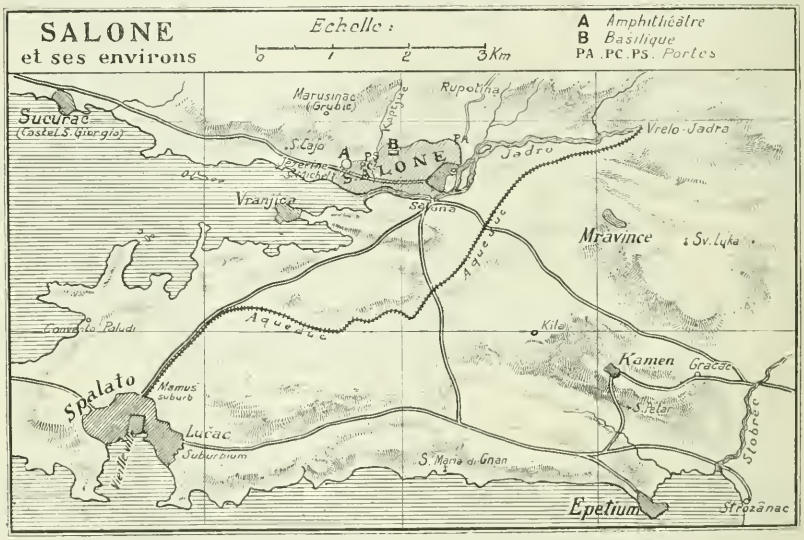
+ ΔS VITA MAX⊕SIMO ARCEPSC +

La forme des lettres et la teneur de l'inscription où une date locale, l'épiscopat de l'archevêque Maxime, remplace la date consulaire, indiquent une époque très basse; c'est pourquoi mieux vaut regarder cette inscription comme des débuts du VIIe que comme de la fin du VIe siècle. Maxime vivait encore en 602 [2]. »

XVII. SALONE. — « Au nord de Spalato (fig. 3520), entre la longue île de Bua et la côte, l'Adriatique creuse dans les terres un golfe profond encerclé de montagnes, petite mer intérieure, souriante et paisible, où parfois le vent d'est déchaîne de brèves et soudaines tempêtes. C'est un des coins les plus charmants du littoral dalmate [3]. » A l'ouest on voit la petite ville de Traù, à l'est, dans la brèche qui sépare les falaises du Kozjak des cimes du Mosor, on aperçoit la vieille forteresse de Clissa. Sur les pentes qui descendent vers la plaine, le long de la vallée du Jader, « des ruines éparses trouent le sol de leurs masses sombres, débris d'édifices aux lignes irrégulières et grises, vieilles murailles dorées par le temps, blanches colonnes se découpant en hautes silhouettes sur le ciel, restes de ce qui fut Salone [4]. »

Ces ruines exploitées comme une carrière par les populations d'alentour, fournirent la plus grande partie des matériaux qui ont servi à construire Spalato, Traù et les villages de la côte. « Les Vénitiens, gens pratiques, non contents de détruire méthodiquement tout ce qui, dans les édifices demeurés debout, pouvait fournir un point d'appui aux attaques des Turcs, maîtres de Clissa — ainsi disparut, en 1647, ce qui subsistait des remparts de Salone — mirent le reste en exploitation réglée, accordant par contrat, en échange de services rendus à la république, le droit d'extraire des ruines les marbres, chapiteaux et colonnes, et Venise elle-même s'embellit des dépouilles de la cité morte. Vers la fin du XVIIIe siècle, il ne restait plus rien des arcades et des voûtes, des belles colonnes dressées sur leurs bases, du théâtre encore intact que signalaient les voyageurs du XVIe siècle : du sol mis tout entier en culture émergeaient seuls quelques débris épars, quelques pans de murs délabrés [5]. »

Quelques tentatives d'exploration succédèrent à l'exploitation, mais conduites sans méthode elles demeurèrent presque sans résultats. En 1875 seulement, une subvention fut attribuée aux fouilles, un plan leur fut tracé et une méthode scientifique appli-



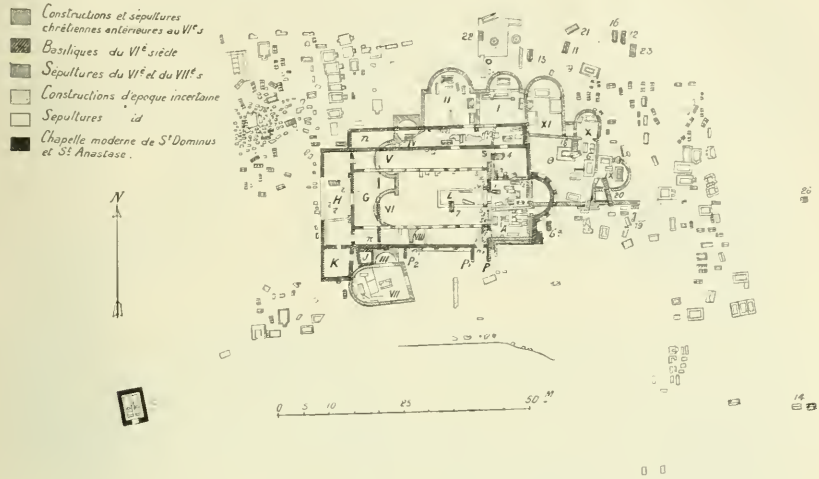
3520. — Salone et ses environs. D'après *Corp. inscript. latinar.*, t. III, suppl., part. 2, pl. VI.

quée. Depuis 1885, Salone a trouvé un archéologue amoureux de ses ruines, instruit de leurs vicissitudes, et assez habile pour en retrouver l'histoire en même temps qu'assez consciencieux pour la vouloir sincère et assez averti pour en élaguer sans pitié les végétations légendaires, c'est Mgr F. Bulić. Son activité s'est portée sur le champ entier de la *Colonia Martia Julia Salonæ*, résidence opulente de légats et de procurateurs, abri d'une population nombreuse et patrie de Dioclétien (voir ce mot), mais nous ne nous occuperons ici que de Salone chrétienne, c'est-à-dire de ses édifices religieux et de ses cimetières. On a déjà vu par la série des pierres transcrites dans les pages précédentes, l'importance historique des inscriptions retrouvées dans ces cimetières pour l'établissement définitif du catalogue épiscopal de Salone.

« Au bord des routes qui menaient à l'antique Salone

[1] Lanza, *Lapidi Salonitane inedite*, 2e édit., p. 27; *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1900, t. XXIII, p. 292; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 13131; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 153. — [2] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 152-154. Après Maxime, les catalogues utilisés par Gams donnent deux noms : Frontinus, 620, et Théodore qui aurait vu la ruine de Salone en 639; ces noms ne peuvent être contrôlés. — [3] Ch. Diehl, *En Méditerranée*, in-12, Paris, 1901, p. 32. — [4] *Ibid.*, p. 33. — [5] *Ibid.*, p. 35.

étaient rangées, selon l'usage commun des anciens, de longues files de tombeaux. Les fouilles ont mis au jour un grand nombre de ces sépultures, en particulier, non loin de la porte par où passait le chemin de Traù, une belle série de seize sarcophages, pour la plupart demeurés presque intacts. Beaucoup de ces monuments funéraires sont d'origine païenne : deux groupes pourtant, de beaucoup les plus importants, se rattachent à l'histoire des premiers temps du christianisme : ce sont les deux nécropoles qu'on appelle, d'après le nom moderne de l'emplacement où elles furent découvertes, les cimetières de Marusinac et de Manastirine [1]. »



3521. — Cimetière et basilique de Manastirine.
D'après Zeiller, *Origines chrétiennes de la Dalmatie*, 1906, pl. II.

A B. Restes de maçonnerie au-dessus de la Confession.
G Narthex intérieur.

H Narthex extérieur.
J Vasque K, Vestibule.
L Schola cantorum.
O Chambre funéraire (des Ulpii ?) IIe siècle.
nn' Nef latérale.

π Porte de communication.
π^1 π^3 Portes de communication.
P P^1P^2 Restes de murs.

S Chapelle moderne des saints Domnio et Anastase.
s s^1 s^2 s^3 s^4 s^5 s^6 Septum.
ς Épitaphe bilingue.

$ς^1$ Épitaphe de Photiné.
t t^1t^2 Tombes basses (de Septimius, Victorieus et Hermogenes).
x x^1 Arc triomphal.

II Memoria du Comitiaeus.
III Memoria de Sympberius.
IV Memoria du Comes Augusti.

1 Tombe de Quintia C....
2 Tombe du Comitiaeus.
3 Tombe de Primus, neveu de Domnio.
4 Tombes de Primus, de Gaianus et d'Eugraphus.
5 Tombe du Comes Augusti.
6 Tombe de Benigna.

6a Tombe d'Antonius Taurus.
7 Tombe dans la Schola.
8 Tombe de Victorius.
9 Tombe de Domnica, devant la memoria II.

10 Tombe de Constantius et Honoria, dans la memoria II.
11 Tombe de Flavius Thalassius.
12 Tombe de Flavia Thalassia.
13 Tombe d'Aurelia, apaméenne.
14 Tombe de Julia Aurelia Hilara.
15 Tombe de Flavius Theodotus.
16 Tombe de l'année 443.
17 Tombe probable de l'inscr. : *Arceli aaa medianus martyres.*
18 Tombe de Saturninus.
19 Tombe de Sabbatia.

20 Tombe de l'abbesse Jeanne.
21 Tombe d'André.
22 Tombe des Syriens Sartur et Palumba.
23 Tombe d'Ursus.
24 Tombe de Thomas.
25 Tombe de Marcella.
26 Tombe de Mondus puer Salonitanæ ecclesiæ.

XVIII Manastirine. — Le cimetière de ce nom [2] est situé à une centaine de mètres au nord de l'en-

[1] Ch. Diehl, *En Méditerranée*, in-12, Paris, 1901, p. 43. — [2] Manastirine veut dire « le vieux monastère ».

ceinte construite au commencement du ve siècle. Son étendue totale ne peut qu'être présumée, elle n'était pas inférieure à 5 400 mètres carrés (fig. 3521) [1].

A l'endroit où est Manastirine, il y avait, au IIe siècle, un grand domaine rural appartenant à L. Ulpius. Dans les couches inférieures du terrain, on a retrouvé les restes de bâtiments d'exploitation, en particulier les débris d'un pressoir pour la fabrication du vin ou de l'huile. L. Ulpius avait fait construire sur sa propriété la chambre funéraire dans laquelle il comptait reposer à jamais, édifice pavé de marbre et orné de peintures à la voûte et aux parois dont les traces sont encore visibles. Le personnage était-il chrétien ? Nous avons déjà abordé la question et exposé les opinions en sens contraire et montré que ces constructions et les débris épigraphiques qu'on a pu y relever ne suffisent pas à démontrer l'existence d'un cimetière chrétien à Salone au IIe siècle. Au siècle suivant, vers la fin de la deuxième moitié, on est au contraire fondé à croire que le cimetière existait. Là furent inhumés la plupart des martyrs connus de la persécution dioclétienne : Domnio, Asterius, Septimius, Victoricus, Hermogenes, Gaianus, Antiochianus, Paulinianus, Telius et Venarcius auxquels il faudrait peut-être en ajouter d'autres sur lesquels nous sommes imparfaitement renseignés.

Comment se fit la prise de possession du domaine rural par la communauté chrétienne ? Nous l'ignorons, mais il ne semble pas aventureux de supposer qu'on ne procéda pas à Salone d'une façon très différente de celle qu'on employait ailleurs. Les propriétaires convertis au christianisme admirent leurs coreligionnaires à partager leur sépulture de famille qui, agrandie progressivement, devint le cimetière de la communauté. Lorsque des martyrs y eurent été enterrés et que la paix fut rendue à l'Église, il est certain que les glorieux restes ne furent pas négligés, mais on peut se demander si chacun d'eux fut honoré d'un monument distinct ou si quelques édifices disséminés ou même un seul suffirent à commémorer les martyrs ? On ne sait. Ce qui est certain c'est que, dans la basilique élevée plus tard au centre du cimetière, une *confessio* reçut les corps des martyrs et ce qui a été retrouvé au-dessus de cette *confessio* prouve l'existence de constructions impossibles à rattacher à l'œuvre de la basilique, au-dessus du pavement de laquelle elles faisaient une légère saillie. Ces vestiges pourraient donc être regardés comme les restes d'un oratoire primitif élevé en l'honneur des martyrs Domnio et Venance, oratoire englobé dans la basilique bâtie à une date postérieure.

Cette situation centrale paraît bien être celle où furent inhumés les martyrs, puis, la persécution finie, les évêques de Salone pendant un siècle environ : Primus, Gaianus, Eugraphus le chorévêque, Sympherius probablement, et peut-être Maxime et même pour Hesychius. Quant à Leontius, il ne mourut peut-être pas à Salone et son orthodoxie branlante a pu, en tous cas, lui faire interdire l'honneur d'être réuni à ses prédécesseurs.

Mais avant de nous occuper des tombes, il faut rappeler cette inscription, de la fin du IIIe siècle environ, qui semble appartenir à un mémorial, une statue peut-être, élevée par Ulpius Asclepius à sa patronne Octavie, épouse d'Antoine Sabinien, en reconnaissance des bienfaits.

OCTAVIAE CARAE DOMIN(*ae*)
ET TECVSAE RARISSIMAE SVMM(*ae*)
SANCTIM(*oniae*) ET BENIGNITATIS FEMIN(*ae*)
CONIVGI (*Ant*)ONI SABINIANI VET(*erani*)
EX CORNIC(*ulario*) CONS(*ulari*) LEG(*ionis*) I ADI(*utricis*) SIGNO
SCAMMATI EQ(*uitum*) R(*omanorum*) CVM QVO CONCO(*r*)DITER VIXIT ANN(*os*) XXX·OB MERITA
VLPIVS AS CLEPIVS CON (*frater in*) ✻ P(*os uit*) [2]

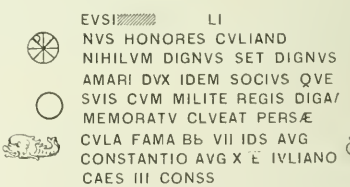
Revenons aux sépultures.

Un tel ramas de tombes les unes saintes, les autres respectées, ne pouvait manquer d'attirer les fidèles désireux d'avoir leur sépulture en si bonne compagnie. Voir *Dictionn.*, t. I, au mot Ad Sanctos. Ceux qui en eurent la permission ou les moyens vinrent se presser à l'entour de ce noyau vénéré, et bientôt s'éleva un semis de petits monuments, chapelles en forme d'absides ou de réductions de basiliques dont on a pu compter jusqu'à onze qui font comme une ceinture, de l'est au sud-ouest, en passant par le nord et l'ouest autour du mausolée primitif.

Deux seulement ont pu être restituées à leurs propriétaires. La première reçut un anonyme exerçant la profession de *comitiacus* comme nous l'apprend son épitaphe [3] :

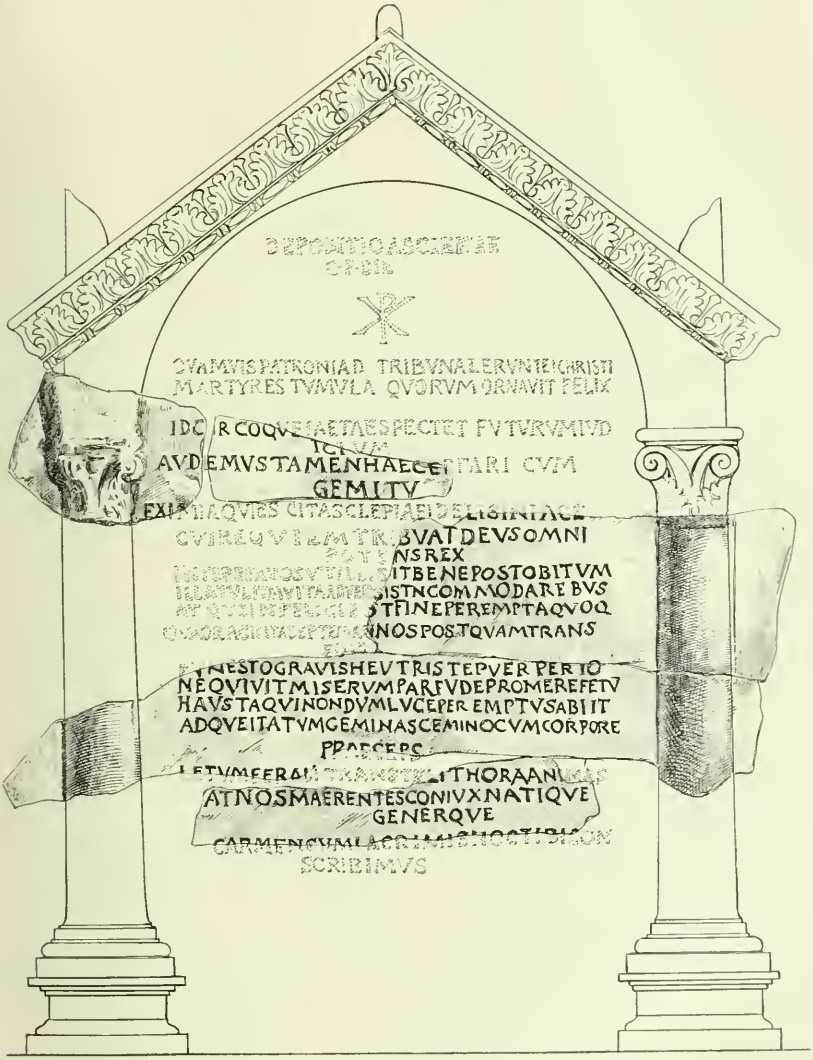
depo]SITIO BE[*at*]I V(*iri*) D(*evoti*) COMITIACI D.

La seconde reçut un *comes Augusti*, appelé peut-être Eusèbe, et mort en 360 [4].


EVSI LI
NVS HONORES CVLIAND
NIHILVM DIGNVS SET DIGNVS
AMARI DVX IDEM SOCIVS QVE
SVIS CVM MILITE REGIS DIGA/
MEMORATV CLVEAT PERSÆ
CVLA FAMA BB VII IDS AVG
CONSTANTIO AVG X E IVLIANO
CAES III CONSS

...habuit si mi ?]nus honores
Cul(p)and[i] ? nihilum dignus, sed dignus amari,

[1] « L'impression est déconcertante et confuse. Des murs à hauteur d'appui courent sur la terre, se coupant et s'entrecroisant en lignes compliquées, dominés de place en place par quelques colonnes redressées sur leurs bases ; des linéaments indécis d'édifices apparaissent, dont les plans semblent se pénétrer et se confondre ; dans l'intérieur des constructions, sous le niveau du pavé antique, des tombes entr'ouvertes bâillent au soleil, de grands sarcophages de pierre gisent sur le sol ; et tout à l'entour, dans le vaste espace qui environne les restes des bâtiments, les tombes encore se creusent, parfois recouvertes d'un lourd couvercle de pierre, des chambres sépulcrales montrent leurs voûtes à demi écroulées, et d'autres sarcophages s'entassent, enterrés à des profondeurs diverses, les uns mutilés, violés, presque mis en pièces, d'autres à peu près intacts sous leur lourd couvercle triangulaire, portant sur la face antérieure de longues inscriptions. L'œil se perd parmi ces centaines de tombeaux. » Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 43-44. — [2] Hoghelich, ms. n. 88 ; Domaszewski, dans *Epigr. Mittheilungen*, t. XII, p. 37 ; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 8752 ; L. Jeliè, *I monumenti scritti e figurati dei martiri Salonitani del cimitero della « Lex sancta christiana »*, dans *Ephemeris Salonitana*, 1891, p. 31. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 14662. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 506 ; Mommsen, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1884, t. VII, p. 112 ; De Rossi, dans même revue, 1885, t. VIII, p. 172 ; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 121-122 ; c'est quelque personnage de l'entourage de l'empereur et d'un rang très élevé ; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9504.



3522. — Tombe d'Asclepia à Salone. D'après *Romische Quartalschrift*, 1891, t. v, pl. 1.

Dux idem sociusque sui cum milite regis,
Digna memoratu clueat per sæcula fama.
Dep(ositus) die VII *idus Aug(ustas) Constantio Aug(usto) X et Juliano Cæsare III consulibus.*

Ces deux édicules ont la forme de véritables petites basiliques et, lorsque, au VIe siècle, on construisit la grande basilique de Manastirine, on les mit en communication avec elle par une sorte de nef latérale supplémentaire.

Ce que nous avons vu maintes fois déjà, aux Aliscamps, à Julia Concordia, se produisit également à Salone, les sépultures envahirent tout l'espace libre autour de la tombe centrale des martyrs, et ne respectèrent rien dans les chapelles entourant le *martyrium*. Les tombes se pressent, s'accumulent et nous laissent lire des noms portés par des gens de qualité : *Valeria Hermogenia*, la matrone *Benigna, honesta femina* mariée à *Flavius Marcianus Memorialis*, le fonctionnaire militaire *ducenarius Antonius Taurus*, et l'*advocatus Victoricus*. Dans le désordre où nous sont parvenus les lieux et les textes il est impossible de dire si les environs des tombes saintes furent accessibles aux petites gens, aux pauvres hors d'état de payer cher un emplacement, mais, à partir d'une certaine époque, eux aussi donnent l'assaut aux tombes saintes et leurs chétives sépultures sont reconnaissables à leur couverture en tuiles.

A l'entrée d'une des deux chapelles en forme de basilique qui s'élevaient à une dizaine de mètres plus au nord on a dégagé un sarcophage décoré du bon pasteur et un autre d'origine païenne, mais employé ensuite par les chrétiens malgré sa représentation d'Hippolyte et de Phèdre; ces sarcophages sont malheureusement anépigraphes. A l'entrée de l'autre chapelle une épitaphe d'enfant [1] :

depoSETIO INFANTIS
domNICAE VIIIꝗKALED
OCTOBRES QVAE A SIRMI
O SALONAS ADDVCTA EST

Depositio infantis Domnicæ VIII *kalendas octobres, quæ a Sirmio Salonas adducta est.*

A l'intérieur, le sarcophage d'un proconsul d'Afrique, nommé Constantin, et de sa femme, en 375 [2] :

DEPOSITVS CONSTANT
IVS VC·EX PROCONSVL
E AFRICAE DIE PRID NO
N IVL POST CONS·DN GRA
5 TIANI AVG·III·ET E
QVITI VC

L'épitaphe de sa femme Honoria offre plus d'intérêt dans ses formules [3] :

CONSTANTI CONIVX PARVORVM
MATER HONORIA DVLCIBVS
EXIMIE CARISSIMA SEMPER ET VNA
CONPLES TER DENOS QVAE VITAM
5 VIXERIT ANNOS MARTIRIBVS
ADSCITA CLVET·CVL PARVVLACON
TRA RAPTA PRIVS PRAESTAT TVMV
LI CONSORTIA DVLCIS
DEPOSITA VII KAL APRILES

Dans les chapelles plus éloignées et situées a l'ouest par rapport à la construction centrale, on a relevé l'épitaphe de Spurius Maximianus, chef du municipe [4] :

SP MAXI ☧ MIA
V P· PRIN· COL· M N
VI · VO · SIBI · ET · CO
N IV · GI · SVE · DVL · CIS
5 S · IME · PO · SVIT · QVI ·
VIC · SIT · AN · NIS LXV
DE·PO·TV·S·DIE·III·NONAS·FEB·

Spurius Maximianus, vir perfectissimus, princeps coloniæ, (monumentum ?) vivo sibi et conjugi suæ dulcissime posuit, qui vixit annis 65, depositus die III nonas februarias.

Par delà la rangée des *memoriæ* les tombes gagnent sans cesse. Au delà de celles du nord, on rencontre un ancien corniculaire Fl. Thalassius [5], mort en 414, et sa tante Flavia Thalassia, morte en 378 [6] après trente-deux années de mariage. A quelque distance à l'ouest, une orientale Αὐρηλία, native d'Apamée de Syrie, morte en 372 [7]. Plus loin encore, à 70 mètres de l'emplacement futur de la confession, fut trouvé un sarcophage dont le caractère chrétien est aujourd'hui bien établi, puisqu'on reconnaît sur les bas-reliefs des acrotères le symbole du bon pasteur [8].

C'est encore au IVe siècle, je crois, qu'il faut rapporter un éloge funéraire trouvé en 1884 (fig. 3522) [9] :

IDCIRCOQVE
ICI
AVDEMVS TAMEN HAEC E
GEMITV
EX IV *fide*]LIS IN PACE
cui placidam requiem tri]BVAT DEVS OMNI
pote]NS REX
s]IT BENE POST OBITVM
illa tulit multa adversi]S INCOMMODA REBVS
atque infelici e]ST FINE PEREMPTA QVOQ
a]NNOS POSTQVAM TRANS
egit]
*fu*NESTO GRAVIS HEVTRISTE PVERPERIO
NEQVIVIT MISERVM PARTV DEPROMERE FETV
HAVSTA QVI NONDVM LVCE *p*EREMPTVS ABIIT
ADQVE ITA TVM GEMINAS GEMINO CVM CORPORE
PRAECEPS
LETVM FERALI [*transla*]LIT HORA AN*mus*
AT NOS MAERENTES CONIVX NATIQVE
GENERQVE
CAMEN CVM L*a*CRIMIS HOC TIBI *condidimus*

Enfin, à une aussi grande distance vers le sud-ouest, au delà de l'endroit occupé aujourd'hui par la chapelle moderne des saints Domnio et Anastase, construite au-dessus de chambres funéraires anciennes, on trouva en 1873 une grande *arca* [10].

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9576. — [2] *Ibid.*, n. 950, avec la discussion relative à l'identification du personnage. — [3] *Ibid.*, n. 9506. — [4] *Ibid.*, n. 9510. — [5] *Ibid.*, n. 513 : *Depositio Fl. Thalassi ex cor* | *niculario die X k. l. ian) nar* || *post. cons. Laei vc.* — [6] *Corp. inscr. lat.*, n. 9507 : *Fl(avius, Terentius Fl(avius) Ta[l]assiæ ob meritis et fide[l]itatem* || *totiusque sanctitatem arcam posui contugi* || *carissimæ et sibi, quam a parentibus ipsius suscepi* || *annos 18, q[u]i atque inlibatæ mecum vixit annos* || *32. Tradita sepulturæ die nonarum septembres d(ominis) n(ostris)* | *Valente VI et Va[l]entiniano iterum Aug(ustis) cons(ulibus).* || *Si quis vero sup[e]r duo cor*|*p*|*ora nos[t]ra aliut* || *corpus voluerit ordinare, dabit fisci viribus* || *argenti pondo quindecim.* — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9505. — [8] Kirsch, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1898, t. XXI, p. 231 sq. — [9] De Rossi, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1884, t. VII, p. 52-53, p. 149; 1886, t. VIII, p. 186; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9632; C. M. Kaufmann, *Die sepulcrale Jenseitsdenkmäler*, p. 157-158; Bücheler, *Anthologia epigrammatum*, Lipsiæ, 1895, n. 1438 *b*; Jelić, dans *Romische Quartalschrift*, 1891, t. V, p. 113, p. 297 sq. — [10] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9508.

C'est encore au IVe siècle, qu'appartient l'inscription suivante :

SI QIS SVPER HVNC CORPVS ALIVM
CORPVS PONERE VOLVERET IN
FERET ECLESIAE ARGENTI P×
FL THEODOTVS CVRATOR· REIP
5 PEREGRINVM FILIVM IN LEGE
SANCTA CHRISTIANA COLLO
CABI EVM·DEPOSTIO
DOMNIONIS·DIE·III·KAL·DE
ENBRIS CON ANTONIO

Si quis super hunc corpus alium corpus ponere voluerit, inferet ecclesiæ argenti pondus decem; Flavius Theodotus curator reipublicæ peregrinum filium in lege sancta christiana collocabi eum; depos(i)tio Domnionis die III *kalendas decembris, cons. Antonio.*

Le défunt était fils du *curator republicæ*, étranger à la ville dont il contrôlait l'administration et, pour cette raison, qualifié *peregrinus*. De plus, nous apprenons le vocable officiel du cimetière de Manastirine, à la fin du IVe siècle, en 382. On le désignait sous le nom de *Cœmeterium legis sanctæ christianæ*.

A partir de la seconde moitié du Ve siècle les inscriptions y sont beaucoup moins nombreuses. C'est qu'à cette époque les invasions et les violences se succèdent infatigablement. En 425, les environs de Salone ne sont pas ménagés par les troupes de Théodose II; puis surviennent les Goths suivis des Huns, des Suèves en attendant la conquête du pays par les Hérules et, pour achever, celle des Ostrogoths. Les villes offrent un refuge aux populations affolées et les campagnes désertes provoquent la fureur des barbares qui vengent sur les pierres inanimées leur déconvenue. Des corps saints ont pu être emportés et mis à l'abri dans la basilique urbaine de Salone, sauf à être rapportés au cimetière quand l'accalmie fut ou parut assurée, mais les tombes, les oratoires, les épitaphes furent maltraités, renversés, détruits et un grand nombre dut, dès lors, disparaître. Celles qui datent de cette période troublée ne compensent ni par le nombre ni par l'importance celles qui nous manquent [1]. En 437, nous trouvons dans la partie orientale du cimetière l'épitaphe suivante [2] :

IC REQVEICSIT IN PACE P
ADIVVA OFFICII INL·PO VIXIT
SIT RAVENNE DIE XIII KAL·S
TVS DIE ID·OCTOB·AETIO E
TO VV CC·CONS·IND

[h]ic requiescit in pace P... [sub]adiuva officii inl(ustris) p(ræfecturæ) q(ui) vix[it annos... decess]sit-Ravenn(a)e die XIII *kal. s[ept. deposi]tus die id. octob. Aetio (pour Aetio II) e[t Sigisvult]o vv. cc. cons. in(dictione)* [*VI*].

La première inscription datée du VIe siècle recueillie dans le cimetière remonte à l'année 511 [3]. Nous voyons par un fragment que la dévotion restait aussi vive que par le passé pour l'obtention d'une tombe dans le voisinage des martyrs [4] :

ARCELLAM
MIHI CONDEDI·AD MEDIANVS
MARTYRES

Notons ce mot *arcella, arca*, qui va devenir fréquent dans l'épigraphe salonitaine [5].

† ARCA SABBATIAE

lit-on sur un couvercle de sarcophage, et sur un autre [6] :

† ARCA SATVRNIN
O MILITI SALONITANO

et encore [7] :

ARCA MESSORI CVM CON
IVGE SVA SEVENVDA

C'est surtout vers le nord et le nord-ouest que le cimetière s'étendit. Nous trouvons alors cette très curieuse épitaphe [8] :

sur le couvercle :

DEPOSITIO VRSI DIE XI KAL NOVEMBRIS INDIC XV

sur le sarcophage :

VRSI TVMVLVM CERNIS QVICVMQ VIATOR
QVEM VVEAEM RAPVIT SORS VITIMA TERLEGE QSO
QVI VIXIT QVINQVAGINTA IN ANNIS > HEV MSERA AL
EXANDRIN GEMIT DECEPTA MARITO·QVI EST PVTITA DVL
5 CEM CONIVGEM VIGINTI ET SEX ANNOS·ET NEMO REVENTOS
ALIOS MONE VITA BREBIS EST·CVNCTIS FILA PARANT ET PARC
E NEC PARCETVR VLLIS·HVNC ILLI DISMISIT DVO ANXIA NATOS
CONDICIO TALIS OMNEM CONFLECTITVR VRBEM > SED MRITV
M ET BINE FACTA ADIVIAN LABORQ FIDESQ > HAECNE LIBERTVM
10 DOMINIS FECERE PROBATVM·HECNE DEFENDVNT SENPER SOCIANT
Q BEATIS SI PAR ESSE BELIS SEMILEM MIHI SVSCIPE CVRAN

Ursi tum(u)lum cernis quicunq(ue) viator, ‖ *quem [i]uve[n]em rapuit sors u[l]tima, [p]erlege q(uæ)so,* ‖ *qui vixit quinquaginta in annis, heu m(i)sera Al* ‖ *exandria gemit decepta marito, qui est p[o]tita dul* ‖ *cem coniugem viginti et sex annos, et nemo reventos* (?) ‖ *alios mone: vita bre[v]is est; cunctis fila parant · et · Parc* ‖ *(a)e nec parc(i)tur ullis.* [?*n*]*une illi dismisit duo(s) anxia natos;* ‖ *condicio talis omnem co[mp]lectitur [o]rbem. sed m(e)ritu* ‖ *m et b[e]nefacta adiu[l]an(t) labor(ue) fides-q(ue) hæcne libertum* ‖ *dominis fecere probatum ? h(a)ecne defendunt se[n]per sociant* ‖ *q(ue) beatis ? si pa[r] esse [v]elis, s[i]milem mihi suscipe cura[m].*

Rappelons encore le sarcophage d'*Andreas* [9] et l'*arca* d'un Syrien [10] :

† ARCA SVRO SARTVRI ET PALVMBE †

puis dans la direction du nord-ouest un grand nombre de tombes recouvertes de tuiles jusqu'à une trentaine de mètres de la basilique [11].

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9520, 9521. — [2] *Ibid.*, n. 9518. — [3] *Ibid.*, n. 9525. — [4] *Ibid.*, n. 9546. — [5] *Ibid.*, n. 9612. — [6] *Ibid.*, n. 9537. — [7] *Ibid.*, n. 9603. — [8] *Ibid.* n. 9623. — [9] *Ibid.*, t. III, n. 9560. — [10] *Ibid.*, t. III, n. 9614. — [11] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 161.

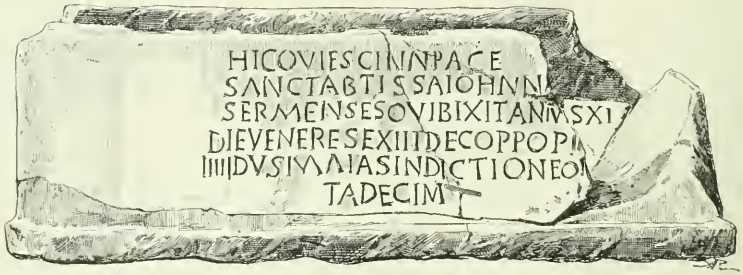
Le cimetière de Manastirine continua peut-être de se développer également vers l'est pendant le cours du VIe siècle; en tout cas à plus de cinquante mètres du centre, dans cette direction on a retrouvé un autre couvercle de sarcophage, portant une épitaphe de cette époque [1] :

† ARCA MONDO PVERO
SCAE ECCLES SAL

L'inscription la plus tardive est celle d'une abbesse originaire de Sirmium (fig. 3523) [2] :

HIC QVIESCIT IN PACE
SANCT ABTISSA IOHANNA
SERMENSES QVI BIXIT ANN
DIE VENERES EXIIT DE CORPORE
5 IIII IDVS MAIAS INDICTIONE QV
TA DECIMA

Hic quiescit in pace sancta abbatissa Johanna Sermensis, quæ vixit annis... die Veneris exiit de corpore IV idus maias indictione quinta decima.



3523. — Sarcophage de l'abbesse Jeanne. D'après *Bull. di archeolog. e storia dalmata*, 1906, t. XXIX, pl. XIII.

En combinant le chiffre de l'indiction avec la date du vendredi 12 mai, on voit que l'inscription peut se dater des années 327, 612, 657, 702, 747; il n'y a pas lieu de songer à 327, et si on s'en tient avant la destruction de Salone il faut adopter la date 612. Il est donc probable qu'il existait à cette époque un monastère près de la basilique cimétériale : le souvenir paraît s'en être conservé dans le vocable de Manastirine, dont l'étymologie est *monasterii ruinæ*.

Au milieu du cimetière une chapelle avait été élevée, probablement de très bonne heure sur le tombeau des divers martyrs, cette construction probablement assez modeste d'aspect disparut pour faire place à un édifice plus grand mais dont on peut croire, d'après la règle alors constante, que la *confessio* coïncida avec celle de l'oratoire primitif. La nouvelle basilique s'étendait sur 49 mètres de longueur et 21 de largeur, orientée de l'ouest à l'est; elle respecta les deux *basiliculæ* du nord — celle du *comitiacus* et celle du *comes Augusti* — ainsi que peut le faire présumer l'établissement d'une sorte de seconde nef latérale longeant le côté septentrional de la basilique et s'ouvrant sur celle-ci par deux portes et sur les *basiliculæ* par deux autres, de façon à les mettre en communication tous ensemble. Les autres *memoriæ* élevées au centre du cimetière ne furent sans doute pas l'objet de semblables ménagements; il est d'ailleurs probable que les barbares ne les avaient pas épargnées.

« Les fondations du nouvel édifice se superposèrent ainsi en plusieurs points aux ruines et aux sépultures préexistantes; le pavé en fut établi de manière à recouvrir les monuments plus anciens, sauf à la confession, où l'on conserva, semble-t-il, quelques restes de la chapelle primitive, qui firent saillie au-dessus du niveau de l'église. Du reste on utilisa pour bâtir celle-ci des matériaux provenant des *memoriæ* démolies ou des sarcophages mis en pièces. On a pu constater en outre, en examinant les murs de l'église, que, relativement peu de temps après son érection, elle subit, comme la basilique épiscopale, une restauration qui n'en altéra pas sensiblement les dispositions essentielles, mais amena une élévation du pavement, primitivement de marbre et refait alors avec des grandes dalles de pierre; chose extrêmement singulière, plusieurs des plaques de marbre portant les noms des martyrs enterrés dans la confession furent alors, à moins que ce ne soit dès l'édification de l'église, encastrés dans les murs de cette dernière [3]. Enfin, c'est seulement aussi de cette restauration que date le narthex, car ses murs ne faisaient pas corps avec ceux de la basilique, mais y étaient seulement appuyés; une inscription qui le décorait, et dont on dira quelques mots plus bas, prouve qu'il ne fut élevé qu'assez avant sous le règne de Justinien.

« En l'état définitif, le monument présentait donc d'abord ce narthex (H) à celui qui y entrait par la façade et de là on pénétrait par trois portes dans l'intérieur de l'église, partagée en trois nefs; mais on commençait par s'y trouver dans une sorte de second narthex intérieur (G), ouvrant largement sur la nef centrale, mais ne communiquant qu'avec une seule des deux nefs latérales, celle du sud, et encore par une très petite porte (π). Les trois nefs étaient séparées par deux rangées de huit colonnes supportant des arcades; la nef centrale était plus large que les latérales; toutes trois aboutissaient au *septum* (ss^1 s^2 s^3 s^4 s^5), mur percé d'une porte devant chacune et délimitant comme une nef transversale, ayant pour la longueur la largeur de la basilique; le *septum* était surmonté au-dessus de sa partie médiane de l'arc triomphal (xx); la porte du milieu était précédée de la *schola cantorum* (L) [4] dont on a retrouvé le soubassement tout entier. La basilique se terminait par une abside, située dans le prolongement de la nef centrale; elle était flanquée de contreforts; à l'intérieur on

[1] Zeiller, *op. cit.*, p. 161; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 13147. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9551. — [3] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1898, t. XXI, p. 107. — [4] Voir *Dictionn.*, t. III, col. 358, fig. 2474.

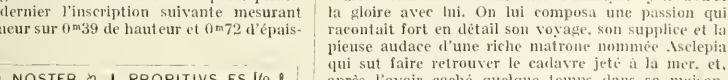
observe encore les soubassements de la chaire épiscopale et des sièges destinés au clergé, *subsellia* [1].

« Sous la nef transversale comprise entre le *septum* d'une part et le mur terminal et l'abside de l'autre, et dont le milieu au moins formait le *presbyterium*, se trouvait la *confessio* (A B). C'est là qu'étaient ensevelis la plupart des martyrs de Salone, les évêques Venance et Domnio, le prêtre Asterius, le diacre Septimius et ses compagnons, Victoricus et Hermogenes, les soldats Gaianus, Antiochianus, Paulinianus et Telius, peut-être Félix, plusieurs évêques des IVe et Ve siècles, Primus, Gaianus, Sympherius, Hesychius, probablement Honorius Ier, le chorévêque Eugraphe, et peut-être d'autres. Honorius y déposa aussi la *memoria sancti Petri* dont il a été question précédemment.

« Sur la nef latérale sud s'ouvraient deux portes (π^1 π^2) qui devaient être, à en juger par les restes des murs retrouvés en cet endroit (PP[1] P[2]), protégés par un petit porche recouvert de tuiles. Du même côté, à la hauteur du narthex intérieur, une vasque (J) recueillait l'eau du toit de la basilique; un vestibule (K) prolongeait encore au midi le narthex, avec lequel il communiquait par une porte, tandis qu'une autre donnait sur le bassin; on pourrait se demander s'il n'y avait pas là un petit baptistère; mais c'est peu probable, vu les dimensions trop réduites de ces annexes.

« Comment déterminer l'époque à laquelle remonte cet important édifice ? Le *terminus ante non quem* extrême pour sa construction est l'année 431; c'est la date que porte l'inscription du sarcophage de l'*advocatus Victoricus*, sarcophage que coupe le bord de la *schola cantorum*, et qui fut par conséquent placé en ce lieu avant la construction de la basilique. Mais les malheurs de la moitié du Ve siècle et l'abandon au moins partiel du cimetière de Manastirine, qui en fut l'effet, obligent à retarder cette érection jusqu'au début du siècle suivant. L'architecture diffère peu de celle de la basilique urbaine, qui est, elle, du Ve siècle; il y a cependant quelques différences, et une des particularités remarquables propres à l'église de Manastirine est l'emploi de contreforts autour de l'abside; on en retrouve quelques-uns le long du mur méridional entre les deux portes latérales; ceci est l'indice d'une basse époque. En outre, on a découvert dans l'abside différents fragments architectoniques, tels que croix sculptées, qui ne doivent pas être antérieurs au VIe siècle. Il paraît donc hors de doute que la basilique date seulement de cet âge.

« Il est même possible de préciser un peu davantage. Lors de la restauration qui ajouta à la basilique son narthex, on grava sur l'architrave de la porte principale de ce dernier l'inscription suivante mesurant 2m26 de longueur sur 0m39 de hauteur et 0m72 d'épaisseur [2] :



« Il paraît évident qu'au moment où elle fut gravée, la Dalmatie était redevenue province impériale; mais peut-être l'œuvre de la reconquête s'achevait-elle seulement alors, et la prière adressée à Dieu demande-t-elle d'abord un triomphe définitif pour les armes romaines, et ensuite le maintien d'une paix heureuse et glorieuse pour l'empire. La destruction du royaume goth fut un fait accompli, définitif en 555. L'inscription serait donc d'une date toute voisine de cette année-là; en tout cas elle ne doit pas être beaucoup plus ancienne que 550. Ainsi la restauration de la basilique de Manastirine eut lieu vers le milieu du VIe siècle et il convient sans doute d'en attribuer l'érection au premier quart.

« Quelques inscriptions funéraires retrouvées dans le dallage du narthex confirment indirectement que la basilique date du VIe siècle. Elles montrent en même temps que les ensevelissements ont repris alors à Manastirine, et d'autres, beaucoup plus nombreuses, venues à la lumière hors de la basilique, achèvent de prouver que l'usage du cimetière redevint alors très fréquent.

« Les inscriptions relevées dans le narthex de l'église sont au nombre de trois, l'une est grecque et une autre bilingue, fait où l'on pourrait voir un signe des progrès de l'influence orientale en Dalmatie à cette époque. Mais toutes celles qui proviennent du cimetière lui-même sont rédigées en latin. L'épitaphe bilingue (τ) est celle d'un personnage de haut rang, Theodorakis, fils du comte Euphrasios [3]. L'année n'est pas indiquée,

+ ενθαδε κατακιτε +
Θεοδωρακις υιος Ευφρασιου
κομητος ετελευτησεν +
μη Αυγουστω κθ ινδ ις

mais il y a la mention du mois et la date par l'indiction ; en outre la première et la cinquième ligne, début du grec et début du latin, sont précédées d'une croix, cette façon de dater et cette particularité paléographique sont à Salone une marque du VIe siècle. L'inscription grecque (τ^1) également datée par l'indiction est celle d'une femme nommée Photiné. Le texte latin est une inscription métrique mutilée où l'on n'a pu lire aucun nom propre [4], et il serait, à vrai dire, difficile de le dater par lui-même; c'est plutôt le lieu de sa découverte qui permet d'en déterminer l'âge [5] : »

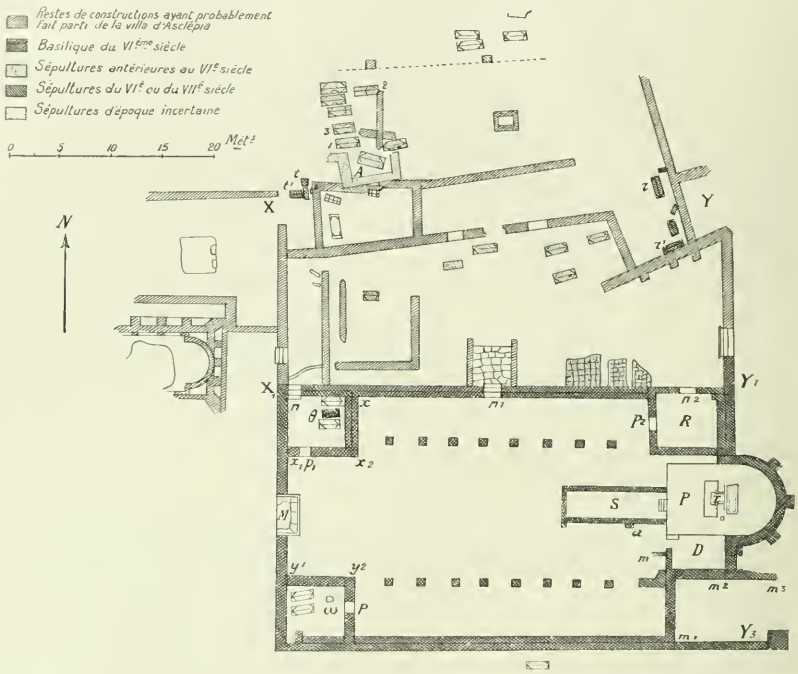
[*in lucem po*]STQVAM[*te fudit celsa v*]OLVNTAS
[*annos et vir*]IDES POSTQVAM DOCTRINA REPLE
[*heu lacrimat*]VS ABIS TVNG GAVDIA LARGA PARENTVM
[*spes laetas*]MESTO TECVM SVB PVLVERE CONDIS
5 [*omnipotensque*] DEVS QVI TE FORMAVIT ET AVFERT
[*clemens accipi*]AT SERVETQVE AD GAVDIA MEMBRVM

XIX. Marusinac. — Deux saints martyrs avaient captivé la dévotion de leurs concitoyens : Domnio et Anastase. Le premier était évêque de Salone, l'autre simple artisan venu d'Aquilée. Cependant ce pauvre foulon venu à Salone chercher le martyre l'y trouva et la gloire avec lui. On lui composa une passion qui racontait fort en détail son voyage, son supplice et la pieuse audace d'une riche matrone nommée Asclepia qui sut faire retrouver le cadavre jeté à la mer, et, après l'avoir caché quelque temps dans sa maison, l'ensevelit dans une basilique construite en l'honneur du martyr sur le territoire de Salone. Guidés par ces indices, divers amateurs d'antiquités complétèrent des inscriptions avec tant d'ingéniosité qu'ils fourni-

[1] *Bull. arch. di stor. dalm.*, 1902, t. XXV, pl. X; 1903, t. XXVI, p. 65.; Bulić, *Guida di Spalato e Salona*, p. 258; *Il cimitero antico cristiano di Marusinac*, dans *Ephemeris Salonitana*, 1891, p. 11, fig. 1-7. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9626; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 157. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9534. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. III, col. 9638. — [5] J. Zeiller *op. cit.*, p. 155-159. On trouvera dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1900, pl. XI, plan de l'area devant le narthex; 1900, t. XXII, plan du cimetière, pl. VII-VIII; cancels d'autel ou d'ambon, pl. VI.

rent la preuve qu'Anastase, enseveli dans le sarcophage orné du bon pasteur, fut inhumé au cimetière de Manastirine sur le fonds d'Asclepia. En réalité Anastase reposait au cimetière de Marusinac où fut retrouvée l'épitaphe d'un prêtre du VIe siècle qui se fit enterrer, dit-il, près du tombeau d'Anastase : *Anastasii servans reverenda limina sancti* [1], aussi est-ce avec toute vraisemblance et on peut dire avec pleine certitude que Mgr F. Bulić a revendiqué pour ce cimetière de Marusinac le titre de *Cœmeterium sancti Anastasii fullonis.*

Ce cimetière (fig. 3524) n'eut jamais la même importance que celui de Manastirine. Tout d'abord il était moins à proximité de Salone que l'autre, à 500 mètres environ au nord en partant de l'amphithéâtre qui marquait l'angle nord-ouest de l'enceinte de la ville. Les fouilles ont permis de reconnaître qu'il avait au moins une soixantaine de mètres au nord et une cinquantaine de l'est à l'ouest, mais probablement plus, puisque les fouilles ne sont pas terminées. Une fois



3524. — Cimetière et basilique de Marusinac. D'après Zeiller, *Origines chrétiennes de la Dalmatie*, pl. III.

A Cella memoria d'Anastase le foulon.
D Diakonikon.
M Porte d'entrée.
m Restes de murs.
$m^1y^2m^2m^3$ Substructions.
P Presbyterium.
p Porte communiquant avec la nef latérale.
p^1 Porte donnant sur la nef centrale. p^2 Porte communiquant avec la prothèse.
π Porte communiquant avec le cimetière.
π^1 Porte communiquant avec le cimetière. π^2 Porte communiquant avec le cimetière.
R Prothèse.
S Schola cantorum et ambon.
T Autel.
xx^1yy^1 Espace rectangulaire, ancien atrium de la villa d'Asclepia.
x^1y^1 Chambres rectangulaires (x, x^1, x^2 et y, y^1, y^2).
w Vasque.
$\tau\tau^1$ Tombes byzantines.
$\upsilon\upsilon^1\upsilon^2$ Tombes byzantines dont celle du prêtre Jean.

1 Inscription d'Agapitus, en 385.
3 Inscription d'Anianus.

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9527.

Anastase enterré dans le domaine d'Asclepia, quand et comment le terrain privé devint-il propriété ecclésiastique, nous ne savons. La première inscription datée qui y fut découverte nous reporte à l'année 385 [1]. Une autre seulement en 443. Dans l'intervalle on peut soupçonner un usage assez restreint puisqu'il a laissé si peu de traces, ou du moins les approches de la *cella* du martyr furent rigoureusement défendues; car il est remarquable que ces deux inscriptions datées désignent deux sarcophages trouvés dans le voisinage immédiat d'Anastase et dont l'un était occupé par un évêque Jean. Les autres inhumations ont été tenues à distance, mais ce sont, semble-t-il, des petites gens nullement qualifiées pour solliciter ou obtenir le privilège de l'inhumation dans le voisinage du saint.

En 459, on enterre proche du mausolée d'Anastase et de la tombe récente de l'évêque Jean, un personnage mal connu [2] :

ANIANIVS
ICIM·VIRI
oc]TOBRIS
[*patricis et ric*]IMIRI VV CCS

« On n'inhumait en effet, dans l'immédiat voisinage de la sépulture d'Anastase, que quelques privilégiés. La plupart des fidèles ensevelis au cimetière de Marusinac le furent dans un vaste espace grossièrement rectangulaire situé à quelque distance et qui avait été occupé auparavant par l'*atrium* de la *villa* de la matrone Asclepia. Entre autres fragments épigraphiques, on y a retrouvé deux fois l'indication des consulats de Paterius et Maximus, c'est-à-dire de l'année 443 [3]. »

Au VIe siècle, les inhumations eurent à s'accommoder de quelques modifications. La partie centrale de l'ancien *atrium* de la *villa* d'Asclepia fut nécessairement désertée après que celle-ci eut été recouverte d'un pavage nouveau. Elles se portèrent dans la direction du nord-est (τ à τ^1) où des tombes d'époque byzantine ont dû exister puisqu'on y a retrouvé quelques inscriptions de cet âge [4], notamment celle du prêtre Jean, *Anastasii servans reverenda limina sancti*, en 599, et près de l'abside de la basilique une épitaphe est ainsi conçue [5] :

DEPOSSIO VITALIONI
INNOCENTIS QVI VI
XIT ANNO VNO ET MEN
SIS QVATTVOR ET DIES X

Les ensevelissements se sont donc poursuivis à Marusinac jusqu'à la fin du VIe siècle au moins.

Le cimetière de Marusinac posséda lui aussi sa basilique, plus vaste que celle de Manastirine, mais de disposition analogue. Elle est orientée de l'ouest à l'est et mesure (hors œuvre) 46m80 de long (sans le narthex) sur 23m60 de large. La porte M donnait accès par le centre de la façade. De chaque côté de l'entrée, aux angles nord-ouest et sud-ouest se trouvaient deux chambres rectangulaires ($X^1 xx^2 x^1$ et $Y^2 yy^2 y^1$) où se firent des inhumations. Dans le rectangle méridional, la porte (p) donnait sur la nef latérale correspondante; la présence de la petite vasque (ω) reste inexpliquée : ses dimensions et le lieu où elle se trouve excluent l'hypothèse d'une destination baptismale. Tandis que la porte (p^1) donne sur la nef centrale la porte (π) donne sur le cimetière. Ces locaux ont dû servir de sacristies ou autrement; on peut supposer, mais sans en avoir la preuve, qu'ils s'élevaient de deux étages donnant ainsi à l'église deux tours flanquant la façade.

A l'intérieur de la basilique trois nefs dont une centrale et deux latérales séparées chacune de la première par une rangée de huit colonnes taillées pour cette destination, tandis que leurs chapiteaux provenaient d'autres édifices. Dans la nef latérale de gauche, la porte (π^2) s'ouvre sur le cimetière. Le fond de la basilique offrait une abside désaxée vers la gauche par rapport à la nef médiane. Cet édifice était épaulé par des contreforts et une grande partie des murs de l'édifice était double.

L'église entière et l'abside étaient ornées d'un pavement de mosaïques fort belles [6]; à l'entrée de l'abside se voyait l'autel dont on a retrouvé la table (T) au-dessus du sarcophage de saint Anastase [7] dont une *fenestella* permettait de s'approcher. Cette *confessio* était, suivant l'usage, surmontée d'un *ciborium* (voir ce mot) dont les colonnes décorées de pampres sculptés ont été représentées dans les fouilles [8]; elles offrent bien les caractères du VIe siècle. Non loin de là ont pu se trouver les eulogies de saint Ménas que signalait une inscription.

En avant de l'autel, sur un espace rectangulaire un peu relevé, le presbyterium (P), puis, dans le prolongement de la nef centrale, le diakonikon (D) et à l'extrémité de la nef latérale de gauche, une porte (p^2) conduit par quelques degrés dans la prothèse (R) qui a une sortie (π^2) sur le cimetière. La nef méridionale s'arrêtait à hauteur du *presbyterium*. Il est possible qu'il ait existé quelques constructions en avant du *diakonikon*, car on y voit des restes de murallies (m); de même on a retrouvé quelques substructions de murailles (m^1 Y^2 m^2 m^3) en dehors de l'église au delà de la nef latérale.

Devant le *presbyterium* s'allongeait sur 10m20 la *schola cantorum* (S) large de 3m60. Sur son mur sud on distingue encore une saillie qui marque vraisemblablement l'emplacement de l'ambon (α). Quelques degrés faisaient communiquer la *schola cantorum* avec le *presbyterium*.

On a inhumé dans la basilique de Marusinac comme dans celle de Manastirine. Nous avons vu que l'évêque Justin y eut sa tombe proche de la confession, d'autres tombes sous les tours de la façade, sarcophages dont un seul porte une inscription du Ve siècle [9] :

DEP BONI M DIACONI CRISCENTIANI
DIE VIII KAL OCTVB·IND·V·
DEP BON M. VRSACIAE CONIVG
EIVS·SVBD·VIIIIKAL·APRILES·IND PRIMA ND·PRI

Cette inscription paraît être à peu près du même âge que la basilique, ce diacre marié est lui aussi un retardataire comme le prêtre marié que nous allons rencontrer au cimetière de Vranjic.

XX. Vranjic. — Ce cimetière est moins connu que les deux précédents; il est situé au sud de Salone, au delà de la rivière de Jader, à la hauteur du village actuel de Vranjic et servit aux inhumations dès le début du Ve siècle.

La plus ancienne inscription datée est de l'année 423 et n'offre que les noms des consuls avec quelques

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 13121. — [2] *Ibid.*, n. 13127. — [3] *Ibid.*, n. 14892, 14304; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 145. — [4] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1890, t. XIII, p. 37, n. 30. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 14915. — [6] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1899, t. XXII, pl. I-II, mosaïque de la nef latérale gauche, pl. III; mosaïque de la prothèse, pl. IV; mosaïque de la *schola cantorum*, pl. V. — [7] Quelques débris humains y ont été retrouvés, sans doute des parcelles se détachèrent qui échappèrent à l'abbé Martin au VIe siècle. — [8] *Oggetti ritrovati* à Marusinac, dans *Bull. di archeol. e stor. dalm.*, 1897, t. XX, pl. III-V. — [9] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 14893.

autres lettres inutilisables [1]; mais il faut probablement rattacher à l'épigraphie de Vranjic un fragment de l'année 315 encastré dans le mur d'une maison du village [2]. Les deux inscriptions d'*Aurelius Putius* et d'*Aurelia Eupateria* peuvent être de ces mêmes années [3].

Plus intéressante est une inscription de l'année 426 [4] que nous avons déjà étudiée (voir *Dictionn.*, t. I, col. 533, 1978, fig. 539) [5] :

HIC REQVIESCIT IN PACE DVIONA ANCILLA BA
LENTES E SPONSADE+TRI DEPOSITA EST III
IDVS SEPTB · CONSVLATV DN·THEODOSIO
AVG · XIII ET VALENTINIANO AG BES SS ADIII
5 ROPER DEVMET PER LEGES CRESTEANOR.
VTQVICVMQVE E+TRANEVS VOLVERITAL
TERVM CORPVS PONERE VOLVERIT DET
ECLISIE CATOLICE SAL · AVR··III

Hic requieseit in pace Duion(a ?), ancilla (V)alent(i)s esponsa Dextri, deposita est III idus sept(em)b(res) consulatu d(ominorum) n(ostrorum) Theodosio Aug(usto)XIII et Valentiniano A(u)g(usto) b(i)s c(on)s(ulibus). — Adiuro per Deum per leges c(h)r(i)st(i)anor(um), ut, qui cumque extraneus voluerit alterum corpus ponere voluerit , d[e]t ec(c)l(e)si(a)e cat(h)olic(a)e Sal(onitanæ) auri (libras) III. Non loin de Duiona fut inhumé, en 432, un nommé *Severus, vir clarissimus, primicerius scrinii tabulariorum Mediolani.*

Les autres inscriptions trouvées dans le même cimetière sont toutes d'époques plus tardives, aucune tombe en dehors de celles dont on vient de parler, ni aucun sarcophage n'est antérieur au VIe siècle.

Les inhumations s'y continuèrent d'ailleurs pendant le siècle et comme à Marusinac quelques épitaphes rédigées en grec se mêlent aux épitaphes latines, parmi ces dernières citons celle-ci lue sur un sarcophage [6] :

+ ARCA PASCASI CALEGA
RIO QVEM VENDEDIT TABRI
+ ARCACIVS VSTEARI SSS +

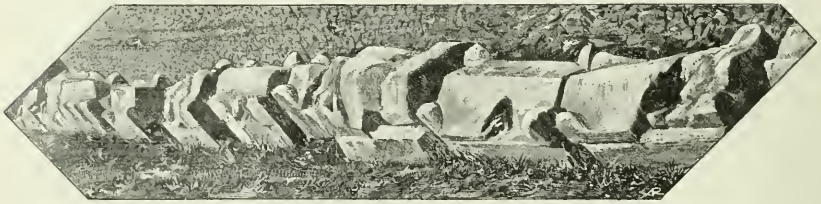
Arca Pascasi calegario quem vendedit [Flavius ?] Arcacius ostiarius.

Non loin se trouvaient un prêtre et sa femme [7] :

+ ARCA STEPHANO PBR ET MARTANAE +
+ IVGALI EIVS +

A cette époque, le célibat ecclésiastique ne connaissait plus que de rares exceptions. Voir *Dictionn.*, t. II, au mot Célibat.

XXI. Cimetière de la *via suburbana*. — Le long de la *via Suburbana*, qui suivait sur une certaine longueur le mur septentrional de Salone, et à peu près à égale distance de deux lignes perpendiculaires à ce mur, dont l'une passerait par le cimetière de Manastirine, l'autre par celui de Marusinac, se trouvait une



3525. — Les seize sarcophages du cimetière de la Via Suburbana. D'après *Bull. di arch. e storia dalmata*, 1899, pl. VI.

petite nécropole qui paraît avoir peu servi avant le VIe siècle. Des sarcophages y étaient alignés au nombre de seize (fig. 3525). Un des plus anciens, et qui doit appartenir au Ve siècle, est celui d'Eutychianus et Artemia [8] :

DEPT · EVTYCHIA
NI · V · H' D · III · IDVS
IVN · ET · ARTEMI
AE · CONIVG · SVAE
5 HON · FEM · D · PRI
KAL · MART

Depositio Eutychiani viri honesti die III idus junias et Artemiæ coniugis suæ honestæ feminæ die prima (ou *pridie*) *kalendas martias.*

Au VIe siècle, les tombes se firent plus nombreuses, la plus remarquable est celle de Léonce, *ex optione in officio magistri* [9]

HIC IN PACE IACET LEONTIVS EX OPTIONE
OFFICIO MAGISTRI· EQ ꝗ ET PEDITVM QVEM
TERRA EXTERA DVXIT QVI VIXIT ANNVS XL
VITAM · ANTE ROMA · QVE SERVIVIT AN
5 NVS XVI CONIVGI · CARO IN QVE ARCA SI.
QVIS CVM SVIS TE ALTENAM ROMANAM
DEDERIT CORPVS DE HECLESIAE PAENAM
AVRI PONDO DVO DEPOSITVM IN DIE
VII IDVS IVNIAS

Hic in pace jacet Leontius ex optione [in] officio magistri equitum et peditum, quem terra extera duxit, qui vixit ann[o]s XL vitam. A[t]te(na) Romana, que servivit ann[o]s XVI conjugi caro. In que arca si quis cum suis [et] Altenam Romanam [10] *dederit, de(t) ecclesiæ pænam auri pondo duo. Depositum indie VIII idus junius.*

XXII. Basilique épiscopale. — Comme tant d'autres communautés naissantes, celle de Salone aura peut-être tenu ses primitives assemblées à proximité de l'oratoire où reposaient les restes de ses premiers martyrs; ceci nous reporte donc vers le règne de Dioclétien, car on nous dispensera de rechercher ce que put être le local des assemblées chrétiennes à l'époque apostolique. La légende de Doimus lui attribuait l'érection d'une basilique en l'honneur de la Vierge

[1] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1903, t. XXVI, p. 183. — [2] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1903, t. XXVI, p. 179. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9566, 12949. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 13124; il y a une inexactitude dans la date; c'est le XIIe et non le XIIIe consulat de Théodose qui correspond au second de Valentinien. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. III n. 9517. — [6] *Ibid.*, n. 14305. — [7] *Ibid.*, n. 9552. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 6100. — [9] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 6399. — [10] C'est-à-dire : *preter ipsius Leontii ossa et conjugis ejus.*

au 1er siècle; nous avons dit ce qu'il faut en penser. Si, à la veille de la persécution de 303, dont il devait être une des premières victimes, saint Domnio éleva une église, nous n'en avons aucun témoignage, aucun vestige, mais nous ne pouvons pas non plus écarter péremptoirement cette supposition. Quoi qu'il en soit, le martyre de l'évêque et de plusieurs soldats et autres chrétiens à Salone rend peu vraisemblable une indulgence dont l'édifice aurait seul bénéficié; nous savons qu'à Nicomédie, résidence de Dioclétien, la persécution débuta par la destruction de la basilique chrétienne; il est fort possible qu'à Salone, autre résidence impériale, le procédé ait été identique. Mais la paix rendue à l'Église vit soudain une telle fièvre de construction qu'il est à peine douteux que les fidèles de Salone aient alors construit ou reconstruit leur basilique. A quelque distance de la basilique urbaine, vers le nord-est, on a dégagé les restes d'un mur en forme d'abside [1] qui pourrait être un vestige d'une construction chrétienne antérieure au ve siècle.

L'inscription en mosaïque du pavement du *presbyterium* de la basilique fouillée de nos jours a été invoquée en témoignage de l'existence d'un édifice plus ancien : *nova post vetera*. Le sens est possible, mais il n'est guère probable et, par ces mots, il faut entendre l'achèvement par Hesychius de la basilique entreprise par son oncle Sympherius quelques années auparavant. Ce qui est certain, c'est que sur l'emplacement de la basilique épiscopale on n'a retrouvé aucun indice d'un édifice religieux de date antérieure, mais seulement une mosaïque païenne du IIe siècle qui porte à croire que l'église aura été élevée sur l'emplacement d'une demeure privée convertie en oratoire chrétien à une date inconnue. A part cette trouvaille, tous les restes explorés aujourd'hui sur ce point appartiennent à la basilique commencée sous le pontificat de Sympherius dans les premières années du ve siècle. La description de cet édifice a été donnée avec une excellente précision par M. J. Zeiller, à qui nous l'empruntons sans y rien changer (fig. 3526) [2].

« Ces restes sont situés à quelques mètres au sud des ruines du baptistère, qui s'élevait lui-même à l'angle nord-ouest de la ville. On retrouve là cette position si fréquente des églises construites après le triomphe du christianisme, lorsque le siège de la communauté chrétienne quitta les cimetières suburbains pour se transporter à l'intérieur des murs : elle s'établissait tout près de l'enceinte, comme si l'attraction de son ancien centre la retenait encore dans son voisinage presque immédiat. A Salone, où le cimetière de Manastirine, qui n'est qu'à 200 mètres environ au nord de cet angle nord-ouest de la ville que marquent à peu près les ruines du baptistère, avait eu une si grande importance dans l'histoire de la chrétienté primitive, dont il avait dû être un moment le siège, il n'est pas étonnant que la basilique ait été édifiée dans la partie de la ville qui en était la moins éloignée. Il est vrai que cent ans s'écoulèrent depuis la fin de la persécution jusqu'à l'épiscopat de Sympherius; mais un siècle ne suffisait pas à effacer l'attirance qu'un tel lieu devait exercer sur les fidèles; d'autre part, c'est seulement peu à peu que les chrétiens poussèrent les monuments de leur foi jusqu'au milieu des villes [3], où les temples des dieux attestaient matériellement l'antique prise de possession par le paganisme; aussi bien, si l'abside découverte dans le voisinage de la basilique urbaine est un reste d'une église plus ancienne, mais postérieure aux persécutions, ce serait bien dans cette région périphérique de la ville que le premier monument chrétien aurait été érigé, et, lorsqu'on aurait décidé de lui en substituer un plus vaste, notre basilique épiscopale, on l'aurait établie tout naturellement à peu de distance.

« Cette basilique était orientée de l'ouest à l'est, s'étendant sur une longueur de 58m20, le narthex compris, et 28 mètres de largeur [4]. Le narthex (N) sur le total de la longueur représente 5m90 [5]. Il n'était pas précédé d'un *atrium*. L'intérieur de l'église proprement dite était divisé en trois nefs, une nef centrale de 17 mètres de large (*n*) et deux nefs latérales de 5m50 (*n'* et *n''*), la nef centrale se terminant par une abside. Deux rangées de colonnes, au nombre de douze dans chaque rangée, séparaient les nefs latérales de la nef centrale. Une partie au moins de ces colonnes ainsi que les chapiteaux les surmontant fut empruntée à des monuments plus anciens.

« On ne pénétrait de l'extérieur dans le narthex que par une porte latérale, située au nord et d'où l'on descendait par un escalier du *consignatorium* (E) établi à un niveau plus élevé. Une large porte (P) conduisait du narthex dans la nef centrale, et deux autres plus petites (P P1) dans les nefs latérales. Trois portes de côté ouvraient sur la nef latérale de gauche : l'une (π) la mettait en communication avec le baptistère, une seconde (π^2) avec une salle probablement destinée aux catéchumènes [6] (α), une troisième (π^3) enfin avec une sorte de couloir (z) relié lui-même à cette salle. Nouvelle porte à l'extrémité de la nef (p), par laquelle on entrait à la *prothesis* (A), le local où les fidèles apportaient les offrandes destinées au culte. Dans la nef

[1] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1902, t. XXV, p. 83 sq. Les fouilles de 1907-1908 ont mis au jour une basilique dont les restes révèlent un style meilleur que celui du ve siècle, plus ancienne que celle qui a été déblayée et contemporaine de Constantin ou de Constance. Il semble qu'on y distingue des traces du passage du feu. Détruite par un incendie, elle fut remplacée par celle de Sympherius. Cf. J. Zeiller, *Quelques détails nouveaux sur l'histoire des origines chrétiennes en Dalmatie*, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1908, t. XXXI, p. 175. Cf. G. Bervaldi, *Le basiliche urbane di Salona*, dans *Römische Quartalschrift*, 1912, t. XXVI, p. 133. — [2] J. Zeiller, *Origines chrétiennes de la Dalmatie*, in-8°, Paris, 1906, p. 120-129. — [3] Le fait est particulièrement frappant à Rome. — [4] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1903, t. XXVI, p. 80. — [5] La basilique épiscopale de Salone était ainsi plus grande qu'aucune des cathédrales actuelles de Dalmatie; je ne parle pas de celle de Spalato, qui n'est autre que l'ancien mausolée de Dioclétien, hexagonal à l'extérieur et circulaire à l'intérieur; la petite cathédrale de Cattaro, Saint-Tryphon, a, hors œuvre, 35m50 de long et 19 mètres de large; celle de Raguse, Santa Maria Assunta, 40m30 de long et 25 mètres de large; Saint-Prosper de Lésina, 42 mètres de long et 23 mètres de large; Saint-Michel de Sebenico, 39m30 de long et 15m75 de large, et Sainte-Anastasie de Zara, 50m50 de long et 21m30 de large. Voici les principales dimensions de la basilique épiscopale de Salone. Longueur totale de la basilique 58m20; largeur 28 mètres; nefs latérales 5m50 sur 42m40 séparées de la nef centrale par des colonnes dont le fût mesure 5m34 et la base 0m40; les chapiteaux ont 0m45. La nef centrale, large de 17 mètres, communiquait avec le narthex par une porte large de 4m20. Le narthex, large lui-même de 5m90, s'étendait sur toute la largeur de la basilique et se prolongeait vers le midi, en sorte qu'il mesure 60 mètres. Sur toute la longueur du narthex, adossé au mur d'ouest s'élève un petit mur de 0m45 de hauteur servant de banquette pour les catéchumènes et diverses catégories de pénitents ou autres auxquels l'église était interdite. Il fallait pour entrer dans la basilique ou en sortir, longer le narthex jusqu'à l'extrémité sud, unique issue, car à l'ouest les maisons privées s'élevaient immédiatement contre le mur du narthex. Dans l'église, le long de la paroi latérale de la nef, on retrouve une banquette ou murette servant de siège et mesurant 0m40 de haut et 0m50 de large. Pour le *presbyterium*, le mur d'enceinte mesure 11m70 et 5 mètres du côté droit; l'espace entre les deux absides concentriques est de 3 mètres; la banquette du clergé mesure 0m80 de large et 0m40 de haut. — [6] Hypothèse très vraisemblable de Mgr Bulić, *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1902, t. XXV, p. 86 : forse... seuola dei neofiti, dei catecumeni, *catechumeneum*.

droite, on a constaté, à peu près en face de la troisième porte latérale de la nef gauche, l'existence d'un passage (π^4) reliant la basilique avec d'autres constructions encore peu explorées situées sur son côté sud et qui faisaient indubitablement partie de l'*episcopium* ou habitation de l'évêque (F). Le progrès des fouilles a confirmé cette identification et amené la découverte d'une autre entrée (π^5), de la nef latérale sud.

« Le pavage de la basilique semble bien avoir été, au moins à une certaine époque, fait entièrement de mosaïque; dans le narthex il ne fut peut-être jamais formé que de grandes dalles de pierre.

« Quelques mètres avant l'endroit où la nef centrale proprement dite s'arrêtait pour faire place à l'abside, commençait le *presbyterium* (XX[1] YY[1] Z). C'est sous son emplacement, à une faible profondeur (entre θ, $\varkappa$ λ, μ, ν, ξ) qu'a été trouvée la mosaïque païenne qui date peut-être du IIe siècle; elle représente Sapho entourée des neuf Muses. On a aussi remarqué en cet endroit une sorte de fosse (entre λ et μ), de faible largeur, qui a au premier moment quelque peu donné à penser : n'était-ce pas là une de ces *subterraneæ fornices*, décrites par les récits de la translation de saint Domnio ? Un examen rapide permet de se rendre compte qu'il n'en est rien [1] : l'étroitesse de la fosse, le fait qu'elle coupe suivant une section irrégulière, indice d'un travail hâtif et violent, un mur antérieur à la construction de la basilique et même de la mosaïque des Muses, qu'il ne s'y voit aucune trace d'un revêtement de l'époque chrétienne et qu'on y retrouve par contre des débris d'époque postérieure, mêlés à ceux provenant de l'église elle-même, et notamment le bloc de pierre η, la difficulté d'y disposer un sarcophage selon le mode ordinaire, l'absence d'escalier d'accès, tout prouve qu'il n'y a pas eu là de *crypte* ou de *confessio*, mais un simple trou creusé depuis la destruction de Salone, sans doute par des paysans qui espéraient mettre la main sur quelque trésor et comblé ensuite tant bien que mal avec de la tôle et des pierres jetées pêle-mêle au fond [2].

« A droite du *presbyterium*, et terminant la nef droite, qu'il faisait ainsi plus courte que la gauche, était le *diakonikon* (B), petit local quadrilatère, où l'on conservait les vêtements sacerdotaux et d'autres objets nécessaires au culte. Le *diakonikon* communiquait directement avec le *presbyterium*, à la hauteur duquel il se trouvait; il était, en revanche, séparé de la nef latérale par un mur (*d-c*) où il n'y avait aucune porte, tandis que dans le mur qui faisait face à ce dernier était percée une porte par laquelle on sortait au dehors (p^1) et dans le mur perpendiculaire une autre (p) par où l'on passait dans l'*episcopium*.

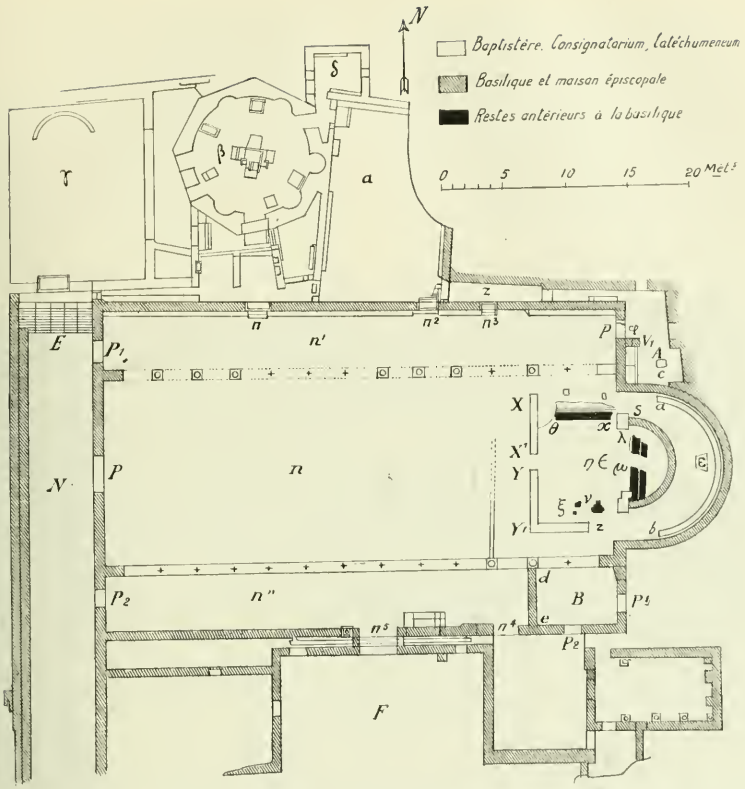
« Au contraire, la *prothesis*, selon l'usage le plus ordinaire, n'était pas en communication directe avec le *presbyterium* et l'on y arrivait en franchissant la porte ouverte dans le mur terminal de la nef gauche, laquelle était libre dans toute sa longueur; cette porte correspondait à celle du *diakonikon*, de sorte que le dessin de la basilique proprement dite, à laquelle la *prothesis* apparaît comme extérieur, était d'une symétrie à peu près parfaite. Une fois la porte franchie, on se trouvait dans une sorte de vestibule (V) d'où, tournant à droite, on entrait à la *prothesis* par un large passage (V[1]), semble-t-il, plutôt que par une porte. Aussi bien le mur situé entre eux deux et qui cessait presque immédiatement pour laisser place à ce passage paraît n'avoir pas toujours existé; primitivement les deux locaux n'en devaient former qu'un seul; le mur de séparation n'est pas contemporain, autant qu'on peut en juger, de la construction; et, comme on a reconnu qu'on avait ménagé en son milieu une petite ouverture, *fenestella*(ξ), on s'est demandé si on ne l'avait pas élevé pour placer derrière lui un sarcophage de saint, lorsque l'on aurait, au cours du Ve siècle, rapporté plusieurs de ces sarcophages des cimetières suburbains à l'intérieur de la ville pour les soustraire aux profanations des barbares qui dévastaient le pays. Mais la façon dont se serait trouvé disposé ce sarcophage et l'inconvénient qu'il y aurait eu à ce que les gens venant prier devant la *fenestella* encombrassent le passage du vestibule qui précédait la *prothesis*, donnent très peu de fondement à cette conjecture. Quant à la justesse de l'identification du local en question, elle n'est pas douteuse : c'est bien la *prothesis* : on y retrouve la petite colonne (*c*) qui soutenait la table destinée à recevoir les offrandes liturgiques des fidèles (fig. 3527.)

« L'abside présente une particularité des plus intéressantes : c'est que le *presbyterium*, placé à l'extrémité de la nef centrale, se terminait lui-même en une petite abside concentrique à la grande. Mais cette abside n'était pas constituée par un mur continu : la partie inférieure du mur qui a été dégagée témoigne qu'il était de trop faible épaisseur pour avoir eu cette importance; ce qu'on a découvert n'est donc qu'un soubassement qui supportait évidemment des colonnes, de telle sorte que le fond de cette petite abside était à jour. L'espace entre la rangée de colonnes et le mur de la grande abside formait ainsi une galerie demi-circulaire ou *ambulacre*, selon une disposition qui se retrouve dans d'autres églises de la même époque, par exemple à la *basilica Severiana* de Naples (voir *Dictionn.*, aux mots ABSIDE, CHŒUR); on a un exemple plus moderne d'abside à jour dans l'église du monastère de Sainte-Scholastique à Subiaco : derrière l'abside est placé le chœur des religieux, qui peuvent ainsi voir l'autel à travers les arcades. De même à Salone, une partie des fidèles ou même du clergé, le clergé inférieur probablement, qui s'asseyait sur un banc de pierre dont on a retrouvé la trace (*a b*) (voir *Dictionn.*, au mot BANCS), le long du mur de l'abside, pouvait suivre sans difficulté ce qui se passait sur le *presbyterium*. Le trône de l'évêque devait être placé à l'intérieur de la petite abside, devant l'arcade centrale et de chaque côté étaient d'autres sièges, *subsellia*, pour le clergé supérieur [3]; les restes de ces sièges et l'étrangeté qu'il y eût eu à obliger l'évêque à faire un détour pour aller du *presbyterium* à son trône démontrent que celui-ci n'était pas placé au fond de la grande abside, comme on aurait pu également le conjecturer. D'ailleurs il eût masqué l'inscription en mosaïque qui se voyait en cet endroit et qui n'était pas faite pour être cachée.

« C'est en effet au milieu de l'ambulacre, mais vers le fond de l'abside (en *e*), que l'on a mis au jour l'inscription en mosaïque mentionnant l'œuvre de Sympherius et d'Hesychius.

« Comment en interpréter exactement les trois dernières lignes ? *Hæc munera domus C(h)r(ist)e grata leue.* « Tiens pour agréable, ô Christ, ces dons faits à ta maison, » cette phrase désignant seulement le pavage en mosaïque, dont l'inscription aurait pour but de célébrer l'achèvement, ou bien : « Tiens pour agréable, « ô Christ, ce don d'une maison, » consistant en une maison, c'est-à-dire une église. Mgr Bulić regarde avec raison le premier sens comme plus naturel au point de vue de la grammaire et comme indiqué également par le genre et la place même de l'inscription, et il invoque à l'appui de son opinion des exemples analogues [4]. Seulement, si l'on admet avec lui que c'est

[1] J. Zeiller, *Les dernières fouilles de Salone*, dans *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1904, t. XXIV, p. 132. — [2] J. Zeiller, dans *Mel. d'arch. et d'hist.*, 1904, t. XXIV, p. 133. — [3] *Bullettino di archeologia e storia dalmata*, 1903, t. XXVI, p. 65 sq. — [4] *Bullettino di archeologia e storia. dalmata*, 1903, t. XXVI, p. 72 sq.



3526. — Basilique épiscopale de Salone. D'après J. Zeiller, *Origines chrétiennes de la Dalmatie*, 1906, pl. I.

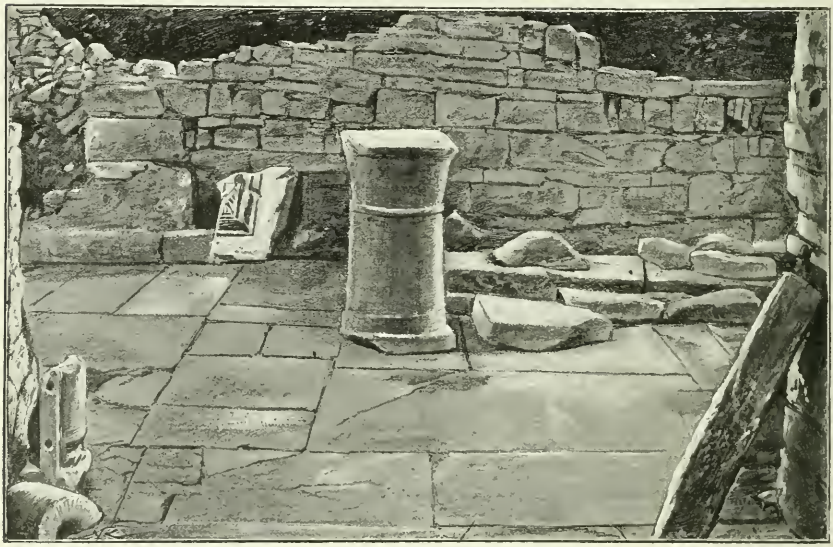
α Catechumeneum.
β Baptistère.
γ Consignatorium.
δ Vestiaire.
ε Inscription de Hesychius-Symphorius.
η Bloc de pierre.
θ, χ, λ, μ, ν, ξ Mosaïque païenne du IIIe siècle, représentant Sapho.
π Porte de comm. du baptistère.
π² Porte de communication du catechumeneum.
π³ Porte de comm. avec le couloir.
π⁴ Porte de communication avec la maison épiscopale.
π⁵ Porte de communication avec la maison épiscopale.
φ Fenestella.

A Prothèse pour réception des offrandes.
B Diakonikon.
E Escalier descendant du consignatorium au narthex.
F Maison épiscopale.
N Narthex.
P, Porte faisant communiquer le narthex avec la basilique.
P¹, P², Portes faisant communiquer le narthex avec les nefs latérales.
S Abside intérieure.
V Vestibule.
V¹ Entrée de la prothèse.
XX¹ YY¹ Z Limites du presbyterium.

ab Banc de pierre.
c Colonne de la prothèse.
de Mur séparant le diakonikon de la nef.
n Nef centrale.
n' n'' Nefs latérales.
p Porte de communication de nef avec la prothèse.
p¹ Porte de communication avec l'extérieur.
p² Porte de communication avec la maison épiscopale.
z Couloir du catechumeneum.

exclusivement le pavement en mosaïque et en aucune façon la basilique elle-même que l'évêque Sympherius a fait commencer au début du Ve siècle et qui a été terminée sous son successeur et neveu Hesychius, par conséquent avant 426, il faut reculer l'érection de la basilique jusque vers le milieu du IVe siècle peut-être, c'est-à-dire jusqu'à l'époque de l'histoire de l'architecture religieuse que l'on nomme l'époque constantinienne.

« Or, pour plus d'une raison, on serait tenté de considérer la *basilica urbana* comme appartenant déjà plutôt à la période justinienne, ou du moins l'annonçant [1]. » Les raisons apportées en faveur de cette opinion sont des plus sérieuses, mais la découverte des restes d'une basilique plus ancienne que celle de Sympherius, d'un style et d'une technique meilleurs que ceux du Ve siècle et contemporains de Constantin ou de Constance ne permet plus d'hésiter à admettre que la basilique urbaine de Sympherius n'est pas antérieure au Ve siècle.



3527. — Prothèse de la basilique urbaine. D'après *Bull. di archeol. e storia dalmata*, 1903, t. XXVI, pl. IX.

XXIII. Baptistère. — « Le baptistère (ζ) était fort beau. Mais il est probable qu'il a été sensiblement modifié après sa construction première, car, d'une part, il ne semble pas douteux qu'il ait été élevé en même temps que la basilique, et d'autre part, tel qu'aujourd'hui ses restes nous permettent de le reconstituer, il a l'aspect d'un monument du VIe siècle et de pur style byzantin [2]. » Il est de forme octogonale. « On a retrouvé au centre de l'édifice la grande vasque de marbre, tout étincelante de mosaïque d'or, où se plongeaient les catéchumènes, et, parmi les débris, les chapiteaux des colonnes qui formaient une galerie circulaire à l'intérieur du monument. Avec la fine dentelle de marbre qui les ouvre et les têtes de griffons qui en décorent les angles, « ces chapiteaux sont de fort curieux spécimens de l'art de l'époque de Justinien; et, ce qu' en augmente encore l'intérêt, c'est qu'on en rencontre d'un type tout semblable, dans un autre édifice du littoral adriatique qui, lui aussi, date du VIe siècle, dans la belle basilique, si peu connue et si digne de l'être, de Parenzo en Istrie. Enfin, par une disposition fort rare et fort originale, une grande salle rectangulaire était adossée au baptistère : c'est là que les néophytes, au sortir du baptême, recevaient l'onction du saint Chrême. Comme dans beaucoup de constructions de ce temps, le sol est couvert d'un riche pavé de mosaïques, où l'on a représenté l'un des sujets les plus familiers de la symbolique chrétienne : parmi des rinceaux et des fleurs, deux cerfs viennent se désaltérer à un grand vase en forme de calice, et, au-dessus, on lit le verset du Psalmiste [3] : « Comme le cerf soupire après l'eau des fontaines, ainsi mon âme soupire après toi, mon Dieu [4]. » Au fond était placé le trône où s'asseyait l'évêque pour donner la confirmation.

SIC*ut cer*	ITA	ANIMA
VVS DESI	DESI	DEVS
DERAT AD FON	DERAT	MEVS
TES AQVARVM		

« Cette salle, destinée à la réception du sacrement qui achève l'œuvre du baptême, ou *consignatorium*, était à l'ouest du baptistère (en γ), et un escalier, dont on a déjà parlé, la mettait en communication directe avec le narthex de la basilique [5]. De l'autre côté du baptistère, à l'est, était une autre salle, de même déjà

[1] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 126-127, donne les raisons. — [2] Ch. Diehl, *En Méditerranée*, p. 59. — [3] Ps. XLI, 1. — [4] Ch. Diehl, *En Méditerranée*, p. 59-60; Carrara, *Wiener Denkschriften*, t. II, parl. 2, p. 3 et 2 pl.; *Archiv*, 1849, t. III, p. 195; Lanza, dans *Annali dell'Istit.*, 1850, t. XXII, p. 140, et dans *Wiener Denkschriften*, t. VII, p. 19, pl. II; Martigny, dans *Gazette arch.*, 1878, p. 130-131; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2673. — [5] F. J. Dölger, dans *Römische Quartalschrift*, 1905, t. XIX, p. 1 sq.

mentionnée, qu'on a appelée le *catechumeneum* (α), et dont une porte donnait sur la nef gauche de la basilique. La petite salle (δ), située derrière le baptistère et communiquant avec lui, était sans doute celle où se déshabillaient les néophytes avant l'immersion.

« Si le baptistère, dans son état définitif, ne date que du XIe siècle, le plan de tout cet ensemble est évidemment contemporain de la basilique, comme le prouvent les trois portes servant de passage entre l'église et respectivement le *consignatorium*, le baptistère proprement dit et le *catechumeneum* [1]. »

XXIV. Basilique d'Honorius II. — Les fouilles exécutées en 1906, 1907 et 1908, au sud de la basilique urbaine, ont amené la découverte d'une autre basilique en forme de croix grecque. Exception faite de l'abside, dont le rayon est de 5m10, la basilique offre même longueur et même largeur, environ 40 mètres. Détruite de fond en comble, au point qu'à certains endroits les fondations mêmes ont été arrachées, la disposition générale est cependant certaine. L'édifice est divisé en trois nefs par deux rangées de huit colonnes dont les antes sont adossées aux murs extérieurs, au milieu de la basilique se trouvent quatre piliers. Les nefs latérales mesurent 4m25 et 4m50, la nef centrale 13m50. Dans le sens de la largeur les bras de la croix sont également divisés en trois nefs par six colonnes, deux contreforts, deux piliers et les nefs latérales ont ici 3m40 et 4m10 et la nef centrale 10m50. Cette différence de mesure sur un plan qui eût dû être absolument régulier s'explique par l'utilisation de fondations anciennes dont les chrétiens voulurent tirer parti pour la nouvelle bâtisse. L'aspect d'ensemble du plan est celui que donnent cinq quadrilatères d'inégales dimensions et sur celui du centre, soutenue par quatre piliers, la coupole.

L'entrée se trouvait probablement dans le bras droit qui se terminait par trois portes correspondant à trois portes ménagées dans le bras gauche. Autre entrée dans le narthex, sorte de long corridor qui desservait ainsi les deux basiliques de Sympherius et d'Honorius. Du narthex trois portes donnaient accès dans l'église entièrement pavée en mosaïques de couleur formant des combinaisons géométriques, mais dont il ne subsiste que de petits fragments en avant de la nef gauche proche la porte et le *diakonikon*, et aussi d'autres vestiges, mais encore plus insignifiants, dans la nef droite.

Le narthex, en face de la basilique, s'achevait en portique donnant accès sur un terrain rectangulaire, découvert, pavé en mosaïque, communiquant avec l'église par une porte à droite. Pas plus que celle de Sympherius la basilique d'Honorius n'avait *d'atrium*.

A hauteur des deux derniers piliers de la croisée, s'élevait un mur qui isolait le *presbyterium* du reste de la nef. La nef gauche fut destinée au *diakonikon* qui mesure environ 30 mètres carrés.

Le mobilier liturgique, autel, ambon, a disparu, brisé, concassé, répandu en fragments minuscules sur toute l'étendue de la basilique; chapiteaux, pilastres, colonnettes ont eu le même sort. Nul débris de la décoration primitive en marbre ou en stuc, mais il est probable qu'elle différait assez de celle de la basilique de Sympherius. La technique est moins avancée ou plutôt en décadence plus marquée que dans la basilique voisine; heureusement quelques fragments de marbre d'une balustrade ont montré la croix dessinée telle qu'on la trouve sur les sarcophages au VIe siècle et un triple monogramme d'Honorius qui ne peut être qu'Honorius II (527-546).

XXV. Vestiges d'églises, etc. — Le sol de la Dalmatie commence depuis quelques années à livrer les vestiges de quelques édifices chrétiens dont le nom importe plus à l'histoire du développement religieux dans la province que leurs ruines n'intéressent l'archéologie. Nous mentionnerons donc, sans entamer de description, les traces d'églises chrétiennes relevées en 1903 à Sinj et à Traù [2], toutes deux du Ve ou VIe siècle; autre basilique à Crikvine [3]. A Spalato, une sépulture chrétienne isolée, près du palais de Dioclétien [4].

Une série d'édifices chrétiens anciens ou supposés tels a été signalée et décrite par C. Truhelka [5], mais il y aurait lieu de reprendre toute cette enquête avec une critique rigoureuse et de classer les monuments et les vestiges d'après des caractères architectoniques constants.

XXVI. Organisation religieuse. — Nous avons pu nous rendre compte par la série ininterrompue de ses évêques, par quelques indices touchant ses relations avec les autres Églises et par les restes de ses édifices religieux que l'Église de Salone connut jusqu'au désastre final une certaine prospérité. Mais Salone n'était pas la seule ville chrétienne de la Dalmatie.

On document daté de la seconde moitié du IVe siècle, vers 380, nous signale la présence d'une communauté et d'un évêque à Zara (*Jader*).

La Vie de saint Hilarion par saint Jérôme [6] nous apprend que le saint vint en Dalmatie et délivra, dans les environs d'Épidaurus (banlieue de Raguse), la campagne des morsures d'un serpent. Hilarion aurait voulu, en abordant en Dalmatie, échapper à la curiosité de la foule, nous dit-on; or c'était principalement une foule chrétienne qui devait s'intéresser à lui [7]. Hilarion mourut en 372 à Chypre où il séjournait depuis sept années ayant renoncé à la Dalmatie où sa réputation de saint et de thaumaturge était trop répandue pour qu'il pût jouir de la tranquillité. On peut admettre qu'il était arrivé dans les parages d'Épidaure vers 360.

En 340, était né à Strido, de parents chrétiens, celui qui devait être saint Jérôme. *Oppidum Stridonis quod a Gothis eversum, Dalmatiæ quondam Pannoniæque confinium fuit* [8]. Ces déterminations géographiques sont chose délicate et ardue; saint Jérôme le Pannonien serait-il un Dalmate? On a tour à tour proposé l'emplacement de Stridon à Sdrinja (doyenné de Portole, diocèse de Capo d'Istria), aux environs de Strigovo (district de Knin) ou d'Almissa-Omis à Sedramiprès de Drniš, à Strigovo (dans l'île formée par la Mué et la Drau) en Hongrie[9]. On en était là quand Alačevir publia, en 1882, l'inscription suivante tirée des papiers de St. Petković de Knin, inscription trouvée sur la route de Grahovo à Glanoč (Bosnie), au delà du premier pont. Elle était gravée sur une colonne dont la partie supérieure était brisée [10] :

. . . . . .
IVOEX AIVSAILA
VIOVAIFPIOCONS
IAVIIO PPOELM
ΓIVIS VIEPSALV
5 IAIASEISIPIDO
VEVSESOEIEPM
IVAVII

... *iu*[*d*]*ex* [*d*]*a*[*t*]*us a* [*F*]*lavio Va*[*ler*]*io Cons*[*t*]*ant*]*io* [*v. c.*] *p*(*præside*) *p*(*rovinciæ*) [*D*]*alm*(*atiæ*) [*f*[*ine*]*s*

[1] J. Zeiller, *Les dernières fouilles de Salone dans les Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1904, t. XXIV, p. 428-429. — [2] *Bull. di arch. e stor. dalm.* 1903, pl. II, III; 1904, p. 17, 20; 1908, p. 177. — [3] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1907, t. XXX, p. 101 sq., pl. VII-XIII. — [4] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1906, t. XXIX, p. 3-7, pl. I-III. — [5] *Die christlichen Denkmaler Bosniens und Herzegovinas*, dans *Römische Quartalschrift*, 1895, t. IX, p. 197-235. — [6] *P. L.*, t. XXIII, col. 49. — [7] *Duxit itaque cum ad Epidaurum Dalmatiæ oppidum, ubi paucis diebus in vicino agello mansitans, non potuit abscondi.* — [8] S. Jérôme, *De viris illustribus*, c. CXXXV. — [9] Fr. Bulić, *Wolag Stridon, die Heimat des heil. Hieronymus*, dans *Festschrift für Otto Benndorf*, in-8°, Wien, 1899, p. 276-280. — [10] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9860.

i[nt]e[r] Salvia[t]as e[t] S[tr]ido[n]e[n]ses [d]e[t]e[r]mi-[n]avi[t].

On aurait ainsi retrouvé sur place la borne qui délimitait les territoires de Stridon et de Salviæ. Les objections soulevées ne pouvaient prévaloir contre un texte authentique et une formule intéressante. Or, une inscription du musée de Spalato (2322A), trouvée à Glamoč, permet de fixer, avec beaucoup de probabilité, la localité voisine de Stridon : *D(is)m(anibus)* ‖ *Aet(ius) Capito dec(urio) municip(io) Salvio natus Starae qui* ‖ *vix(it) un(nis)* XLV, *Aet(ius)* ‖ *Victor filius ipsi* ‖ *us patri karissim(o) b(ene) m(erenti) pos(uit).* La supposition la plus vraisemblable, c'est que Salviæ est l'endroit même où l'inscription a été découverte, donc près de Glamoč. La borne terminale a été trouvée sur la route entre Glamoč et Grabovo, c'est près de cette dernière localité qu'il faut placer Stridon [1], dans la Bosnie actuelle, en terre dalmate.

Quelques souvenirs archéologiques peuvent encore être rapportés aux communautés dalmates du IVe siècle, notamment une pierre gravée conservée à la cathédrale de Raguse. Cette pierre représente Constantin à cheval avec deux croix au-dessus de sa tête (ou à côté) et au-dessous le soleil et la lune [2]. La provenance de cette pierre est-elle locale ? Ce point est invérifiable.

A Raguse également on conserve un anneau, vraisemblablement chrétien, mais de date incertaine avec cette devise [3] : VIVA IN VITA, et à Rhisinium (Cattaro) un petit émail et une pierre gravée chrétienne [4]; enfin, à Traù, une amulette en plomb aujourd'hui conservée au musée de Zagabria [5].

Indubitablement, Salone éclipsait les autres villes de la province au point qu'on peut se demander à quelle date les communautés y furent pourvues d'un évêque. A Rhisinium nous ne connaissons un évêque que vers la deuxième moitié du VIe siècle; à Delminium, qui continua à faire bonne figure malgré la prépondérance de Salone, nous savons qu'il existait un évêché et le nom d'aucun de ses titulaires ne nous est parvenu.

Ainsi nous sommes presque réduits aux conjectures pour l'histoire de l'organisation ecclésiastique de la province dalmate pendant la période antique. « Le premier concile de Spalato du Xe siècle, réglementant l'organisation épiscopale de la Dalmatie, décide que l'on créera des évêchés là où il y en avait eu avant l'invasion avaro-slave et où il n'y en a plus depuis cette invasion : or, au moment du concile, il n'existait que ceux de Spalato, Zara, Raguse, Cattaro, des prédécesseurs desquels (Salone, Jader, Epidaurus, Rhisinium) on vient de parler, et Traù, Veglia, Arbe, Osserva dans les îles du Quarnero, et sur lesquels nous n'avons pas de renseignements sûrs relatifs à la période antique; et, d'autre part, le second concile de Spalato parle de l'ancien diocèse de Delminium. On a dit plus haut les réserves qu'il importait de faire sur les actes des conciles de Spalato du Xe siècle; mais on doit reconnaître que les données qu'ils nous fournissent correspondent assez bien pour les divisions épiscopales à ce que nous savons par ailleurs de l'histoire du pays et le renseignement concernant Delminium peut parfaitement être accueilli [6]. »

D'ailleurs, à partir du IVe siècle, les renseignements sur l'organisation et l'histoire religieuse de la Dalmatie se font moins rares. Nous savons que Félix, évêque de Jader, siégea au concile d'Aquilée en 381 et au synode de Milan en 390. Sa déclaration au concile d'Aquilée le montre fervent orthodoxe, très éloigné des ariens [7].

C'est aussi un orthodoxe pleinement en règle avec l'Église et qui a dû édifier ses compatriotes que le prêtre Anastase dont l'épitaphe a été rencontrée avec cinq autres, dont quatre sarcophages, près du village de Slano, district de Raguse, ancien diocèse d'Épidaure. Voici cette épitaphe [8] :

DP ☙ ET REQVIES SCI AC VENERA
ANASTASI ☙ PRB ☙ D·V·ID·MART ☙
INDICT·X·V·POST CS SEVERINI·VC·

[8] *Dep(ositio) et requies s(an)c(t)i ac venera(ndi) Anastasi pr(es)b(yteri) d(ie)* V *id(us) mart(ias), indict(ione) XV, post c(on)s(ulatum) Severini v(iri) c(larissimi).*

Les épithètes *sanctus* et *venerandus* montrent qu'il s'agit pas d'un saint mais d'un personnage respecté qui, quoique prêtre, a été jugé digne de ce titre de *sanctus* réservé aux évêques. Le prêtre Anastase mourut en 162, il devait appartenir en son vivant à la ville de Pardua, cité de moindre importance que Salone, Épidaure ou Jader.

Une trouvaille de ce genre peut d'autant moins être négligée que des villes épiscopales comme Épidaure n'ont conservé le nom d'aucun de leurs évêques; les autres diocèses de Dalmatie sont dans le même cas, sauf Salone et Senia dont nous connaissons un titulaire, Laurent, à qui le pape Innocent Ier écrivait, en 417, pour le prier de défendre son diocèse contre les doctrines des hérétiques photiniens, qui, sous la conduite d'un certain Marc, s'y étaient retirés après la condamnation définitive de leur doctrine [9]. Et tandis que certaines villes laissaient tomber en oubli leur ancienne liste épiscopale, d'autres, comme Epetium (aujourd'hui Stobreč) s'arrogeaient un titre qu'elles n'avaient jamais possédé, car nous avons déjà dit que c'est indûment que le titre d'évêque d'Epetium est donné au martyr Félix [10]. Peut-être des revendications de cette nature pourraient-elles s'expliquer par le passage d'évêques nomades ayant fait un séjour plus ou moins prolongé dans telle ou telle ville. Nous savons par l'épitaphe d'Engraphus, que la Dalmatie possédait, au Ve siècle, au moins un chorévêque dont le ministère s'exerçait sans doute, comme celui de ses confrères, dans les paroisses rurales, notamment celles du diocèse de Salone plus populeux, peut-être plus étendu que les autres et dont l'évêque était reconnu comme métropolitain de la Dalmatie.

C'est, en effet, ce qui ressort d'un passage d'une lettre adressée en 118 à l'évêque Hesychius de Salone par le pape Zozime [11] : *Perinde nos, ne quid meritis dilectionis tuæ derogaremus, ad te polissimum scripta direximus, quæ in omnium fratrum et coepiscoporum nostrum facies in notitiam, non tantum eorum qui in ea provincia sunt, sed etiam qui in vicinis dilectionis tuæ provinciis adjunguntur.* « Il ressort nette-

[1] *La patrie de saint Jérôme*, dans *Anal. boll.*, 1899, t. XVIII, p. 260-261 ; Fr. Bulić, *Dove giaceva Stridone la patria di S. Girolamo*, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1899, t. XXII, p. 137-144; *Stridone patria di S. Girolamo, Una dissertazione inedita del Kandler*, dans *Atti e memorie della Società Istriana di archeologia e storia patria*, 1900, t. XVI, p. 182-211. — [2] A. J. Evans, *Antiquarian researches*, in-8°, Westminster, 1883, p. 26; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 97. — [3] Evans, *op. cit.*, p. 26; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 97; voir *Dictionn.*, t. I, fig. 704. — [4] Evans, *op. cit.*, p. 49 ; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 97. L'évêché de Cattaro représente aujourd'hui celui de Rhisinium. — [5] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1803. — [6] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 98, n. 1. — [7] Cf. Kaufmann, *Aus der Schule des Wulfilas*, p. 61; *Gesta Aquileia*, on y trouve *Felix ep. Jadertinus;* Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 599. — [8] *Corpus inscriptionum latinarum*, t. III, n. 14623; cf. *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1901, t. XXIV, p. 92; *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, t. VII, p. 197; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 130. — [9] Jaffé-Ewald, *Reg. pont. Roman.*, n. 318; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1270-1271. — [10] *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 495 ; 1904, t. XXIII, p. 16. — [11] Jaffé-Ewald, *Regesta pontificum romanorum*, n. 339.

ment de ce texte que l'évêque de Salone était alors reconnu comme métropolitain de la Dalmatie, et que celle-ci par conséquent comprenait plusieurs diocèses : on a déjà signalé celui de Jader à la fin du IVe siècle et celui de Senia au commencement du siècle suivant; après ce qu'on connaît de la chrétienté d'Épidaure, on ne saurait douter que cette cité correspondît aussi à un évêché, et il est permis de supposer qu'il en existait également à Rhisinium et à Delminium, toutes villes de quelque importance, qui en possédaient certainement au VIe siècle, et vraisemblablement encore à Narona et à Scardona.

« Quant au titre métropolitain de l'évêque de Salone, on a dit qu'il datait de 418 et lui avait été conféré par le pape Zozime, qui aurait accompagné sa lettre à Hesychius de l'envoi du *pallium*. Ce rang de métropolitain était en réalité pour l'évêque de Salone le résultat d'une situation de fait : elle fut ratifiée par le pape et les successeurs d'Hesychius furent régulièrement honorés du *pallium*. Mais la lettre de 418 semble signifier encore plus même que la confirmation de l'autorité métropolitaine au chef de l'Église de Salone : par la mission que lui confiait Zozime, Hesychius devenait, sinon définitivement, en tout cas pour l'occasion dont il s'agissait, une sorte d'intermédiaire entre le pape et les évêques d'une partie au moins de la région illyrico-danubienne. Et si l'on se rappelle que c'est Zozime qui fit de l'évêque d'Arles le vicaire du Saint-Siège en Gaule, on est porté à se demander s'il ne songea pas à établir officiellement l'évêque de Salone dans la même fonction pour l'Illyricum occidental, ainsi que l'évêque de Thessalonique l'était déjà d'ailleurs pour l'Illyricum oriental et la Grèce. Mais, si le pape Zozime eut cette pensée et si même il la mit à exécution, on ne voit pas que dans la suite les évêques de Salone, métropolitains de Dalmatie, aient exercé habituellement les prérogatives de vicaires du Saint-Siège [1]. »

A partir du VIe siècle, nous voyons se multiplier les communautés. A quelque distance de Salone, mais sans doute encore dans la limite de son diocèse, à Pituntium, on a rencontré l'épitaphe chrétienne d'un cordonnier [2] :

ARCA HONORATO
CALEGARIO

Autre épitaphe à Siculi, localité située entre Tragurium (Traù) et Salone; et un sarcophage à Santa Marta, petite église moderne qui s'élève à l'ouest du village actuel de Stafilić [3] :

† ARCA IVLIANO PANDVRIO

Celui-ci était luthier ou cithariste.

Dans les diverses villes épiscopales dont nous avons parlé, à de rares intervalles surgit un indice, le nom d'un évêque et parfois même ce nom est douteux. A Jader, on ne rencontre après Félix qu'un certain André, évêque de 530 à 533, qui siégea à un concile de Salone, personnage insuffisamment attesté; plus tard Sabinianus, entre 597 et 599, qui nous est connu par une lettre de saint Grégoire le Grand. C'est à cette même source que nous devons de connaître l'évêque Florentius d'Épidaure, exilé vers 592 et dont les diocésains réclamaient le retour en 597 [4], et l'évêque Sebastianus de Rhisinium, réfugié depuis 591 à Constantinople [5]. Saint Grégoire fait également mention d'un évêque Malchus qu'il désigne sous le titre d'*episcopus Dalmatiæ*. Gams [6] en a fait Malchus, *episcopus Delmitanus* et l'a regardé comme un évêque de Delminium. « Étant donné que nous savons par des règlements relatifs à la réorganisation ecclésiastique de la Dalmatie au Xe siècle que l'évêché de Delminium, plus tard Damno, avait existé à l'époque romaine ou au moins byzantine, il ne semble pas douteux que l'interprétation de Gams soit parfaitement légitime [7]. »

Les Actes des conciles tenus à Salone en 530 et 532 nous font connaître plusieurs noms de sièges épiscopaux : Arbe, Scardona, Macurrum, Narona, Sarsentero, Ludro, Martari, Bestæ, Sarniti. Quelques-uns de ces noms sont accompagnés de titulaires, mais tout ceci manque de certitude historique et ne vaut pas plus que les actes de ces conciles fabriqués à une date relativement récente. « Ce qu'il est seulement permis de dire, c'est que, outre Salone, Jader, Épidaure, Rhisinium et Delminium, Scardona et Narona, qui étaient également des villes importantes, durent être chacune le siège d'un évêché; on connaît une inscription chrétienne trouvée à Sebenico et provenant probablement de Rider, l'ancien *municipium Reditarum*, qui témoigne de l'existence d'une des chrétientés qui devaient ressortir de l'évêché de Scardona, c'est l'épitaphe d'un *ex-tabularius civitatis Salonicæ, civis Salviata*, nommé *Super* [8]. Mais nous n'en sommes pas mieux renseignés sur le siège episcopal lui-même. Nous ne pouvons que regarder son existence comme très probable, c'est cet évêché de Scardona qui serait devenu au moyen âge celui de Sebenico comme l'évêché de Narona celui de Macarska. L'existence d'un siège episcopal à Arbe n'est pas non plus invraisemblable. Mais pour ce qui est de Sarsentero, Ludro, Martari, Bestæ, Sarniti, en l'absence de tout autre document que leur mention dans les Actes des conciles de Salone, il faut confesser notre ignorance absolue de la place que ces villes ont pu tenir dans l'histoire du christianisme en Dalmatie jusqu'au VIe siècle [9].

« Ajoutons que pendant la période byzantine plusieurs évêques africains fuyant la persécution vandale vinrent chercher un refuge sur le littoral illyrien [10]. »

XXVII. ÉPIGRAPHIE. — La moisson épigraphique faite à Salone depuis les fouilles méthodiques entreprises à Manastirine et à Marusinac est si abondante que nous ne pouvons songer qu'à indiquer quelques-unes des conséquences archéologiques qui en résultent. Nous avons déjà montré, en dressant la liste episcopale, ce qu'on peut retirer et attendre au point de vue historique.

Quelques banalités de l'ancien répertoire se rencontrent encore, par exemple sur cette épitaphe connue depuis longtemps [11] :

AVRIAE · IANVARIAE · DEF · ANNIS
XXXXIIII · VERGINIAE · ET · CONIVGI
INCOMPARABILI ·CVM· QVA ·CONCORDI
TER·EGIT·SINE·QVERELA·PER·ANNOS·XXVI
5 M· IVL· FELIX · AB · RATIONE·FISCI
VIVVS·POSVIT·VIVAS·QVI·DIXERIS·VIVIT·ELYSIIS

formules que nous retrouvons à Salone et ailleurs [12] et qui ne méritent pas de nous arrêter.

La plus ancienne inscription datée de Salone est celle d'un diacre enterré avec sa femme, 2 novembre

[1] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 134-135. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 14239; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 170. — [3] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1904, t. XXVII, p. 65; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 170. — [4] Jaffé-Ewald, *Reg. pont. rom.*, n. 1212, 1213, 1498. — [5] *Ibid.*, n. 1096, 1353. — [6] *Series episcoporum*, p. 406. — [7] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 172. — [8] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1905, t. XXVIII, p. 49 sq. — [9] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 172-173. — [10] S. Grégoire le Grand, *Dial.*, l. III, c. XXXII : « Les villes du littoral de l'Illyrie et de la Grèce étaient remplies d'évêques africains et tous les récits arrivés de Carthage y étaient reçus avec une curiosité empressée et enthousiaste. » — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 1992 : *in cœmcterio S. Doimi* (sic). — [12] Voir *Dictionnaire*, au mot CHAMPS ÉLYSÉES.

358 [1] et leur épitaphe va nous offrir, outre la mention de la non-observation du célibat [2], celle du versement d'une somme à l'église de Salone en réparation de la violation d'une tombe [3]; la mention de la date du décès forme une inscription distincte [4].

DEP FL IVLIVS ZACONVS ET
IVLI
ZACO AVREL IA*nna*RIA CON
NIS
5 DIE IVX EIVS HOC SARCOFA
IIII
NONAS GVM SIBI VIVI POSVERVNT
NOVEM
BRES SI QVIS POST NOSTRAM PAV 5
10 DATIA
NO ET SATIONEM HOC SARCOFA
CEREA
LE GVM APERIRE VOLVERIT IN
COSS
FERAT AECLESIAE SALON ET AR
GENTI LIBRAS QVINQVAGINTA

Outre la précieuse inscription de Duiona nous retrouvons l'amende à verser à l'église [5] très fréquemment [6], et ce n'est pas seulement à Salone que l'amende est assignée au profit de l'église, mais encore à Traû [7] :

SARCOPHAGVM VRSICLI ET TERTIAE
DEPOSITIO VRSICLI DIE III ET IDVS DEC XIIII
SI QVIS·VEROVOLVERIT SINE CONSCIENTIA SVPRA
SIBI PRAESVMERE CET POENE·NOMINE SANCTAE
[AE*cl*ESIAE
ANTE LITIS INGRESSVM AVRI VNC IIII ET

Ces inscriptions sont également intéressantes [8] :

S EX CORNICULAR
ANE HF· FILIA APRI A
AG VIVI SIBI PO
ITMEORM SVPER
ATOL SALON I

...s ex cornicularis et... ane h(onesta) f(emina), filia Apri A.... sarcofagum vivi sibi posuerunt. Si quis post obitum eorum super haec corpora aliud posuerit debit... ecclesiae catholicae Solonitanae....

et encore en l'année 359 ou 360 [9] :

? an] NIS·X· ET DEPOSITA D VIII KAL
de] CEMBRES CONSVLATV EVSEBI [*et*
Hy] PATI ET VRSA VIXIT ANNIS V [*et*
dep] OSITA D· KALENDARV MAI [*arum*
5 *po*] ST CONSVLATVS S S [*alia*
co] RPORA SI QVIS V[*oluerit*
su] SVM PONERE DABI[*it*
tert]IA AMBAS [*sorores ? secula est ?*
n]IOFITA

D'autres s'en tiennent à l'ancien usage et destinent l'amende au fisc [10].

La tombe est parfois désignée sous le nom de *sepulcrum* [11], de *sarcophagus* [12], de *piscina* [13], mais le terme le plus communément employé est *arca* [14] et on voit le survivant s'honorer d'avoir pu *arca poucre* [15] ou même de procurer une *arca* de mosaïque; *pro eius spiritum maritus super arcam tessellum fici fecit* [16]; une fois nous rencontrons une femme qui *viva se arcum de suo poni jussit* [17].

Le vocabulaire funéraire varie peu : c'est *depositio* avec toutes ses formes, y compris les plus fautives [18]; puis c'est *hic requiescit in pace* moins fréquent mais plus varié [19]; *in pace* isolé est tout à fait exceptionnel [20]

3528. — Pilastre du cancel de Saint-Vincent.
D'après *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1906, t. XXIX, pl. XII.

et on rencontre parfois, bien que rarement, *bonæ memoriæ* [21], enfin une seule fois cette formule apparentée à *domus æterna* (voir ce mot) [22] :

† HAEC DOMVS HA
FC·MANSIO SEMPI [*terna*
PNIA DEPOSITIO

Une des trouvailles les plus intéressantes faites dans la basilique urbaine est celle de l'inscription de saint

[1] Muratori, *Nov. thes. vet. inscr.*, p. CCCLXXXI, n. 2; Orelli, *Inscriptionum latinarum amplissima collectio*, Turici, 1828, n. 4432; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2654. — [2] Voir *Dictionn.*, au mot CÉLIBAT. Au milieu du IVe siècle, la loi du célibat ecclésiastique commençait seulement à trouver des partisans intransigeants. — [3] Voir *Dictionn.*, au mot AMENDES *dans le droit funéraire*. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2654; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 165, note 3. — [5] Voir *Dictionn.*, au mot ADJURATION, t. I, col. 533, note 5; col. 1980, fig. 539. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2666, 9503, 9508, 9569, 9585, 9597, 9661, 9663, 9664, 9665, 12842, 12870, 12872, 14905, nombre de fragments sont trop réduits pour permettre de décider à qui allait l'amende. — [7] *Ibid.*, n. 2704. — [8] Bulić, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, t. X, p. 106; *Catal.*, p. 323, n. 1322; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9535. — [9] Bulic, dans *Bull. di archeol. e stor. dalm.*, t. XI, p. 97, n. 41; De Rossi, même revue, p. 130; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9503. — [10] *Ibid.*, n. 9507, 9533, 9667, 9668, 9669, 9670, 12841, 12882, 12883. — [11] *Ibid.*, n. 9591, 9607, 13148. — [12] *Ibid.*, n. 9565, 9569, 9585, 9673, 9692, 12869, 12870, 13136. — [13] *Ibid.*, n. 9588, 9691, 13137 :... *hanc piscinam virginam a se conparatam constituerunt*; 14894, 14901. — [14] *Ibid.*, n. 2661, 6402, 8563, 8564, 9536, 9537, 9552, 9555, 9592, 9601, 9603, 9609, 9612, 9614, 9687, 9688, 9689, 12866, 12873. — [15] *Ibid.*, n. 8563, 9507. — [16] *Ibid.*, n. 9532. — [17] *Ibid.*, n. 9621. — [18] *Ibid.* : *depositio*, n. 2658, 2659, 2664, 2669, 6400, 6401, 6402, 6403, 9513, 9518, 9547, 9560, 9595, 9616, 9623, 9642, 9653, 12860, 12861; *depossio*, 2636; *depositio*, 9508, 9548; *depasetio*, 9576; *depositio*, 9563, 12867; *depositus*, 2657, 2666, 9504, 9506, 9518, 9519, 9520, 9523, 9529, 9570, 9647, 9648, 9650; *deposita*, 8563, 9574, 9583, 9610, 12868. — [19] *Ibid.*, *hic requiescit in pace*, 9547, 9518; *hic quiescit in pace*, 9511; *hic requies in pace*, 9543; *hic in pace quiescet*, 9532; *requeiscit*, 9518; *hic jacet in pace*, 9532; *hic jacet in pace*, 9584; *hic jacit*, 9527, 9611, 12871 *a*; *bene quiesce*, 9607 *a*. — [20] *Ibid.*, n. 13149. — [21] *Ibid.*, n. 9560, 9605, 9616, 9618, 9684, 9685, une fois *bene memoria*, 9555. — [22] *Ibid.*, n. 2669, et voir n. 14910 où on lit peut-être : *domu]m æternam*...

Vincent de Saragosse tracée sur un petit pilastre placé debout à 27 mètres du centre du baptistère et à 44 mètres du centre de l'abside et de l'ambulacre. Ce pilastre quadrangulaire porte l'inscription sur sa face principale, au sommet. Il est haut de 1m08, large de 0m34 et épais de 0m85; l'inscription se compose de ces mots (fig. 3528) [1] :

† SCS VINCENTIVS

et la paléographie des lettres appartient au ve-vie siècle. Sous l'inscription, une croix dont on peut citer d'autres exemplaires dans les trois basiliques de Salone [2]. Les parois latérales portent une cannelure ou rigole et une mortaise sur le côté gauche, ce qui indique clairement la destination de ce pilastre qui a dû servir de soutien à un cancel, placé peut-être dans un oratoire dédié au saint dans cette basilique qui possédait une relique de saint Vincent.

De cette catégorie d'inscription peuvent se rapprocher les suivantes [3] :

† IHS· XPE REX·REGVM DNE [*dominantium*
SINT OCVLI TVI·APERTI·DIE A [*e nocte super do-*
MVM·ISTAM·CLEMENTER

puis l'inscription de l'architrave de la basilique cimétériale de Manastirine [4] : *Deus noster propitius esto Reipublicæ Romanæ.*

Un fragment qui a pu désigner le bénitier, ou la direction du baptistère [5] :

ES HIC ES VITAE
[*fon*]*s hic es*[*t*] *vitæ*

un autre qui provient évidemment d'une basilique [6] :

A ✻ ω
e] CCI A G (*agneau*) NVS
d] EI · QVI TOL LIT
pec] C A T V M SECVLI

et le bas-relief avec les agneaux et les noms des douze apôtres [7]. On pourrait encore classer probablement dans la présente série ces fragments, à Salone [8] :

INPERARE VALEATIS·AMEN

et à Vranjić [9] :

em]ANVEL † NOBISCVM DS

Peut-être y a-t-il quelque appartenance liturgique dans ce fragment de Salone [10] :

† DOMOS SC S!

et dans cet autre fragment d'inscription également trouvé à Salone, dont la paléographie n'est pas antérieure au vie siècle [11] :

FELICISSIMS D
INGRESSM ☙ SCE E[*ccclesiæ*

enfin dans ces trois derniers fragments [12] :

✻ · T · GAV
CVM PACE
RINT · IN
V I V A T I

..gau[*deant*] *cum pace* [*qui di*]*xerint in*[*hoc tumulo*] *vivati*[*s in Christo* (?)]

et celles-ci provenant également de Manastirine [13].

† PAX ·
DNS MIH ⁞

...pax (mecum?) d(omi)n(u)s mih(*i adjutor*) [14]

et :

requiem? tri]BVAT DEVS OMNI
pote]NS REX

Les titres de la hiérarchie sont généralement représentés à Salone par l'épigraphie; nous avons utilisé les évêques et archevêques pour le catalogue épiscopal; nous trouvons aussi des prêtres : Jean de Marusinac [15], quelques autres dont un enterré avec sa femme [16], des diacres : Everatas [17] (?), Fl. Julius [18], un sous-diacre [19] :

b]ENE MEMORIAES·
SVD·VIII KAL·MAR
C·† ARCA SVBDC·

un lecteur [20], une abbesse [21], une sacerdotesse [22] : *sace*] RDOTAE †, enfin un enfant qui prend le titre de *puer sanctæ ecclesiæ Salonitanæ* [23] :

† ARCA MONDO PVERO
SCAE ECCLES † SAL·

Parmi les professions, nous relevons les mentions suivantes : *Depossio Leonis ex domestico...*, datée d'un consulat qui peut être 411, 415 ou 438 [24]; celle-ci du 28 novembre 443 [25] :

DEPOS · B · M · † AVDENTI † ADVL · C
TOC·FORI DALM·DIE IIII KAL·DECEMBS
QVH VIX·AN·XXIII MS IIII · DS · XXV
MAXIMO II ET PATHERIO · VC · C.
† IND · XII · †

Depositio bene merentis Audenti adulescentis, togati fori Dalmatici, etc.

[1] F. Bulić, *L'iscrizione di S. Vincenzo martire Cæsaraugustano trovata al nord della basilica urbana a Salona*, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1906, t. XXIX, p. 246 sq. — [2] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1894, p. 50, pl. II, n. 5; 1896, p. 40; 1897, p. 74, pl. III-IV, n 8. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2674. — [4] *Ibid.*, n. 9638. — [5] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, t. VIII, p. 41, n. 131; De Rossi, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, p. 206; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9626. — [6] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, t. VIII, p. 53, n. 166; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9628, 12877. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9625, 12877. — [8] *Ibid.*, n. 9630. — [9] *Ibid.*, n. 9577. — [10] *Ibid.*, n. 14902. — [11] *Ibid.*, n. 14919; rapprocher n. 14314; *intrantibus pax ora* + [*te*. — [12] *Ibid.*, n. 14921, trouvé près de Manastirine. — [13] *Ibid.*, n. 14922. — [14] *Ibid.*, n. 9632. — [15] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9527. — [14] *Ibid.*, n. 9552 : Étienne et Martana, sa femme (Bulić, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, t. XII, p. 17, n. 12); n. 9553, le nom est indéchiffrable, on peut lire : *inp*)*ac*(*ep*)*resb*(*yter*; n. 9554, on ne peut lire que *presbeter. Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 12864 et 13160 où on peut lire *presbyte*]*r in pace quiescit qu*[*i*, cf. *Bull. di arch. e stor. dalm.*, t. X, p. 187. — [17] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2661. — [18] *Ibid.*, n. 2654; 14893, le diacre Crescentianus enterré avec sa femme Ursacia. — [19] *Ibid.*, n. 9555; De Rossi, *Bull. di arch. e stor. dalm.*, t. VIII, p. 162. — [20] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9591, 13148; un fragment mentionne un néophyte, n. 9503. — [21] *Ibid.*, n. 9551; Bulić, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, t. VII, p. 50; S. Frankenfurter, dans *Archäol. epigr. Mittheil. aus Œsterr.*, 1884, t. VIII, p. 141, n. 160; Jelić, dans *Römische Quartalschrift*, 1891, p. 26; *Dictionn.*, t. I, col. 1323. — [22] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 11900, aussi une diaconesse. — [23] *Ibid.*, n. 13147; *Bull. di arch. e stor. dalm.*, t. XV, p. 131, n. 77, *mondo* est un monogramme, le symbole de l'ancre est douteux. — [24] *Ibid.*, n. 2656. — [25] *Ibid.*, n. 2659.

Nous avons transcrit plus haut l'épitaphe de Léonce *ex optione (in) officio magistri equitum et peditum* [1] et celle d'un *socius regis* [2] qualifié en même temps *dux* et qui est probablement un *comes Augusti* [3], puis encore un proconsul d'Afrique, Constantius [4]; un *curator reipublicæ* [5], trois corniculaires [6], un avocat [7], un *primicerius scrinii tabulariorum Mediolani* [8], un *subadjuva officii inlustris præfecturæ* [9], un *vir perfectissimus princeps coloniæ* [10], un *defensor* [11] :

† ARCA MINA[*e*
DEFENSVRI
† BONOSA

On trouve d'humbles professions : cordonnier [12], luthier [13], cuisinier [14], pédagogue [15].

p]RIMIGENIO
pa]EDAGOG[*o*
YC

Enfin, nous voulons encore mentionner quelques formules : *minister Dei* [16], *servus Dei* [17]; amen [18]; *dei gratia* [19]; deo gratias [20]; *gratias agens* [21]; *vivas in Deo* [22]; et cette acclamation grecque [23] :

† EVMVPI ΑΓΟΥCΤΑ ΟΥΑΙC ΛΘΑΝΑΤΟC ☈ ☩

Quelques épitaphes sont plus particulièrement touchantes : un enfant de neuf ans, *sepultus est ab avo suo* [24], un autre de huit ans [25] :

INNOCENTI PVERO
CONSTANTIO QVI
IN·ANN·VIII·CARVIT
MINAS SAECVLI
5 BARBAS ET HAERA
CLIA PARENTES

une jeune clarissime meurt à trente ans : *duobus filiis derelictis* [26], un enfant meurt à Sirmium d'où on rapporte sa dépouille à Salone [27]; pour un autre, c'est un bref récit des circonstances de sa mort [28] :

☩ FLAVIAE INFANTI DVLCISSIMAE QVAE SA ☩
N*a*MENTE SALVTIFERO DIE PASCHAE GLO
RIOSI FONTIS GRATIAM CON*ser*VTA EST
SVPERVIXITQVE POST BAPTISMVM SANCTVM
5 MENSIBVS QVINQVE VIX ANN · III · M · X · D · VII
FLAVIANVS ET ARCHELAIS PARENTES FILIAE
PIISSIMAE
DEPOSITIO · XV KALENDAS SEPTEMBRES

Ce simple rappel des circonstances de cette maladie semble toujours plus sincère que le récitatif de tour poétique qu'on lit sur d'autres tombes trouvées dans la même région [29].

A Manastirine [30] :

DEPOSITVS NEREVS
DIE II NONAS AGVSTAS
PRO NEFAS ISTE TVVM LO
qVITVR PETRONIA NOMEN
5 IAM TITVLVS NONO VIX DVM
LACRIMABILIS ANNO NATA
DIV DVLCIS ET LONGI PIGNVS
AMORIS · VITA BREVIS SED
NVNC ISTIC IAM LONGA PA
10 RENTVM · VVLNERA NERE
VS GENITOR GENETRIXQ
FVNESTI SOFRONIA BREVI
BVS TVMVLI FLEVERE QVEREL
LIS TVTAMEN HINC SPERA
15 CAELVM PIA MENTE FIDELIS

à gauche et à droite sur deux lignes :

DEPOSITA PETRONIA DIE III KAL || AVG
DEPOSITA SOFRONIA || DIE XII · KAL · IVL ·

Pro nefas! iste tuum loquitur Petronia nomen
Iam titulus nono vixdum lacrimabilis anno
Nata diu dulcis et longi pignus amoris
Vita brevis, sed nunc istic iam longa parentum
Vulnera Nereus genitor genetrixq(ue) funesti
Sofronia(m) brevibus tumuli flevere querellis
Tu tamen hinc spera cælum pia mente fidelis

Peut-être à ces quelques inscriptions pourrait-on en ajouter dont le christianisme est probable [31], mais ce serait s'engager dans des discussions qui nous entraîneraient bien loin de notre sujet. Cependant, pour n'être pas chrétienne, une inscription de Salone appartient à nos études, c'est celle de [32] Βάσσα παρθένος,

BACCA
ΠΑΡΘЄΝΟC
ΛΥΔΙΑ
ΜΑΝΙΧЄΑ

Λυδία, Μανιχέα... transcrite sur une plaque de pierre grise (haut., 0m30, larg., 0m39) trouvée au sud-est de la basilique urbaine. La fin de l'inscription manque, mais ce qui subsiste nous apprend que c'est l'épitaphe d'une vierge, nommée Bassa, originaire de Lydie et de religion manichéenne.

Cette inscription est intéressante parce qu'elle paraît très ancienne, contemporaine peut-être de Julien ou de Constantin, ou même antérieure à l'édit de persécution du manichéisme par Dioclétien qui proscrivit la pratique du culte « venu de Perse [33]. » Il ne semble pas probable qu'il faille la faire descendre

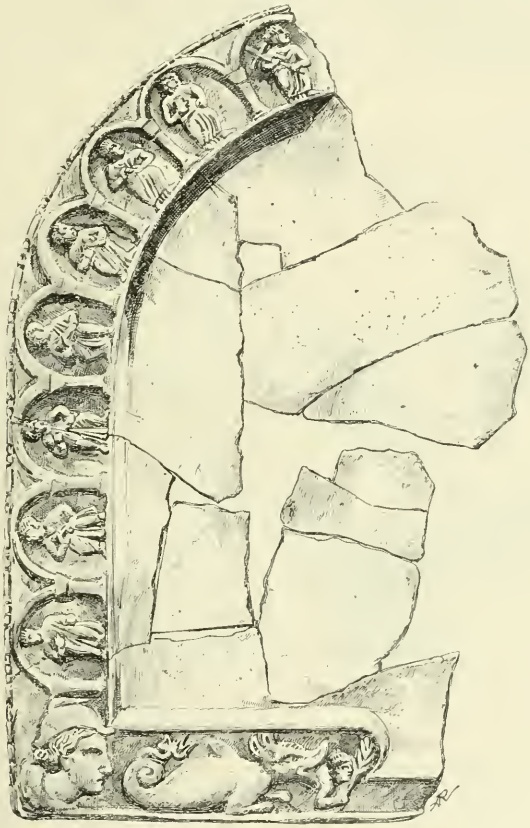
[1] *Corp. inscrip. lat.*, t. III, n. 6399. — [2] *Ibid.*, n. 9504. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1885, p. 172. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9506. — [5] *Ibid.*, n. 9508. — [6] *Ibid.*, n. 9513, 9535 et 8750. — [7] *Ibid.*, n. 9516. — [8] *Ibid.*, n. 9517. — [9] *Ibid.*, n. 9518. — [10] *Ibid.*, n. 9540. — [11] Bulić, *Scavi nell' antico cemetero cristiano di Manastirine a Salona*, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1907, t. XXX, p. 14, n. 553*b*; inscription gravée sur l'acrotère gauche d'un sarcophage de Salone en pierre calcaire; hauteur, 0m41, largeur, 0m67, épaisseur, 0m62; hauteur des lettres, 0m06. — [12] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2534, 14239. — [13] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, t. XXVIII p. 49. — [14] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 6401. — [15] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1906, t. XXIX, p. 122, n. 507 *b*, au sud sud-ouest de la basilique urbaine. — [16] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9559. — [17] *Ibid.*, n. 13177 *a*. — [18] *Ibid.*, n. 9630. — [19] *Ibid.*, n. 9573. — [20] *Ibid.*, n. 9570. — [21] *Ibid.*, n. 9589. — [22] *Ibid.*, n. 10189. — [23] *Ibid.*, n. 14315 : εὐμόρι (= εὐμοίρει) Ἄγουστα, οὐδὶς ἀθάνατος. — [24] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2657. — [25] *Ibid.*, n. 2663. — [26] *Ibid.*, n. 9515. — [27] *Ibid.*, n. 9576. — [28] *Ibid.*, n. 9586. — [29] *Ibid.*, n. 9610, 9613, 9632. — [30] Lyublić, dans *Viestnik*, t. V, p. 101, n 2; Bulić, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, t. VII, p. 83; S. Frankenfurter dans *Archäol. epigr. Mitthell. aus Œsterr.*, 1884, t. VIII, p. 142, n. 162; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9610. — [31] *Ibid.*, n. 8752 et aussi 2509, ce *fratres* rappelle une inscription romaine libellée de même. — [32] Fr. Bulić, *Il manicheismo a Salona*, dans *Bull. di. arch. e stor. dalm.*, 1906, t. XXIX, p. 134-136; F. Cumont, *Une inscription manichéenne de Salone*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1908, t. IX, p. 20-21; Kugener et F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*. III. *L'inscription de Salone*, In-8°, Bruxelles, 1912, p. 174-177; *Una iscrizione manichea de Salona*, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1908, t. XXXII, p. 95-96. — [33] Th. Mommsen, *Strafrecht*, p. 576.

BIBLIOTHECA Ottavionis
Ottavionsis

jusqu'au milieu du ve siècle, après l'expulsion des manichéens de Rome par saint Léon (vers 444). La mention du culte manichéen par cette femme originaire de Lydie rappelle la pratique des fidèles d'Asie-Mineure qui se proclamaient « chrétiens » sur leur épitaphe (voir *Dictionn.*, au mot CHRÉTIEN). Le rappel de la virginité vise bien probablement la position privilégiée occupée à ce titre par la défunte. Dans la secte manichéenne, les « élus » observaient pareillement une continence absolue.

Enfin, cette inscription manichéenne de Salone est la première de son espèce qui ait été découverte dans l'empire romain.

XXVIII. STÈLE FUNÉRAIRE. — Un monument trouvé à Salone et conservé à Zagabria[1] se compose de plusieurs fragments d'une table de marbre dont la hauteur totale devait être 1^m28. La profondeur est de 0^m05 et toute la surface est bordée d'une sorte de gros ourlet de 0^m15 de largeur. La figure 3529 expliquera suffisamment l'aspect de ce monument de forme identique à certaines tables d'autel d'époque copte (voir *Dictionn.*, t. I, col. 3181, fig. 1137) qu'on conserve au musée du Caire, n. 8606, et d'Alexandrie, à Deir Abou Hennis près d'Antinoë, etc. Ces monuments sont d'époque tardive, 786, 796, 750 de notre ère[2]; celui de Salone est sans doute plus ancien, ainsi que permet de le croire l'emploi d'un feston formant portique sur l'ourlet. Sous ces arcades se voient de petits personnages munis chacun d'un rouleau, probablement les apôtres, le premier de la série porte une croix, ce qui est le geste de Pierre dans toute une série de monu-



3529. — Stèle funéraire trouvée à Salone. D'après *Bull. di archeol. e storia dalmata*, 1901, t. XXIV, pl. II.

[1] L. Jelić, dans *Ephemeris Salonitana*, 1894, pl. V, fig. 11; J. Strzygowski, *Le relazioni di Salona coll'Egitto*, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1901, t. XXIV, p. 58-65, pl. II. —

[2] Cette forme a été adoptée par les Arabes pour les stèles funéraires. Cf. J. Strzygowski, *Le relazioni di Salona coll'Egitto*, t. XXIV, p. 62, pl. IV.

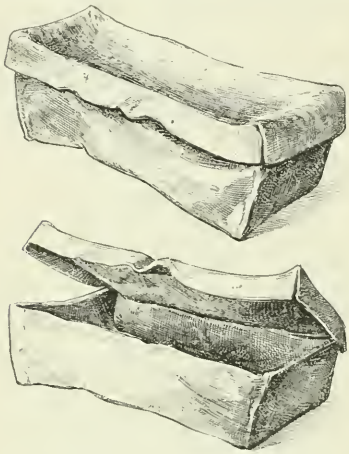
ments, la figure centrale manque, c'est probablement le Christ. Si on complète l'autre côté cela donne le Christ escorté de seize apôtres, le nombre est un peu fort, mais probablement les arcades étaient tracées, le sculpteur en a pris son parti et a logé un apôtre sous chaque arcade. En bas, Jonas rendu par le monstre (fig. 3529).

XXIX. Ampoules. — Ces ampoules de saint Ménas n'ont d'intéressant que leur présence en Dalmatie et les explications qu'on s'est évertué à en donner [1].

XXX. Cassette en plomb. — Nous avons déjà mentionné l'inscription du ve-vi^e siècle [2] :

I · EPSCI · V · KAL · I
XI APOSTOLI ☩ A ✻

Cette inscription fut trouvée en 1900, on y revint en 1903 et, à l'angle formé par deux murs et immédiatement au-dessous, à trois mètres seulement de l'inscription qui vient d'être transcrite, on amena au jour, d'une profondeur de 0^m30 environ, une cassette en plomb (fig. 3530), le couvercle entr'ouvert et remplie



3530. — Cassette en plomb.
D'après *Bull. di archeol. e storia dalmata*, 1904, pl. I.

de terre; long. 0^m26, larg. 0^m13, prof. 0^m07, poids 3 kgr. 350 gr. Cette cassette est ancienne, sa forme, sa façon, le montrent assez; son contenu est à peu près certain, il a dû se composer de reliques, ossements ou brandea. Les exemples sont connus, nombreux et bien attestés de ces envois de reliques faits de Rome à diverses églises [6]. Parmi ces reliques se trouvaient des reliques du prince des apôtres, *ex ossibus* ou *brandea* ou *palliola*, et l'inscription se complète ainsi :

Per manus Honorii episcopi v kal. Januarias
Depositio memoriæ beati Petri apostoli A ☧ ω

XXXI. Fresques. — Au cimetière de Manastirine, une peinture dans une tombe chrétienne; sous un arc, une colombe, de chaque côté de l'arc, de grands vases débordant de fleurs; dans le fond, des guirlandes et des fleurs semées [4]. — Une autre peinture représente un semis de fleurs disposées régulièrement sur fond sombre, on croirait du « papier peint » [5].

XXXII. Bas-relief. — Au musée de Spalato, un sarcophage destiné à recevoir deux corps et mesurant 2^m19 de long., 1^m19 de larg., 1^m67 de haut., trouvé en 1878 à Manastirine. L'épitaphe mentionne :

IVLIAE · AVRELIAE · HILARAE
QVAE VIXIT·ANNNIS· XXVIIII
MVII · D · II · AVREL · HECATVS
CONIVGI · CASTISSIMAE
ET · INCOMPARABILI · POSV
IT · ET · SI · BI

Les acrotères sont ornés de bas-reliefs. Il n'y a pas le moindre doute que le modèle d'après lequel le sculpteur a exécuté son travail n'ait offert une scène d'ensemble dans laquelle le pasteur occupait le centre, placé entre deux arbres au pied desquels se tenait le troupeau. Le sculpteur a décomposé la scène dans l'un des champs disponibles et il a placé le pasteur; dans l'autre, il a reproduit l'un des deux arbres avec deux brebis, mais il s'est dispensé de figurer le pasteur [6].

Parmi d'autres bas-reliefs presque tous concassés et d'intérêt médiocre, nous pouvons cependant accorder une mention particulière à une représentation symbolique de l'eucharistie [7] provenant de Narona (*Via di Narenta*).

Cette pierre mesure 0^m42 de hauteur sur 0^m69 de largeur et 0^m08 d'épaisseur, le relief n'a que 0^m003 d'épaisseur; c'est une plaque encastrée, peut-être dans un cancel. Au centre de la pierre un vase auquel deux paons viennent s'abreuver. C'est un ouvrage du v-vi^e siècle, intéressant surtout en ce qu'il témoigne de l'existence persistante d'une communauté chrétienne à Narona à cette date.

A Salone, une architrave de la porte latérale de la basilique épiscopale [8]. Les sculptures, assez grossières, ne laissent pas d'être intéressantes. Dans un médaillon, au centre, l'agneau divin au nimbe crucifère, de chaque côté, tournés vers le médaillon central, des quadrupèdes ayant l'intention de représenter des agneaux (fig. 3531). Voir *Dictionn.*, t. I, col. 877, au mot Agneau. Ce monument est à rapprocher d'un autre monument de Salone représentant les douze apôtres sous la forme de six agneaux [9]. Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 206.

XXXIII. Mosaïques. — Les mosaïques découvertes à Salone offrent peu d'intérêt. Les motifs qu'elles offrent sont géométriques ou des entrelacs, des nattés. Dans la basilique épiscopale, la mosaïque du presbyterium est conservée ainsi que l'inscription *Nova post vetera* (voir fig. 3513) [10]; dans le baptistère, une mosaïque représentait deux cerfs s'abreuvant à une source

[1] *Bulletino di orcheologia e storia dalmata*, 1901, t. xxiv, pl. I; 1904, t. xxvii, pl. I. — [2] *Ibid.*, 1901, t. xxvii, p. 5. — [3] *Ibid.*, 1904, t. xxvii, p. 9-11. — [4] *Ibid.*, 1900, t. xxii, pl. v. — [5] *Ibid.*, 1902, t. xxv, pl. xi. — [6] J. P. Kirsch, *Le Bon Pasteur sur les monuments de Salone*, dans *Ephemeris Salonitana*, 1894, p. 33 sq., décrit sept sculptures et quatre pierres gravées, toutes au type du bon pasteur et provenant de Salone; Wiegand, dans *Christliches Kunstblatt*, 1898, p. 6-14; J. P. Kirsch, *Il sarcofago di I. Aurelia Hilara nel museo di Spalato*, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1898, t. xxi, p. 132-141. — [7] Fr. Bulić, *Di un antico bassorilievo con rappresentanza eucaristica*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1906, p. 207-214; *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1906, p. 39 sq., pl. v. Je mentionne aussi *Due capitelli del* vi-vii *secolo nel convento dei P. P. francescani a Koslyun* (*Isola Veglia*), dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1906, t. xxix, pl. xv. — [8] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1902, t. xxv, p. 101. — [9] *Bulletino di archeologia cristiana*, 1892, pl. I. — [10] *Bulletino di archeologia e storia dalmata*, 1904, t. xxvii, pl. xiii.

(fig. 3532) selon le thème inspiré par le psaume XLI, 1 [1]. *Dictionn.*, t. II, col. 3304.

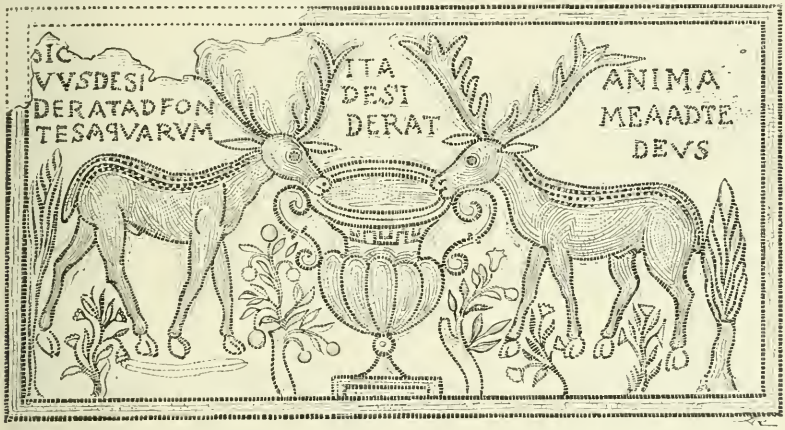
XXXIV. Peigne en buis. — Ce peigne, dont il ne reste qu'un fragment haut de 0m09 à 0m10, devait, quand il était entier, mesurer environ 0m19 ou 0m20. Il n'a pas été trouvé dans une tombe et même le lieu de la trouvaille ne porte pas à croire qu'il existât des tombes dans ces parages. C'est à 150 mètres au nord de la basilique urbaine et il semble que cette circonstance invite à attribuer à ce peigne une destination liturgique. Le fragment conservé est fort réduit, cependant l'interprétation du sujet représenté est assez probable. D'un côté, le Christ assis et enseignant, de l'autre côté un miracle du Christ (fig. 3533) [2].

XXXV. Bronze. — Quelques objets sans grand intérêt; nous rappelons seulement une croix soutenue par des chaînettes, trouvée à Manastirine [3]. A Crikvine, un encensoir dont nous reparlerons (voir Encensoir) [4].

XXXVI. Lampes — Les lampes chrétiennes en terre sont jusqu'ici en petit nombre, le musée de Spalato en possède quelques-unes [5]; on en a rencontré deux à Muc-goruji, l'ancienne Andetrium [6], puis quatre autres [7]; une avec l'estampille *Anniser* (voir ce mot) [8]. On a pu réunir une série de lampes timbrées du poisson avec le pain crucifère, le vase, la colombe [9] le coq, le chrisme, la croix [10].

XXXVII. Sarcophages. — Nous passons sous silence les sarcophages n'ayant pas de mérite artistique et qui ne nous intéressent que par une inscription, comme celles qui mentionnent l'archevêque Maxime ou l'abbesse Jeanne. Dans les sarcophages, les sculpteurs de Salone aimaient à décorer les acrotères, nous en avons vu un exemple dans les acrotères figurant le Bon Pasteur, nous en avons un autre dans un couvercle

3531. — Architrave de la porte latérale de la basilique épiscopale. D'après *Bull. di e arch. e storia dalmata*, t. XXV, p. 101.



3532. — Mosaïque du baptistère de Salone. D'après *Bull. di archeol. e storia dalmata*, 1903, t. XXVI, pl. VII.

[1] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1903, t. XXVI, pl. VII; *Annali dell' Istituto di corrispondenza archeologica*, 1850, t. XXII, p. 140; Carrara, *De' scavi di Salona*, in-8°, Prague, 1852; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. V, p. 298; Martigny, *Une mosaïque de baptistère*, dans *Gazette archéologique*, 1878, t. IV, p. 130-131. Pour les diverses mosaïques de pavement, cf. *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1904, t. XXVII, pl. XI, nef latérale gauche de la basilique urbaine; pl. XII, nef latérale droite; pl. XIII, mosaïque du presbyterium; pl. XIV, pavement du chœur ou ambulacre de la basilique. — [2] *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1901, t. VII, p. 41-45; *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1900, pl. IX. — [3] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1897, t. XX, pl. III-IV. — [4] *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1908, t. XIV, p. 197-203. — [5] Bulić, *Descrizione delle lucerne fittile*, dans *Bull. arch. e stor. dalm.*, 1906, t. XXIX, p. 2, n. 7 52, pl. IV, n. 1, chrisme. — [6] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1906, p. 306, 307, un coq; 1907, p. 132, n. 843; p. 133, n. 861. Voir *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 10184, 49 *a b c*. — [7] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1908, p. 177, n. 2. — [8] *Ibid.*, 1907, t. XXX, p. 153, cf. 1905, t. XXVIII, p. 28, p. 88-90; 1906, t. XXIX, pl. IV, n. 1. — [9] A. de Waal, *Der Fisch auf den christlichen Monumenten von Salona*, dans *Ephemeris Salonitana*, p. 2-4, pl. III et pl. VI; Bulić, *Lucerne cristiane Salonitane*. La plus curieuse est le n. 573, un homme debout, passant, les bras levés vers trois croix. — [10] *Due coperchi di sarcofagi marmorei trovati a Salona*, dans même revue, 1907, t. XXX, p. 99-101, pl. V-VI.

de sarcophage trouvé en 1906 près de Salone et dont les acrotères offrent deux médaillons avec des portraits [1].

Un important sarcophage dont nous avons parlé à diverses reprises (voir *Dictionn.*, t. I, au mot AFFRANCHISSEMENT, col. 564, au mot AMOURS, col. 1627, on y trouvera la bibliographie de ce monument) représente le Bon Pasteur, l'orante, le génie funèbre et deux

3533. — Peigne de Salone.
D'après *Nuovo bull. di archeol. cristiana*, 1901, t. VII, p. 41.

fidèles entourés de leurs esclaves qu'ils viennent d'affranchir. Voir aussi notre *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. II, p. 306, fig. 341.

En 1902, le musée de Salone a acquis un sarcophage représentant le passage de la mer Rouge par les Israélites [1]. Il faut aussi compter parmi les sarcophages chrétiens celui de Phèdre et Hippolyte [2] conservé au musée de Salone et trouvé au cimetière de Manastirine, dans le narthex de la petite basilique de saint Anastase, dans une fouille qui nous reporte au Ve siècle, à côté du colossal sarcophage du Bon Pasteur dont nous venons de parler.

XXXVIII. PLAT DE VERRE. — Coupe de Podgoritza. Voir *Dictionn.*, au mot COUPE [3]. J'aurai occasion de revenir sur un ex-voto et deux luminaires.

XXXIX. BIBLIOGRAPHIE. — G. Bertoni, *L'exorcisme chrétien du musée de Zagabria*, dans *Bull. d'anc. littér. et d'arch. chrét.*, 1911, p. 81-87. — G. Bervaldi, *Le basiliche urbane di Salona*, dans *Römische Quartalschrift*, 1912, t. XXVI, p. 133-150. — Biebach, *De re municipali Salonitana*, in-8°, Halis Saxonum, 1887. — G. Bomman, *Storia civile ed ecclesiastica della Dalmazia, Croazia e Bosnia in libri dodici compendiata*, 3 vol. in-8°, Venezia, 1775. — Fr. Bulić, *S. Menas*, 1900, t. XXIII, p. 122-126; *Notizie storiche et agiografiche riguardanti Spolato*, p. 126-128; *Scavi nell' antico cemetero cristiano di Manastirine a Salona (Cœmeteriumlegis sanctæ christianæ) durante l'anno 1899*, p. 193-216, pl. IV-VIII; *L'arca delle reliquie di S. Doimo vescovo e martire nel Duomo di Spolato e l'arca dei S.S. martiri salonitani nella cappella di S. Venanzio nel bottistero Lateranense a Roma*, p. 216-223, pl. X; *Scoperta del sarcofago di Primus, vescovo nipote di Domnione martir*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1900, t. VI, p. 275-283, fig.; *Iscrizione di un vescovo salonitano probabilmente di Giovanni V*, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1900, t. XXIII, p. 224-229, pl. IX; *Necropoli antica cristiana a Stano di Ragusa*, 1901, t. XXIV, p. 85-99; *Sarcofago di Primus, vescovo, nipote di Domnione martire*, 1901, t. XXIII, p. 273-293, pl.; *Un ampolla d'oglio di S. Menas martire trovata in Dalmatia*, 1901, t. XXIV, p. 55-58, pl.; *Iscrizioni inedite*, p. 3-12, 45-54, 99-107; *Iscrizioni ricomposte risguardanti il cemetero di Manastirine*, 1900, t. XXIII, p. 293-295; 1901, t. XXIV, p. 108-109; *Scavi nell' antico cemetero di Manastirine a Salona durante l'anno 1900*, 1900, t. XXIII, p. 249-272, pl.; *Ritrovamenti nel cemetero antico cristiano di Marusinae (cœm. S. Anastasii fullonis) durante l'anno 1900*, 1901, t. XXIV, p. 296-298; *S. Felice martire di Epetium*, 1901, t. XXIV, p. 41-45; *Iscrizioni inedite*, p. 125-137; *Iscrizioni e rappresentazioni su oggetti di metallo acquistati dall' I. R. Museo di Spalato negli anni 1895-1901*, p. 139-141; *Necropoli antica cristiana a Stano di Ragusa*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, t. VII, p. 195-204; *Iscrizioni inedite*, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1901, t. XXIV, p. 169-174; *Ritrovamenti risguardanti il cemetero antico cristiano di Marusinae durante l'anno 1901*, p. 203-204; *Ritrovamenti risguardanti il cemetero di Manastirine durante l'anno 1901*, p. 193-203, fig.; *Iscrizioni inedite (Aspalathos, campagna di Spalato)*, 1902, t. XXV, p. 45-52; *Frammento di pettine di bosso con rappresentazione cristiana* (du IVe siècle, ce serait un Christ assis et prêchant), 1901, t. XXIV, p. 204-207, fig.; *Una lucerna cristiana trovata nella campagna de Clissa*, p. 208-209; *Ritrovamenti risguardanti il cemetero antico cristiano di Manastirine*, 1902, t. XXV, p. 110-112, 2 pl.; *Scavi nella basilica episcopalis urbana a Salona durante l'anno 1901*, p. 73-110, 6 pl.; *Iscrizioni inedite* (Ager Salonitanus, Salona, Tucepi, Narona, Epetium, Salona), p. 129-142, 161-168; t. XXVI, p. 129-146; *Scavi nella basilica episcopalis urbana a Salona durante l'anno 1902*, 1903, t. XXVI, p. 33-106, pl. VI-XVIII; *Iscrizioni inedite*, p. 186-196; *Ritrovamenti nel cemetero antico cristiano a Crikvine*, p. 177-186; *San Gregorio papa nelle sue relazioni colla Dalmazia* (a. 590-604), 1904, Suppl. 47 pages et 3 pl.; *Ritrovamenti di un antica chiesa cristiana a Traù*, 1904, t. XXVII, p. 20-26, pl.; *Ritrovamenti antichi cristiani, Sinj.*, p. 17-20, pl.; *La capsella reliquiaria plumbea trovata nella confessione della basilica cemeteriale di Manastirine nell' anno 1903*, p. 3-13, pl.; *L'ampolla d'oglio di S. Menas martire nella collezione dei PP. francescani di Sinj*, p. 14-17, pl.; *Iscrizioni restituite*, pl. 41-55; 89-105, 106, 170-172; *Il sarcofago delle fatiche di Ercole nella cappella di S. Caio papa a Salona*, p. 77; *Le provincial romain au XIIe siècle*, p. 78-81; *Iscrizioni trovate nei dintorni del cemetero antico cristiano di Manastirine*, 157-166; *Ritrovamenti nell' antico cemetero cristiano a Crikvine presso i casolari Jurić (Cucine kuć) sulla strada fra Salona e Vranjic*, p. 167-173; *Scavi nel cemetero antico cristiano di sedici sarcofagi nella località detta « Kapljuc » a Salona*, p. 154-155; *Scavi nella basilica episcopalis urbana a Salona durante gli anni 1903 et 1904*, p. 121-154; *Dell' iscrizione che ricorda Furius Camillus Scribonianus, luogotenente della Dalmazia negli an. 41-42 d. Cr. e dell' epoca dell' introduzione del cristianesimo in Salona*, 1905, t. XXVIII, p. 3-31; *Iscrizione cristiana trovata a Sebenico e proveniente probabilmente da Rider* (Konjevrate, Danilo-Birani, Danilo-Kraljice di Sebenico), p. 49-51; *Iscrizioni inedite*, p. 133-150; *Sepolcro antico cristiano presso il palazzo di Diocleziano a Spalato*, 1906, t. XXIX, p. 1-7; *Contributo alla questione dei martiri salonitani SS. Doimo ed Anastasio e del trasporto delle loro reliquie*, p. 48-68; *Osservazioni di alcuni monumenti cristiani della Dalmazia*, p. 89-96; *Di un antico bassorilievo con rappresentanza eucaristica*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1906, t. XII, p. 207-214; *Il manicheismo a Salona*, dans *Bull. di arch. e stor. dalmata*, 1907, t. XXX, p. 34-37, pl. IV-VI. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 10190.

[1] *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1905, t. XXVIII, pl. XI, XII; cf. 1902, p. 179. — [2] *Bullettino di archeologia e storia dal-*

dalm., 1907, t. XXIX, p. 131-136; *Iscriziani inedite*, p. 193-222; *L'iscrizione di S. Vincenzo martire cæsaraugustano trovata al nord della basilica urbana a Salona*, p. 246-256; *Sull' anno della distruzione di Salona*, p. 268-304; *Iscrizioni inedite*, 1907, t. XXX, p. 37-90; *Osservaziani su alcuni monumenti cristiani della Dalmazia*, p. 147-155; *Ristauro del campanile del duomo di Spalato*, p. 164-171; *La perla maggiore del duomo di Spalato*, p. 160-164; *Sterro di una chiesa antica cristiana del* VI *sec. nella località della Crikvina a Klapice, nel comune censuaria di Klis* (Clissa), p. 101-127; *Storia dell' abside della basilica cemeteriale dei martiri salonitani a Manastirine di Salona nell' anno 1874*, p. 90-99; *Un incensiere o turibolo trovato a Crikvina pressa Salona*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.* 1908, t. XIV, p. 197-203, 2 pl. 1 fig.; *Ritrovamenti pressa il cemetero antico cristiano a Crikvine*, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1908, t. XXXI, p. 49-59; *Osservazione sulle due ampolle di S. Menas martire, trovate in Dalmazia*, p. 165-166; *Osservazione all' iscrizione in mosaico dell' ambulacro della basilica urbana in Salona eretta dai Vescovi Sifero ed Esichio*, 1909, t. XXXII, p. 155-158; *Iscrizione di un nuovo luogotenente della Dalmazia romana Apollonius Fœbadius del* V-VI *see.*, p. 3-11; *Ritrovamenti nel cemetero antica cristiano a Crikvine*, p. 31-37; *Ritrovamenti antichi cristiania Lovrescina di Postire sull' isola Brœ* (*Brazza*), p. 37-39; *Ritrovamenti antichi cristiani a Muc* (*Andetrium*), p. 90-91; *Quattro bassorilievi di Mitra a Salone*, p. 50-57; *Osservazioni nel viaggio dell' imperatore Diocleziano da Ravenna a Nicomedia nell' ann. 304*, t. XXXIII, p. 88-102; *Materiale e provenienza della pietra, delle colonne nonchè delle sfingi del palazzo di Diocleziano a Spalato e delle colonne ecc. delle basiliche cristiane a Salona*, 1908, t. XXXI, p. 86-110; *Osservazione dall' iscrizione in mosaico dell' ambulacre della basilica urbana in Salona*, 1909, t. XXXII, 155-158. *Iscrizioni inedite trovate nelle macerie lungo le mura perimetrali dell' antica Salona*, 1910, t. XXXIII, p. 82-88; *S. Felice martire di Salona sotto Diocleziano*, in-8°, Roma, 1913. — G. Cattalinich, *Storia della Dalmazia esposta*, 3 vol. in-8°, Zara, 1834-1835. — C. Cega, *Chiese di Traù*, in-8°, Spalato, 1885. — T. Cenii, *Dissertationes de Dalmatiarum regione, successibus et virtutibus*, in-8°, Amstelodami, 1638. — H. Cons, *La province romaine de Dalmatie*, in-8°, Paris, 1882. — *Corp. inscr. latin.*, t. III, pars 1, p. 271-411, 1026-1039; pars 2, p. 1472-1667, 2119-2181, 2328 (114-181). — F. Cumont, *Une inscription manichéenne de Salone*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, 1908, t. IX, p. 20-21. — H. Delehaye, *Saint Anastase, martyr de Salone*, dans *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 488-500; *Saints d'Istrie et de Dalmatie*, dans même revue, 1899, t. XVIII, p. 369-441; *L'hagiographie de Salone d'après les dernières découvertes*, dans même revue, 1901, t. XXIII, p. 1-18; cf. *Anal. boll.*, 1908, t. XXVII, p. 75-77. — Ch. Diehl, *Nella Dalmazia romana. Gli scavi di Salona e le origine cristiane*, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1900, t. XXIII, p. 21-42; *Dans la Dalmatie romaine. Les fouilles de Salone et les origines chrétiennes*, dans *En Méditerranée*, in-12, Paris, 1901, p. 32-62; cf. 1-31 : *Le palais de Dioclétien à Spalato; Justinien et la civilisation byzantine au* VI*e siècle*, in-8°, Paris, 1901. — Fr. Dölger, *Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums*, dans *Römische Quartalschrift*, 1905, t. XIX, p. 1 sq. — E. Dümmler, *Ueber die älteste Geschichte der Slowen in Dalmatien* (*594-928*), dans *Sitzungsber. d. Akad. d. Wissensch.*, Wien, 1856, t. XX, p. 353-430. — A. Dumont, *Sarcophage chrétien trouvé à Salone*, dans *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1872, t. XXXIII, p. 185 sq.; *Découvertes récentes à Salone*, dans *Revue archéologique*, 1872, p. 118-125; *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie*, in-8°, Paris, 1892, p. 590-596. — *Ephemeris Salonitana qua monumenta sacra præcipue Salonitana... illustrantur*, in-4°, Jaderæ, 1894. 1° A. de Waal, *Der Fisch auf den christlichen Monumenten von Salona*, p. 2-4, pl. III; 3° Bulić, *Il cimitero antico cristiano di Marusinac*, p. 11-12; 5° L. Jelić, *I monumenti scritti e figurati dei martiri Salonitani del cimitero della Lex sancta christiana*, p. 21-32, pl. IV-V; 6° J. P. Kirsch, *Le Bon Pasteur sur les monuments chrétiens de Salone*, p. 33-36; 7° Bulić, *Lucerne cristiane salonitane*, pl. VI. A. J. Évans, *Antiquarian researches in Illyricum*, dans *Archæologia*, 1885, t. XLVIII, p. 1-105. — D. Farlati, *Illyricum sacrum*, complété par Coleti, 6 vol. in-fol., Venetiis, 1780-1806. — C. Freschot, *Memorie hist. e geogr. della Dalmazia in cui sono le notizie più particolari de suoi stati e domini, ecc. ecc.*, in-12, Bologna, 1687. — P. Gams, *Series episcoporum*, in-4°, Ratisbonnæ, 1873. — W. Gerber, *Untersuchungen und Rekonstruktionen an altchristlichen Kultbauten in Salona*, Wien, 1911. — H. Grisar, *Il musaico dell' oratorio lateranense di S. Venanzio. Le recenti scoperte di Salona relative ai martiri rappresentati nel musaico descritto*, dans *Civiltà cattolica*, 1898, p. 211-223; *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1898, t. XXI, p. 72; *Gli antichi abiti sacri e profani... dell' oratorio di S. Venanzio*, dans *Civiltà cattolica*, 4, 717-733; et *Bull.*, Suppl., 1898, p. 1-18. — Ant. Mattiassevich-Karamaneo, di Lissa, *Riflessiani sopra l'istoria di S. Doimo, Studio archeologico-storico publicato per cura del sac. Ap. Zanella*, Suppl. au n. 12 du *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1901, t. XXIII. — C. M. Kaufmann, *Die sepulcralen Jenseits-Denkmäler des Antiken unddes Urchristentums*, in-fol., Mainz, 1900, p. 156-158. — Lanza, *Lapidi Salonitane inedite*, 2e édit., Zara, 1850. — J. F. Le Bret, *Dissertatio historico-ecclesiastica de statu præsenti ecclesiæ Græcæ in Dalmatia, quæ ritum slavo-servicum sequitur*, in-4°, Stutgartiæ, 1762. — F. Lenzi, *I rapporti della chiesa Salonitana con la chiesa Romana*, dans *Bul di arch. e stor. dalmata*, 1909, t. XXXII, p. 113-198; *Introduzione del cristianesimo nell' Illirio*, Firenze, 1908; *L'autocefalia della chiesa di Salona*, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1911, Suppl. I, t. XXXIV, p. 3-14. — G. Lucio, *Historia di Dalmazia ed in particolare delle città di Traù, Spalato e Sebenico*. — Lucius, *De regno Dalmatiæ et Croatiæ libri sex*, Amstelodami, 1666; *editio nova atque emendata*, Vindobonæ, 1758. — Marnavić, *S. Felix episcopus et martyr, Spalatensi urbi dalmaticæ croaticæ metropoli primatialique et veritati vindicatus*, Rome, 1631. — Martigny, *Une mosaïque de baptistère*, dans *Gazette archéologique*, 1878, t. IV, p. 130-131. — E. Michon, *Nouvelles ampoules à eulogies*, dans *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1897, t. LVIII, p. 285-336. — U. Monneret de Villars, *L'architettura romanica di Dalmazia*, in-8°, Milano, 1911. — J. B. De Rossi, *Musaici cristiani delle Chiese di Roma*, in-fol., Roma, 1899. — J. Strzygowski, *Le relaziani di Salona coll' Egitto*, dans *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1901, t. XXIV, p. 58-65. — C. Truhelka, *Die christlichen Denkmäler Bosniens und der Herzegovina*, dans *Römische Quartalschrift*, 1895, t. IX, p. 197-236. — J. Zeiller, *Les dernières fouilles de Salone*, dans *Mélanges d'archéol. et d'histoire*, 1902, t. XXII, p. 429-437; *Sur le culte de saint Ménas en Dalmatie*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1902, t. LXIII, p. 251; *Les relations de l'ancienne Église de Salone avec l'Église romaine*, dans *Bessarione*, 1903, IIe série, t. VI, p. 235-248; *Les origines chrétiennes de la province romaine de Dalmatie*, in-8°, Paris, 1906; *Une légende hagiographique de Dalmatie. S. Domnius de Salone*, dans *Revue d'histoire et de littérature chrétienne*, 1906, t. XI, p. 193-218, 385 sq.; *Le chorévêque Eugraphus. Note sur le chorépiscopat en Occident au* Ve *siècle*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, 1906, t. VII, p. 27 sq.; *Quelques détails nouveaux sur l'histoire des origines chrétiennes dans la*

province romaine de Dalmatie, dans *Bull. di archeol. e stor. dalm.*, 1908, t. XXX, p. 172-179; *La basilique de Salone*, dans *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1908, t. LXVIII, p. 312-315; *Les monuments chrétiens du palais de Dioclétien à Spalato*, dans *Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét.*, 1911, t. I, p. 201-213; *Le palais de Dioclétien à Spalato*, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1908, p. 423-434. H. LECLERCQ.

DALMATIQUE. « Il n'est pas aisé à l'origine de distinguer l'aube, c'est-à-dire la tunique intérieure, de la dalmatique que nous verrons plus tard la recouvrir, sans la cacher entièrement. Dans la suite, la dalmatique devint un vêtement assez court, fendu latéralement sous les bras et garni de manches larges et courtes; mais, au commencement, il ne semble pas qu'il en fut ainsi [1]. »

Les textes les plus anciens qu'on connaisse sur la dalmatique ne datent que de l'époque impériale. Lampride signale comme une excentricité de Commode l'usage de la dalmatique en public et au cirque [2] et on retrouve ce vêtement sous le nom de *chiridotas Dalmatarum* [3] dans la vente de sa garde-robe après décès et il reparaît probablement chez Trebellius Pollio sous le nom de *singiliones dalmatenses* [4]. De ces textes on peut induire que le vêtement ainsi désigné était originaire de Dalmatie, ce qui est aussi l'avis d'Isidore de Séville : *Dalmatica vestis primum in Dalmatia, provincia Græciæ, texta est, tunica sacerdotalis candida, cum clavis ex purpura* [5]. Déjà connu à l'époque républicaine, il ne s'introduisit qu'à l'époque impériale, quand les empereurs eurent la fantaisie de « lancer » des modes exotiques, ce qui ne laisse pas d'ailleurs d'être signalé par leurs biographes en termes qui contiennent un blâme. Enfin, ce vêtement était, au témoignage de Jules Capitolin, caractérisé par de longues manches.

Au IVe siècle, on retrouve dans l'édit de Dioclétien sur le maximum, de l'an 301 (chap. XVI et XVII), la mention de l'usage fréquent de la dalmatique, en Orient [6]. « Il existait en Asie-Mineure et en Syrie plusieurs manufactures importantes à ce point de vue, celles de Laodicée, de Tarse, d'Alexandrie de Commagène, de Byblos, de Scythopolis (au sud de Tibériade). Il y est question de dalmatiques lissées avec trois lices et sans *clavi* (δελματικὴ ἄσημος τρίμιτος), de dalmatiques en étoffe pelucheuse avec bandes de pourpre (δελματικὴ λάσειος ἔχουσα πορφύρας), de dalmatiques pelucheuses à capuchon (δελματικομάφερτος λάσειος), de dalmatiques tout en soie ou mi-soie (ὁλοσηρικαί, συψηρικαί). Dans le chapitre XVII, les dalmatiques d'hommes et celles de femmes sont l'objet d'articles distincts : les unes et les autres sont classées d'après la qualité et les dimensions de l'étoffe [7]. Les dalmatiques d'hommes les plus chères en laine auraient coûté environ 210 francs, celles des femmes 190 francs; les moins chères ne seraient que de 17 francs [8]. »

Dès le IIIe siècle, mais pas plus tôt, on voit la dalmatique représentée sur les fresques des catacombes et elle est employée pour servir de vêtement de dessus, sauf une fois où elle est elle-même recouverte d'un manteau [9]; le cas le plus général est celui où la dalmatique laisse apercevoir les manches de la tunique de dessous [10]. Le texte plus ancien qui fasse mention de la dalmatique dans la littérature chrétienne est celui qui rapporte les circonstances du martyre de saint Cyprien de Carthage (septembre 258) : *Et ita idem Cyprianus in agrum Sexti productus est et ibi se lacerna byrro expoliavit et genu in terra flexit et in orationem se Domino prostravit. Et cum se dalmatica expoliasset et diaconibus tradidisset in linea stetit* [11]. Il ne s'agit pas ici d'un vêtement ecclésiastique. D'après le *Liber pontificalis*, un peu plus tard, le pape Eutychien (275-283) défendit d'ensevelir les corps des martyrs sans dalmatique ou colobion [12] : *qui et constituit, ut quicumque de fidelium martyrem sepeliret, sine dalmaticam aut colobium purpuratum nulla ratione sepeliret*, texte douteux dont on ne peut déterminer l'origine et la valeur. Il faut cependant remarquer que les termes *dalmatica* et *colobium* sont rapprochés par le mot *aut* qui marque leur équivalence, nous avons un autre indice de cette équivalence des deux termes dans l'édit du maximum de 301, qui en parlant des dalmatiques confectionnées en lin ajoute ἤτοι κολόβια [13].

Les *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, composées selon toute apparence à Rome au IVe siècle, montrent que le pape et les diacres faisaient usage de la dalmatique [14]. On avait soutenu que David était prêtre et on le prouvait, croyait-on, en citant un passage de l'Écriture disant que David avait porté l'*ephod* sacerdotal. L'auteur des *Quæstiones* réfute l'argument en disant que les diacres portaient la dalmatique tout comme les évêques et sans être évêques.

Au témoignage du *Liber pontificalis*, le pape Sylvestre (314-335) aurait imposé aux diacres la dalmatique comme vêtement officiel : *Hic constituit, ut diacones dalmaticas in ecclesia uterentur* [15]; d'après la *Vita Silvestri* publiée par Combefis, la dalmatique ne serait devenue vêtement liturgique que sous Libère (352-366). Mais ces deux sources ne sont pas du nombre de celles que l'on peut admettre sans discussion et leur témoignage demeure donc incertain. Ce fut probablement au cours du Ve siècle que la dalmatique devint un insigne des diacres romains, mais le pape accordait quelquefois le droit de la porter à des diacres d'autres Églises; il ne faut pas espérer atteindre plus de précision et dire si la dalmatique fut adoptée par le pape et les diacres en même temps, ni si la dalmatique fut introduite pour distinguer les diacres des prêtres, comme l'avance le *Liber pontificalis*. Tout ce qu'on peut avancer avec certitude, c'est que la dal-

[1] Rohault de Fleury, *La messe*, t. VII, p. 71. — [2] Lampride, *Commode*, c. VIII. Héliogabale porta aussi en public ce vêtement. Lampride, *Héliogabale*, c. XXVI. — [3] Jules Capitolin, *Pertinax*, c. VIII. — [4] Trebellius Pollio, *Claude*, c. XVII. — [5] S. Isidore, *Etymologiæ*, l. XIX, c. XXII, *P. L.*, t. LXXXII, col. 681. — [6] Le Bas et Waddington, *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie-Mineure*, n. 535; *Corp. inscr. lat.*, t. III, part. 2e, p. 801 sq. — [7] D'après M. Waddington, il ne s'agirait dans ce passage que du prix des pièces d'étoffe destinées aux vêtements; d'après M. Lépaulle, *L'édit du maximum*, 1886, il s'agirait du vêtement confectionné. — [8] C. Bayet, *Dalmatica*, dans Saglio-Pottier, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, t. II, p. 19-20; cf. Mommsen et Blümmer, *Das Edict Diokletians*, XIX, 9, 30, p. 35, 150, 153 (pour la laine); XXVI, 39-43, 49-53, p. 40, 170 (pour le lin); XIX, 12, p. 35, 150 (pour la soie). — [9] Wilpert, *Le pitture delle catacombe cristiane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 188, n. 2. — [10] *Le pitture*, pl. 247. — [11] *Acta procansularia S. Cypriani*, c. V, dans S. Cyprien, *Opera*, édit. Hartel, p. CXIII. — [12] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 159; édit. Mommsen, t. I, p. 38. — [13] Waddington, *op. cit.*, p. 182, identifie aussi dalmatique et colobium et cite Épiphane, *De haeres.*, I, XV : δελματικὰς, ἤγουν κολοβίωνας. C. Bayet, dans *Dictionn. antiq. grecq. et rom.*, p. 20, établit une distinction. — [14] *Quæstio* XLVI, *P. L.*, t. XXXV, col. 2246; sur l'auteur, cf. O. Bardenhewer, *Patrologie*, in-8°, Freiburg, 1901, p. 387. Cet écrit nous reporte vers le temps du pontificat de Damase (366-384) puisqu'on lit dans la XLVe question, à propos de la ruine de Jérusalem : *Et quis ambigat de hoc numero, cum trecenti circiter anni nunc super hunc numerum inventantur, P. L.*, t. XXXV, col. 2243. — [15] *Liber pontificalis*, texte, introduction et commentaire par L. Duchesne, Paris, 1886, t. I, p. 171; édit. Mommsen, t. I, p. 50; cf. avec la *Vita Silvestri*, dans Combefis, *Illustrium martyrum lecti triumphi*, 1660, p. 265, qui présente une version différente.

matique était en usage avant le commencement du VIe siècle. Les Églises provinciales prenaient modèle sur Rome : le pape Symmaque (498-514) concédait l'usage de la dalmatique aux diacres de Saint-Césaire d'Arles [1] et, un siècle plus tard, saint Grégoire le Grand accordait deux dalmatiques romaines avec la même autorisation à l'évêque Aregius de Cap pour lui-même et pour son archidiacre [2]. Au VIIIe siècle même concession accordée à des diacres étrangers à Rome. La bulle du pape Étienne II (752-757), qui autorise l'abbé Fulrad de Saint-Denis (757) à employer six diacres au service divin, permet à ceux-ci de porter le vêtement d'honneur des diacres, la dalmatique [3] : *Congruum prospeximus... sex constituere diaconos, qui stolam dalmaticæ decoris induantur, ut sic sacrum peragant omni tempore ministerium.*

Cet usage ecclésiastique officiel ne détourna pas les laïques du port de la dalmatique au VIe et même au VIIe siècle [4], ainsi que l'attestent certains textes et des monuments tels que les mosaïques et les ivoires ; mais il semble qu'il y avait dès lors dalmatique et dalmatique. Jules Capitolin signale les longues manches du vêtement dalmate [5], et Ammien Marcellin, parlant de la dalmatique du diacre Maras, la décrit en deux mots : *tunicula sine manicis* [6], enfin Jean Cassien décrivant le colobium des moines d'Égypte dit qu'il n'a que de courtes manches qui atteignent à peine le coude [7], et, au VIIe siècle, les manches ont la moitié de la longueur totale du vêtement. Dans les catacombes, les orants seuls sont représentés avec la dalmatique qui s'arrête aux genoux ; cependant, sur les bas-reliefs de l'arc de Constantin représentant une *allocutio* et une *liberalitas*, l'empereur et sa suite portent la dalmatique avec laquelle sont également figurés les consuls sur les diptyques, et Isidore, copiant Servius, parle de dalmatique qui descendait jusqu'aux pieds et c'est bien telle que nous la voyons sur les papes et les évêques représentés dans la décoration de la tombe de saint Corneille [8]. Ce qui semble avoir différencié la dalmatique du colobium, ce sont les manches bien visibles dans le premier vêtement, presque atrophiées dans le deuxième. Quant à la décoration au moyen de *clavi* (voir ce mot), elle ne modifie pas le type et la destination du vêtement [9].

3534. — Dalmatique à capuchon. Graffite à la catacombe d'Hermès. D'après J. Wilpert, *Le pitture delle Catacombe christiane*, 1903, p. 87, n. 8.

Mais, ce n'est pas tout, il y a dans l'édit du maximum de Dioclétien la mention de dalmatiques à capuchons, nous en trouvons de telles dans l'archéologie chrétienne : une fresque à la catacombe de la Nunziatella [10] et un graffite à la catacombe de Saint-Hermès (fig. 3534) [11].

On voit, en parcourant les peintures des catacombes, le luxe s'introduire dans la dalmatique. Au *clavus* trop large succède le mince filet élégant, sorte de ruban bientôt remplacé par de riches brindilles qui montent du bord inférieur jusqu'aux épaules [12], ou bien par un ruban orné d'un dessin fait d'une ligne en zig-zag, aux manches de larges franges, comme sur l'épitaphe d'une jeune fille de dix-huit ans, Bellicia, dont l'épitaphe est conservée au musée de Latran) (fig. 3535) [13] :

3535. — Épitaphe de Bellicia, Musée du Latran. D'après Marucchi, *I monumenti del' museo cristiano Pio Lateranense*, pl. XXXV, n. 4.

BELLICIA	QVE VIXYT
FEDELISSIMA	ANNOS
VIRGO	XVIII
IN PACE [*Bellicia*]	
IIIIX	
CALENDAS	
BENTVRAS	
SEPTEM	
BRES	

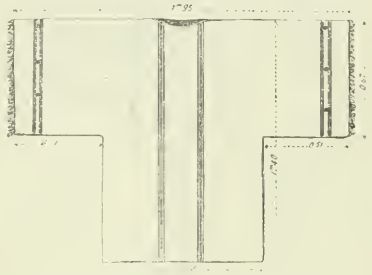
Quant aux *calliculæ* ou *galliculæ* qu'on donnait comme des disques brodés appliqués sur la dalmatique,

[1] *Vita S. Cæsarii Arelat.*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. LXVII, col. 1016 : *Diaconos ipsius ad romanæ instar Ecclesiæ dalmaticarum fecit habitu præeminere.* — [2] S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. IX, epist. CVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1034. — [3] Jaffé, *Regesta*, n. 276 ; *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1018. *L'Ordo I romanus* du VIIe siècle désigne la dalmatique parmi les vêtements liturgiques du pape, et Jean Diacre dans sa description du portrait de saint Grégoire le Grand nous le montre portant la dalmatique sous la chasuble. — [4] Jean Diacre, *Vita S. Gregorii*, l. IV, c. LXXXIV. — [5] *Pertinax*, c. VIII. — [6] Ammien Marcellin, XIV, IX, 7. — [7] Cassien, *De cœnob. institutione*, l. I, c. V. — [8] Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, pl. CCLVI. — [9] H. Grisar, *Analecta romana*, t. I, p. 538. Le *clavus* est tantôt simple, tantôt composé d'un double filet de couleur rouge ou brune ; les manches portent aussi un filet, mais ici on préfère la couleur bleue. — [10] *Ibid.*, pl. 75. — [11] *Ibid.*, p. 87, fig. 8. — [12] Rohault de Fleury, *La messe*, t. VII, pl. DXXXVII. — [13] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. VI, pl. 482, n. 16 ; Marucchi, *I monumenti del' museo cristiano Pio Lateranense*, 1911, pl. XXV, n. 4.

nous avons eu déjà l'occasion de nous écarter de cette interprétation [1].

Les textes et les monuments chrétiens ne permettent pas de déterminer la diffusion de la dalmatique jusqu'à la fin du VIe siècle; tout au plus peut-on jalonner le sujet de quelques remarques. Nous avons vu la dalmatique à Carthage sur saint Cyprien, à une époque où la distinction n'existait pas encore entre vêtement ordinaire et vêtement liturgique; à Rome, vers la fin du IVe siècle, on en fait usage indubitablement; à Milan, au Ve siècle, on voit la dalmatique sur les mosaïques de Saint-Satyre; à Ravenne, sur les mosaïques de Saint-Vital, au milieu du VIe siècle. Ce ne sont là, encore une fois, que des points de repère qui ne sauraient vouloir dire que la dalmatique fut inconnue auparavant dans ces villes et ailleurs que dans ces villes.

En Espagne et en Gaule, depuis le VIe jusqu'au VIIIe siècle, une tunique appelée aube, *alba*, correspondait au vêtement que nous nommons dalmatique. On la trouve fréquemment mentionnée dans les écrits de cette période, notamment chez Grégoire de Tours († 594) qui nous apprend que l'archidiacre reçoit l'évêque à l'entrée de l'église et l'invite à monter à



3536. — Dalmatique de Moyen-Moutiers.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. VII, pl. DXXXVIII.

l'autel le jour de Noël; pendant cette cérémonie, le diacre est revêtu d'une *aube* [2]. La *Vita S. Aridii* [3] nous montre des diacres faisant une procession, revêtus de l'*aube*, pour obtenir le beau temps [4]. Le concile de Narbonne, tenu en 589, défend à tout diacre ou lecteur de quitter l'*aube* avant la fin de la messe; enfin les *Statuta Ecclesiæ antiqua* [5] interdisent aux diacres le port de l'*aube* ailleurs qu'à la messe et pendant la lecture, c'est-à-dire en dehors des fonctions liturgiques. Le IVe concile de Tolède nous apprend que la coutume était établie en Espagne de donner aux diacres, à leur ordination, un *orarium* et une *aube*, et le concile ordonne de le leur donner à nouveau quand ils auront été destitués sans raison [6]. Enfin, la messe gallicane attribuée à saint Germain nous dit que l'*aube* des diacres devait être de couleur blanche, en soie ou en laine, et sans ceinture.

Un concile romain tenu vers l'année 595 mentionne une coutume particulière à Rome. A la mort d'un pape on conduisait le cadavre à sa sépulture, recouvert de dalmatiques dont on le dépouillait au moment de l'inhumation pour en déchirer l'étoffe et la distribuer au peuple. Saint Grégoire le Grand interdit cette pratique : *Præsenti decreto constituo, ut feretrum quo romani pontificis corpus ad sepeliendum ducitur, nullo tegmine veletur. Suam decreti mei curam gerere sedis hujus presbyteros et diaconos censeo. Si quis vero ex eorum ordine hæc curare neglexerit, anathema sit* [7]. Le même usage existait pour les diacres, puisque au temps du pape Symmaque (498-514) un chrétien fut guéri d'une maladie par l'attouchement de la dalmatique du défunt diacre Paschasius [8].

Les monuments ne permettent d'apercevoir aucune différence entre la dalmatique des évêques et celle des diacres. Peut-être l'étoffe différait-elle; les textes n'en disent rien et les monuments ne peuvent l'indiquer.

3537. — Dalmatique du VIe siècle.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. VII, p. 78.

Il est également possible qu'on ait fait usage de plusieurs dalmatiques superposées, puisqu'au VIIIe siècle, nous trouvons dans l'*Ordo I romanus* [9] l'indication d'une *dalmatica linea*, celle de dessous que recouvrait sans doute une dalmatique de laine ou de soie. Il semble que l'usage des franges qu'on voit sur les dalmatiques de Bellicia (fig. 3535), du pape Jean IV et de saint Domnio (à la chapelle Saint-Venance au Latran) ait été réservé pour les dalmatiques luxueuses, mais il n'est guère possible d'en dire plus sur les dalmatiques de saint Septimius (même chapelle du Latran) et sur celles que portent, sous la chasuble, les saints Corneille, Cyprien, Sixte et Optat (fresques de la catacombe de Calliste, *Dictionn.*, t. III, col. 1189, 2389, fig. 2718, 3327).

[1] Massebieau, *La tunique originale des Actes des saintes Perpétue et Félicité*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1891, t. XXIV, p. 98; P. Franchi Cavalleri, dans *Passio SS. Perpetuæ et Felicitatis*, Roma, 1896, p. 76; J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, 1903, p. 88 sq., voir *Dictionn.*, au mot CHAUSSURE, t. III, col. 1232. — [2] Grégoire de Tours, l. IV, t. XLIV, *P. L.*, t. LXXI, col. 306. — [3] *Vita Aredii*, *P. L.*, t. LXXI, col. 1124. — [4] *Conc. Narbonn.*, can. 12, dans Hardouin, *Conc. coll.*, t. III, col. 493. — [5] *Statuta Ecclesiæ antiqua*, can. 41, dans Hardouin, *Conc. coll.*, t. III, col. 941. — [6] *Conc. Tolet. IV*, can. 28, dans *Conc. coll.*, t. III, col. 586. — [7] *Conc. coll.*, t. III, col. 497. — [8] S. Grégoire, *Dialog.*, l. IV, c. XI, *P. L.*, XXVII, col. 397. — [9] *Ordo I*, n. 6, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 940; *Ordo III*, 6; *P. L.*, t. LXXVIII, col. 978.

Un des monuments les mieux conservés qui nous montrent la dalmatique est un sarcophage de la Gaule, celui du Mas d'Aire (voir *Dictionn.*, t. II, col. 357, fig. 1292) appelé aussi sarcophage de sainte Quitterie, sur lequel nous voyons Daniel vêtu d'une dalmatique à grandes manches.

Un témoignage plus décisif que celui des textes et des monuments serait le témoignage des originaux, malheureusement réduits à fort peu de chose. Cependant on conserve deux vêtements incontestablement anciens, dont l'un fut trouvé à Moyen-Moutiers, dans la châsse de saint Hydulphe († 707), et comme si cette antiquité ne leur suffisait pas, quelques-uns croient y voir la dalmatique de saint Léger d'Autun († 678). Dom Alliot reconnut les reliques en 1701 et trouva un antique vêtement avec cette inscription : *hac tunica involutum fuit corpus sancti Hydulphi;* à cela on opposa que Jean de Bayon écrivait en 1326 : *Ego vero in ipso scrinio vidi, cum pluribus aliis ipsorum martyrum reliquiis, de saxo quo lapidatus est sanctus Stephanus, et carbones sanguineos sancti Laurentii levitæ et dalmaticam sancti Leodegarii* [1]. En réalité il ne semble pas que ce vêtement soit antérieur au IXe siècle. Les dimensions sont marquées sur la figure (3536), les *clavi* sont d'une bande rouge entre deux filets; sur les manches, entre les filets on voit de petites rosaces.

Les vêtements liturgiques coptes conservés grâce au procédé de sépulture des Égyptiens nous offrent quelques dalmatiques assez intactes pour qu'on en puisse reconstituer l'ensemble. C'est une ample chemise de toile ornée d'appliques brodées ou coloriées. Les *clavi* ont fait place à une sorte de large galon, les manches et le bord inférieur sont ornés aussi d'un galon, les épaules et les genoux timbrés d'un large dessin rond ou ovale, offrant quelque composition : adoration des mages, etc. (fig. 3537, 3538) [2].

La dalmatique n'a jamais changé de nom, elle offrait beaucoup d'analogie avec la tunique plus anciennement employée, ce qui explique sans peine la persistance qu'Ammien Marcellin et quelques autres mettent à lui donner le nom de *tunica;* ce nom persistera d'ailleurs jusqu'en plein moyen âge. Ce qui la distingue de la tunique, c'est moins l'ampleur et la longueur des manches que l'absence de ceinture. Les sénateurs portaient la tunique laticlave, la classe aisée se donna la satisfaction de porter la dalmatique laticlave dont la mode détermina la longueur et l'ampleur des manches. Avec le temps, ce vêtement liturgique eut à subir de graves modifications et, de retouche en retouche, il est arrivé dans le vestiaire liturgique moderne à être moins un vêtement qu'un ornement plus ou moins gracieux. Une double fente a transformé le vêtement en deux bandes d'étoffe, tandis que les manches se sont atrophiées pour devenir de simples épaulières; à partir du XIIe siècle, la dalmatique est devenue méconnaissable.

En Orient, le *sakkos* rappelle la tunique latine; mais c'est pure coïncidence et si les diacres et sous-diacres

3538. Broderie de dalmatique copte.
D'après O. Dalton, *Catalogue of the christian antiquities of the British Museum*, p. 169.

[1] Deblaye, *Dissertation sur une dalmatique*, 1854, p. 101. — [2] Rohault de Fleury, *La messe*, t. VII, p. 78; O. Dalton, *Catalogue of the early christian antiquities of the British Museum*, in-4°, London, 1901, p. 169.

portent sous leur vêtement pendant les fonctions liturgiques une sorte de dalmatique à larges manches et sans ceinture, la ressemblance est tout à fait fortuite. Ce vêtement d'ailleurs n'a pas un caractère liturgique. Au contraire, le *sakkos* est une tunique de dessus, liturgique, employé dans le rite grec où il sert d'insigne aux patriarches et aux métropolites. Le *sakkos*, lui, est apparenté à la tunique latine, comme le phelonion, il suit la couleur du jour en tant qu'elle existe dans le rite grec. Les manches sont larges et ordinairement fermées comme dans la dalmatique romaine. Il date du XIe siècle.

C. Bayet, *Dalmatica*, dans Saglio et Pottier, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, 1892, t. II, p. 19-21. — S. Boisserée, *Ueber die Kaiser Dalmatica in der Saint-Peterskische zu Rom*, dans *Abhandl. der Akad. der Wissensch.*, Munich, 1843, t. III, p. 556. — J. Braun, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient*, in-8° Fribourg, 1907, p. 249-255. — L. Deblaye, *Dissertation sur une dalmatique très ancienne conservée dans la châsse de saint Hydulphe, archevêque de Trèves et fondateur de l'église de Moyenmoutiers*, dans *Journal de la Société d'archéologie et du comité du musée Lorrain*, 1854, t. III, p. 83 sq.; *Reliques de l'église de Moyenmoutiers, leur vérité... description et histoire de l'oratoire Saint-Grégoire et du tombeau de saint Hydulphe à Moyenmoutiers*, dans *Bulletin de la Soc. d'archéol. lorraine*, 1856, t. VI. — D. Giorgi, *De liturgia romani pontificis in solemni celebratione missarum*, in-4°, Romæ, 1731, t. I, p. 176-190. — W. de Grüneisen, *Sainte Marie Antique*, in fol., Rome, 1911, p. 175-177, 178, note 4, p. 181. — H. Grisar, *Analecta romana*, in 4°, Roma, 1899, t. I, p. 538-542. — B. Kleinschmidt, *Die Dalmatik*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 4e trimestre, 1905. — Krieg, dans F. X. Kraus, *Realencyklopädie*, t. II, p. 207 sq. — Liell, *Die Kirche des heil. Quiriakus zu Taben*, Trier, 1895, p. 38 sq. — Marriott, *Vestiarium christianum*, in-8°. London, 1868. — G. Rohault de Fleury, *La messe. Études archéologiques* in-4°. Paris, 1888, t. VII, p. 71-109. — J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, p. 82, 86.

H. Leclercq.

DAMAS. — I. L'occupation romaine. II. Les Juifs à Damas. III. L'Ethnarque d'Arétas. IV. La domination romaine et byzantine. V. Monuments de Damas : 1° temple; 2° murailles. VI. Les souvenirs de saint Paul à Damas : 1° le lieu de la conversion; 2° maison de Jude; 3° maison d'Ananie; 4° le lieu de l'évasion. VII. L'église Saint-Jean. VIII. Sa transformation en mosquée. IX. Les manuscrits de la Kubbeh. X. Bibliographie.

I. L'occupation romaine. — L'histoire ancienne de Damas [1] déborde le cadre du *Dictionnaire*. Ce n'est qu'à partir des débuts du christianisme dans cette ville qu'elle nous intéresse. Mais encore est-il opportun de remonter jusqu'à l'occupation romaine pour avoir en main les éléments de solution des problèmes que posent les événements qui marquèrent le séjour de saint Paul à Damas.

Quand, en l'année 88 av. J.-C., Antiochus XII tomba, près de Cana, dans la bataille qu'il livrait à un roi des Arabes [2] dont le nom n'est pas mentionné dans les sources, mais qui semble bien avoir été Arétas III [3], Damas, capitale du petit royaume de Cœlé-Syrie, passa sous la domination des princes nabatéens [4]. Bien que Marquardt [5] et Mommsen [6] aient prétendu que Damas resta aux mains des Arabes jusqu'en 106 ap. J.-C., cette situation ne semble pas même s'être prolongée jusqu'à l'occupation romaine, car, lors de la campagne d'Aristobule (vers 70 av. J.-C.), il n'est plus question des Arabes à Damas [7]. D'ailleurs la controverse est tranchée par une monnaie autonome de Damas, frappée en l'année 243 des Séleucides (70-69 av. J.-C.) [8]. Ce n'est donc pas une dépendance des rois de Pétra, mais une ville autonome que Pompée fit occuper, en 66, par ses lieutenants Lollius et Metellus [9]. Il y parut lui-même en 63 [10]. A partir de cette date, quoi qu'en aient pensé Marquardt et Mommsen, Damas appartint à la province romaine de Syrie [11]. Fit-elle, dès cette date, partie de la Décapole [12] ? Il est difficile de le décider; mais le fait est certain pour le premier siècle de notre ère [13], et cela suffit donc pour ruiner la thèse de Marquardt et Mommsen. Sous le gouvernement de C. Cassius Longinus en Syrie (44-42), nous trouvons à Damas un officier romain — ἐν Δαμασκῷ στρατηγοῦντα — du nom de Fabius [14]. Quelques années plus tard, sous le gouvernement d'Antoine, en 36, 35 et 32, Damas frappe des monnaies à l'effigie de Cléopâtre [15]. Sous Auguste et Tibère, la frappe impériale se rencontre concurremment avec le monnayage autonome [16]; puis, sous Caligula et Claude, la monnaie impériale disparaît pour reparaître avec l'effigie de Néron. Simple hasard des trouvailles monétaires ou changement de situation politique de la ville ? C'est ce que l'histoire de saint Paul à Damas nous permettra de décider.

II. Les juifs a Damas. — Par l'agrément de sa situation, sa richesse, son commerce surtout [17], Damas avait dû attirer les juifs. De fait, au début du Ier siècle, la communauté juive y était assez importante pour avoir plusieurs synagogues [18]. L'importance de cette colonie ressort d'ailleurs des chiffres que Josèphe cite quand il dénombre les victimes de la grande insurrection : 10 000 juifs [10 500, Niese] ou [19] même 18 000 [20] auraient trouvé la mort à Damas. Il faut mettre ces chiffres en regard de ce que Josèphe nous apprend de l'influence du judaïsme dans la population féminine de Damas [21] pour se faire une idée de la proportion que l'élément juif ou judaïsant y avait atteinte. Dans ce milieu sans cesse en relations d'échanges avec la capitale du monde juif et avec les régions diverses — Judée, Galilée, Décapole, villes de la côte — où s'était fait entendre la prédication évangélique, des bribes de la bonne nouvelle avaient dû pénétrer de bonne heure et alimenter les discussions dans les synagogues. Puis ce fut l'histoire de la Passion, le récit des premiers mouvements populaires nés de la prédication des apôtres, l'arrestation de Pierre et de Jean, les miracles,

[1] On en trouve de bons résumés dans les principales encyclopédies : Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*; Hastings, *Dictionary of the Bible*; Cheyne, *Encyclopædia biblica*; Pauly-Wissowa, *Realencyclopædie*; *The Jewish Encyclopedia*, etc., etc. — [2] Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XV, 1; *Bell. jud.*, I, IV, 7. — [3] Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, t. I, p. 732. Sur la dynastie nabatéenne voir, outre les ouvrages généraux, Schürer, *op. cit.*, t. I, p. 726-744; Dussaud, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*, p. 68-73; *Journal asiatique*, 1904, t. I, p. 189-238; A. Steinmann, dans *Biblische Zeitschrift*, 1909, t. VII, p. 174-187. — [4] Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XV, 2; *Bell. jud.*, I, IV, 7-8. — [5] J. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, vol. IX, t. II, p. 348-349. — [6] Th. Mommsen, *Romische Geschichte*, t. V, p. 476-477. — [7] Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XVI, 3; *Bell. jud.*, I, V, 3. — [8] Mionnet, *Description*, Suppl., t. VIII, p. 193; de Sauley, *Numismatique de la Terre Sainte*, p. 31, n. 9. — [9] Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, II, 3; *Bell. jud.*, I, VI, 2. — [10] *Ant. jud.*, XIV, III, 1. — [11] Schürer, *Geschichte des Judischen Volkes*, t. I, p. 734, n. 16, où les arguments sont groupés. — [12] Pauly-Wissowa, *Realencyclopædie*, au mot *Dekapolis*. — [13] Pline, *Hist. nat.*, V, XVI (éd. Didot); Ptolémée, V, XV, 22. — [14] Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XI, 7 et XII, 1; *Bell. jud.*, I, XII, 1-2. — [15] Les références sont citées dans Schürer, *Geschichte des Judischen Volkes*, t. II, p. 153, n. 226. — [16] *Ibid.*, p. 153, n. 227. — [17] Damas est une étape des caravanes de Palmyre en route vers les ports d'embarquement de Tyr et Sidon. — [18] Actes, IX, 2. — [19] Josèphe, *Bell. jud.*, II, XX, 2. — [20] *Bell. jud.*, VII, VIII, 7. — [21] *Bell. jud.*, II, XX, 2.

la persécution, le martyre d'Étienne, la prédication en Samarie qui vinrent provoquer un retentissement profond dans ce milieu sonore. Du reste, Damas semble avoir eu, dès la première heure, son apôtre dans le disciple (μαθητής) Ananias [1]. Un mouvement en faveur de la doctrine nouvelle semble s'être tout de suite produit, assez sérieux pour que la nouvelle en soit parvenue à Jérusalem, y ait provoqué des inquiétudes, fait entrevoir la nécessité d'une répression et déterminé Saul à son expédition [2] et le grand-prêtre à la couvrir de son autorité.

Saul part donc. En route, il est terrassé, entend les paroles qui le convertissent, entre aveugle à Damas, descend dans la maison de Jude, dans la rue Droite (ἐπὶ τὴν ῥύμην τὴν καλουμένην εὐθεῖαν), y est guéri et baptisé par Ananias [3]. Il reste quelques jours, μετὰ τῶν ἐν Δαμασκῷ μαθητῶν ἡμέρας τινάς [4], prêche dans les synagogues, confond les juifs. Le temps passe, ὡς δὲ ἐπληροῦντο ἡμέραι ἱκαναί [5], un complot se trame contre Paul, et les juifs veillent aux portes de Damas pour lui faire un mauvais parti. C'est alors que les disciples le font évader nuitamment, en le descendant dans une corbeille au bas de la muraille [6].

Un détail complémentaire est fourni par la seconde épître aux Corinthiens [7]. C'est là que nous voyons apparaître l'ethnarque d'Arétas : ἐν Δαμασκῷ ὁ ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως ἐφρούρει τὴν πόλιν Δαμασκηνῶν πιάσαι με. Enfin, il ne faut pas perdre de vue l'autre récit, où Paul, parlant de sa conversion, déclare ne s'être pas rendu tout d'abord auprès des apôtres, mais s'en être allé en Arabie, d'où il revint à Damas : ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν, καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν [8]. Ce n'est que trois ans après sa conversion qu'il vint à Jérusalem voir Pierre [9].

III. L'Ethnarque d'Arétas. — La question d'exégèse et, même pour un temps, le problème de chronologie mis de côté, reste une double difficulté d'ordre archéologique et historique. Qu'était cet ethnarque d'Arétas à Damas et de quel droit le roi nabatéen avait-il à intervenir dans les affaires de la ville ? Questions délicates qui ont toute une littérature [10]. L'étude des textes révèle que le titre d'ethnarque était assez souvent dévolu au grand-prêtre : c'est ainsi que Simon [11], Jean Hyrcan [12] furent qualifiés d'ethnarques. De même, Auguste ayant refusé à Archélaüs le titre royal, accepte qu'il prenne celui d'ethnarque [13]. Dans le milieu judaïsant nous rencontrons encore le même titre, mais avec une valeur sensiblement différente, porté à Alexandrie par un magistrat qui exerce dans la communauté juive le rôle ailleurs dévolu à l'archonte [14].

Comme, en dehors du judaïsme, nous ne rencontrons le titre d'ethnarque que chez les princes du Bosphore, nous sommes obligés de chercher ailleurs la détermination de la valeur du titre donné au représentant d'Arétas à Damas. Ce n'était pas un gouverneur au sens propre : on eût dit ἔπαρχος ou στρατηγός. Reste l'hypothèse toute naturelle que le titre d'ethnarque corresponde à l'organisation particulière du royaume nabatéen, reposant non sur les « cités », mais sur le groupement ethnique de la « tribu », ou plus exactement du « peuple », du « clan ». Les chefs de ces unités, vassaux du roi de Pétra, auraient normalement porté le nom d'ἐθνάρχαι. Les inscriptions de la Batanée nous font justement connaître des στρατηγοὶ νομάδων [15], l'ἔθνος νομάδων [16] et — exemple à souhait — un ἐθνάρχης, στρατηγὸς νομάδων [17]. C'est donc un *cheikh* d'Arétas que nous rencontrons à Damas, à l'époque de la fuite de saint Paul.

La présence de ce chef implique des droits d'Arétas sur la ville. Toutes les hypothèses, hasardées indépendamment des textes pour échapper à cette conclusion, sont condamnées d'avance. Imaginer à Damas, comme fait Schwartz [18], la population flottante arabe organisée en ἔθνος Ναβαταίων ou Ἀραβίων, à la tête duquel le roi de Pétra aurait, à la requête du gouvernement romain, établi un ἐθνάρχης responsable, n'est-ce pas entrer en plein dans l'arbitraire? Si l'on veut, avec Zahn [19], soutenir que les juifs seuls veillaient aux portes de la ville, mais qu'ils avaient gagné à prix d'or l'ethnarque d'Arétas, pour qu'avec ses bédouins il entourât la ville et se saisît de Paul au cas où il viendrait à s'évader, on a le tort tout aussi grave de rayer d'un trait de plume le texte si clair de II Cor., xi, 32, qui met le chef arabe dans la ville elle-même.

Admis donc le fait qu'Arétas possédait réellement Damas et y exerçait ses droits de suzeraineté en y maintenant un cheikh, reste à savoir comment les Arabes avaient bien pu redevenir maîtres de cette ville romaine [20].

Un premier système consistera à nier que jamais les Arabes se soient retirés de Damas du jour où Arétas III, vainqueur d'Antiochus XII, y pénétra. Ce système qui a eu cependant l'adhésion de savants de haute valeur comme Noeldeke [21], Marquardt [22], Mommsen [23], Blass [24], est en contradiction avec toute une série de faits historiques bien établis qui mettent hors de doute l'occupation romaine [25]. On ne lui donnera pas plus d'apparente vraisemblance en imaginant que les Romains, maîtres de Damas, se soient contentés d'une suzeraineté nominale sur la ville, laissée en fait aux mains des princes arabes. Sans doute on justifie par là II Cor., xi, 32; mais que devient le double témoignage de Josèphe qui nous montre un commandant romain à Damas [26], puis la ville cédée par Antoine à Cléopâtre [27] ? Que signifie le monnayage impérial de Damas sous Auguste et Tibère ?

Un autre fait, décisif celui-là, achève d'établir péremptoirement qu'avant 37 J.-C. Damas ne peut en aucune façon être considérée comme propriété des princes nabatéens. Dans sa campagne contre Arétas, qui se place tout à la fin du règne de Tibère (mort en mars 37), c'est contre Pétra que Vitellius marche [28]. Or, c'est à Damas que le premier coup eût

[1] Une tradition, trop tardive pour avoir une valeur sérieuse, en fait un des soixante-douze disciples du Seigneur. Plus tard, il serait mort martyr. Cf. Hastings, *Dictionary of the Bible*, au mot *Ananias*. Le témoignage de Paul (Actes, xxii, 12) est à retenir : Ananias était, dit-il, ἀνὴρ εὐλαβὴς κατὰ τὸν νόμον, μαρτυρούμενος ὑπὸ πάντων τῶν κατοικούντων Ἰουδαίων. — [2] Actes, ix, 2. — [3] Actes, ix, 17-18. — [4] Actes, ix, 19. — [5] Actes, ix, 23. — [6] Actes, ix, 25. — [7] II Cor., xi, 32. — [8] Gal., i, 17. — [9] Gal., i, 18. — [10] On trouvera l'essentiel dans Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, t. i, p. 726 737; t. ii, p. 108, 153-154; dans un article du même des *Theologische Studien u. Kritiken*, 1899, p. 95-99, et, avec plus de détail, dans l'article d'A. Steinmann, dans *Biblische Zeitschrift.*, 1909, t. vii, p. 312-341. — [11] I Macc., xiv, 47; xv, 1-2; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, vi, 6. — [12] Textes cités dans Schürer, *Gesch. des Jüd. Volkes*, t. i, p. 344-345. — [13] Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, xi, 4. — [14] Schürer, *op. cit.*, t. iii, p. 76-78. — [15] Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, n. 2196, 2212. — [16] *Ibid.*, n. 2203. — [17] *Ibid.*, n. 2196 = Dittenberger, *Orientis Græci inscriptiones selectæ*, n. 616 = *Inscriptiones Græcæ ad res romanas pertinentes*, t. iii, n. 1247. — [18] *Nachrichten der Götting. Gesellschaft der Wissenschaften*, 1906, p. 367-368. — [19] *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1904, t. xv, p. 34-41. — [20] Bibliographie très détaillée dans l'article de A. Steinmann, dans *Biblische Zeitschrift*, t. vii, p. 322, n. 4. — [21] Art. *Damaskus*, dans *Bibellexikon* de Schenkel, 1879, t. i, p. 562. — [22] *Manuel des antiquités romaines*, vol. ix, t. ii, p. 349. — [23] *Römische Geschichte*, t. v, p. 476, n. 3. — [24] *Acta apostolorum*, p. 119. — [25] Steinmann, p. 323-321; Schürer, *Gesch. des Jüd. Volkes*, t. i, p. 734, n. 16. — [26] *Ant. jud.*, XIV, xi, 7 et xii, 1; *Bell. jud.*, I, xii, 1-2. — [27] *Ant. jud.*, XV, iii, 8. — [28] Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, v, 13.

dû être porté, si cette ville eût appartenu aux Arabes

Ainsi, puisqu'il est établi que, d'une part, Damas fut un temps soustraite à la domination des Nabatéens et que, d'autre part, nous les retrouvons un peu plus tard maîtres de la ville, le titre de cette nouvelle possession ne peut plus reposer que sur une occupation violente ou une cession gracieuse.

L'hypothèse de l'annexion, qui a eu pour elle d'anciens patrons, comme Tillemont et Baronius, a été assez en faveur [1]. Mais ce coup de main contre Damas — qu'on le juge antérieur à l'expédition de Vitellius, qu'on le place au cours de cette équipée ou qu'on en fasse une conséquence de la retraite du général romain — a contre lui toutes les vraisemblances : on n'imagine pas qu'une tentative de cette sorte, cette mainmise sur une des principales villes de la province, n'ait provoqué aucune mesure de répression, aucune tentative pour récupérer la ville usurpée.

Reste donc, comme unique solution plausible, l'hypothèse d'une cession gracieuse. Ce n'est qu'une hypothèse [2], car aucun texte n'en a gardé la trace; mais une hypothèse qui se justifie assez bien par les vraisemblances historiques, rend raison des lacunes du monnayage damasquin sous Caligula et Claude et rentre dans les lignes de la politique de Caligula en Orient. Qui sait si Agrippa Ier, qui reçut de Caligula les tétrarchies de Philippe et de Lysanias, ainsi que le titre de roi, ne se sera pas fait l'avocat d'Arétas et, dans le but de se venger de son beau-frère Antipas, n'aura pas provoqué l'octroi de la ville de Damas au roi de Pétra ? Ce serait donc en 37 qu'il faudrait placer ce changement dans le régime politique de Damas. La situation, du reste, n'aurait pas duré, puisque nous voyons reparaître avec Néron la frappe impériale à Damas.

Contre cette solution il ne faudrait pas prendre avantage de l'expression τὴν πόλιν Δαμασκηνῶν [3] et y voir la preuve de l'autonomie de la ville. La formule n'a pas d'autre portée que d'attester de la part de saint Paul une réminiscence de la situation antérieure de Damas, à moins qu'elle ne se doive expliquer en fonction de la situation de fait acquise à la ville peut-être déjà au temps où Paul écrivait.

Il ne faudrait pas non plus trop presser [4] l'opposition apparente qui semble exister entre II Cor., XI, 32, qui fait de Damas une ville nabatéenne, et Gal., I, 17 qui paraît mettre Damas hors de l'Arabie, puisque saint Paul s'enfuit de la ville εἰς Ἀραβίαν. L'opposition est purement géographique et n'implique rien nécessairement au point de vue politique.

Il n'est pas inutile de constater l'accord de ces conclusions historiques avec les données des écrits apostoliques. Bien qu'il règne encore assez d'incertitude sur la date exacte de la conversion de saint Paul, il semble qu'on ne puisse guère la placer avant le printemps de 36 [5], d'autant qu'il n'est guère croyable que la grande persécution, où Étienne périt et qui eut entre autres conséquences la mission de Paul à Damas, puisse s'être produite du temps de Pilate (il quitta en 36 avant la pâque).

Si maintenant nous admettons que la retraite de Paul en Arabie, suivie d'un retour à Damas [6], se place dans la série des événements racontés au chapitre IX des Actes entre IX, 19 et IX, 23 sq. (cf. II Cor., XI, 32), nous arrivons à situer approximativement la fuite de Damas et la visite à Jérusalem, trois ans après la conversion, dans l'automne de 38 ou de 39. Or ces détails chronologiques correspondent au mieux avec ce que nous avons établi et ce qui suit de II Cor., XI, 32. Ce serait apparemment en 37 que Damas aurait fait retour aux Arabes, comme don de joyeux avènement de Caligula. D'autre part, la mention de l'ethnarque d'Arétas ne saurait se justifier après 40, dernière année du règne d'Arétas IV.

IV. La domination romaine et byzantine. — Pour cette période de l'histoire de Damas, nous ne pouvons poser que quelques rares jalons : à l'époque byzantine, il est rarement question de Damas; les œuvres de ses historiens particuliers sont perdus.

Depuis Hadrien, elle porte le titre de μητρόπολις [7]. Il semble vraisemblable qu'il faille mettre cette faveur en relation avec le séjour qu'Hadrien fit à Damas [8] lors de son grand voyage en Orient (130). A ce premier avantage vint bientôt s'adjoindre l'octroi de la « colonie » romaine sous Alexandre Sévère [9]. Dotée par Hérode d'un gymnase et d'un théâtre [10], elle célèbre des jeux fameux, les Sebasmia [11], dont la mention se retrouve sur son monnayage, de Caracalla à Gallien [12].

La province de Syrie ayant été divisée à la fin du IIe siècle (vers 195) par Septime-Sévère [13] et ayant donné naissance à la Syria Phœnice — formée par la Cœlé-Syrie, la Palmyrène et au moins la moitié méridionale de l'Apamène — Damas se trouva dévolue à la province nouvelle et en fut même la capitale, bien qu'Émèse eût comme elle le rang de métropole [14].

Le morcellement des provinces se poursuivit sous Dioclétien et ses successeurs. Tandis que la liste de Nicée (325), Ammien Marcellin (353 ?), la liste du concile de Constantinople (381), celle d'Antioche (431) attribuent encore Damas à la Phœnice, les souscriptions du concile de Chalcédoine (451), l'Hiéroclès (vers 535), Georges de Chypre (vers 575) la placent dans la Phœnice ad Libanum [15].

Pour Damas, l'heure de la décadence n'avait pas encore sonné : elle demeure une cité florissante, adonnée au commerce et en relations incessantes avec l'Orient. Dioclétien y installe une manufacture d'armes et un arsenal [16] : c'est peut-être même de cette époque que daterait la renommée des aciers damasquins. Au temps de Julien [17], c'est encore la plus belle ville de l'Orient : ἔδει γὰρ οἶμαι τὴν Διὸς πόλιν ἀληθῶς καὶ τόν τῆς ἑώας ὀφθαλμόν· τὴν ἱερὰν καὶ μεγίστην Δαμασκὸν λέγω· τοῖς τε ἄλλοις σύμπασιν καὶ ἱερῶν κάλλει καὶ νεῶν μεγέθει καὶ ὡρῶν εὐκαιρίᾳ καὶ πηγῶν ἀγλαΐᾳ καὶ ποταμῶν πλήθει καὶ γῆς εὐφορίᾳ νικῶσαν μόνην ἄρα καὶ τῷ τοιούτῳ φύτῳ πρὸς τὴν τοῦ θαύματος ὑπεροχὴν ἀρκέσαι. L'estime

[1] Voir la liste des auteurs qui s'y sont ralliés dans l'article de Steinmann, p. 326-329. — [2] On notera qu'elle a la faveur de la majorité des historiens et des critiques (énumération dans l'article de Steinmann, p. 330 sq.), y compris Schürer (*Gesch. des Jud. Volkes*, t. II, p. 154, n. 228) qui lui reconnaît plus de vraisemblance qu'au postulat d'une occupation violente. — [3] II Cor., XI, 32. — [4] C'est, je crois, l'erreur de Holtzmann dans sa recension du travail de Steinmann (*Theolog. Literaturzeitung*, 1911, col. 41). — [5] Voir les différents commentateurs et surtout la dernière étude chronologique du P. F. Pral, *Recherches de science religieuse*, 1912, t. III, p. 386 sq. Steinmann, *op. cit.*, p. 340-341, place la conversion de Paul entre 35 et 37; Harnack, *Chronologische Berechnung des « Tags von Damaskus »*, dans les *Sitzungsberichte* de Berlin, 1912, p. 673-682, la fait même remonter jusqu'à 31. — [6] Gal., I, 17. — [7] Eckhel, *Doctrina nummorum*, t. III, p. 331; de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, p. 37, 1-5. — [8] W. Weber, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus*, p. 238, n. 862. — [9] Mionnet, *Description*, t. V, p. 2926, 1. Eckhel, *Doctrina nummorum*, t. III, p. 331, qui place cet événement sous Philippe, est dans l'erreur. — [10] Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXI, 11. — [11] Sur les Sebasmia, cf. *Corp. inscr. lat.*, t. XIV, n. 471; *Corp. inscr. Att.*, t. III, n. 129. — [12] Eckhel, *Doctrina nummorum*, t. III, p. 331; Mionnet, *Description*, t. V, p. 291-297; Suppl., t. VIII, p. 197-206. — [13] Brünnow, *Die Provincia Arabia*, t. III, p. 250, 251. — [14] Ammien Marcellin, XIV, 8, 9. — [15] Cf. les tableaux établis par Brünnow, *op. cit.*, t. III, p. 260-261. — [16] Malalas, *Chronogr.*, XII, p. 307; *Notitia dignitatum Orientis*, éd. Böckling, t. I, p. 38. — [17] Julien, *Epist. ad Scrap.*, éd. Hertlein, ep. XXIV, t. II, p. 506-507.

que Julien professait pour Damas ne la mit pas à l'abri de la réaction violente qui alla atteindre jusque, là le christianisme. La colonie juive, qui y était encore puissante au IVe siècle, ayant senti que le vent avait tourné, se retourna contre les chrétiens et mit le feu aux deux basiliques de la ville. Saint Ambroise [1], qui nous raconte le fait, assure même qu'ils en avaient reçu l'autorisation.

Sous les Byzantins, Damas garda son importance. Elle le dut surtout à sa situation qui en faisait un poste avancé du côté du désert. C'est ainsi que nous trouvons un duc à Damas [2] qui a son rôle dans la ligne de couverture de l'empire renforcée par Justinien [3].

Établi dès la première heure à Damas, le christianisme s'y développa rapidement et y devint prospère. La communauté y acquit bientôt une telle importance que les destructions de temples, dont Théodose s'était fait l'ouvrier en Syrie, purent s'étendre jusqu'à Damas : le grand temple de Jupiter damasquin fut transformé en église [4]. Cette église n'était du reste pas la seule : lors de la conquête arabe, le traité en garantit quinze aux tributaires [5]. Parmi elles s'en trouvait une dédiée à saint Léonce (οἶκον τοῦ ἁγίου Λεοντίου), don de l'empereur Justinien [6]. L'évêque de Damas [7] venait, dans la hiérarchie du patriarcat d'Antioche, immédiatement après le patriarche. A Damas, on rencontre un archipresbyte [8], titre qui répond à ce que l'on nomme ailleurs ἀρχιπρεσβύτερος ou πρωτοπρεσβύτερος.

Exposée comme elle l'était en première ligne aux invasions orientales, Damas eut beaucoup à souffrir des luttes entre les Byzantins et les Perses. Une bataille où les Arabes eurent le dessous, fut aussi livrée dans son voisinage en 453 [9]. Sous Héraclius, en 614, elle fut prise par les Perses et une bonne partie de ses habitants (λαός πολύς) furent déportés comme esclaves en Perse [10]. C'était le commencement de la déchéance, si l'on veut, ou le prélude d'une nouvelle ère de prospérité, celle que Damas allait connaître au Ier siècle de l'Islam : ce fut de son histoire la page la plus brillante [11].

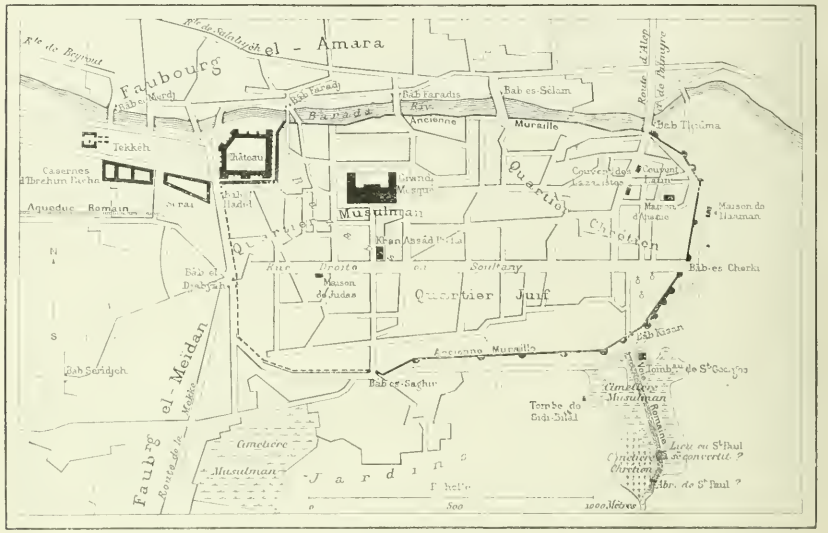
Après la bataille du Yarmouk qui brisa définitivement la puissance des Byzantins, Damas tomba au pouvoir d'Abou 'Obaïda et de Khalid (635). Il ne semble pas que la ville ait dû être enlevée de force ; il est plus probable que le siège [12] de plusieurs mois [13] se soit terminé par des négociations. Damas paraît bien avoir capitulé [14] et ce serait le propre père [15] de Jean Damascène, Sergius, fils de Mansoûr, ou Mansoûr, fils de Sergius, — les auteurs arabes emploient les deux appellations — ou Sargoûn tout court, qui aurait mené les négociations [16]. Les conditions de la capitulation semblent avoir été assez douces. D'après certains témoignages, la ville aurait été partagée entre les habitants et les conquérants : ceux-ci occupant le quartier ouest, tandis que le quartier est, de part et d'autre de la « Voie Droite », demeurait aux chrétiens et aux juifs. Damas comptait alors plus de quinze églises : quatorze leur furent laissées [17] et la quinzième — la grande basilique — aurait été partagée entre chrétiens et musulmans. Ce fait, analogue à celui qui se passa à Homs, en 666, n'était pas une vexation, mais s'inspirait simplement du besoin qu'avaient les Arabes d'un vaste local pour leurs assemblées politiques [18]. Nous verrons d'ailleurs qu'il est loin d'être certain. Des églises dont les chrétiens gardaient l'entière propriété, celle de Sainte-Marie paraît avoir été une des plus célèbres. Elle passait, au dire d'Ibn Jubair, pour le premier monument chrétien de tout l'Orient après l'église du Saint-Sépulcre; elle ne fut détruite qu'en 1260 à l'annonce de la défaite des Mongols près de Tibériade. Les chrétiens d'ailleurs ne paraissent pas avoir été molestés par les conquérants [19]. Les califes ne prirent pas ombrage de l'exercice du culte chrétien : jusque sous le califat de Hicham, une église, celle des monophysites, demeura contiguë au palais du calife [20]. On voit les fidèles s'empresser aux offices de nuit et, pour ne pas y manquer, passer, comme à Édesse, la nuit dans les églises : ainsi, par exemple, dans l'église de Saint-Serge (ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ ἁγίου Σεργίου ναῷ) [21]. Mo'âwia lui-même qui, dans sa vieillesse, souffrait d'insomnies et était réveillé chaque nuit par le son des cloches de la cathédrale voisine de la Hadrâ' n'ose pas les faire taire; il eut recours à une ruse, celle-ci n'ayant pas abouti, il s'en tint là [22]. Peu soucieux de se dissimuler, les chrétiens portent presque tous à leur cou de petites croix, souvent de vrais reliquaires contenant des parcelles de la vraie croix [23]. D'ailleurs, à quelques exceptions près [24], les illustrations de Damas dans le domaine religieux datent de la période arabe : ainsi saint Sophrone, qui occupa le siège patriarcal de Jérusalem (634-638), et a laissé des traces honorables dans la poésie, l'hagiographie, l'homilétique, saint André de Crète (vers 650-720), saint Jean Damascène... De tout cela se dégage une impression singulièrement favorable à la tolérance de ces Arabes qui avaient

[1] *Epist.*, XL, 15, *P. L.*, t. XVI, col. 1154. Il ajoute : *quarum una vix reparata est, sed Ecclesiæ, non synagogæ, impendiis; altera basilica infirmibus horret ruinis.* — [2] Malalas, *Chronogr.*, XVIII, p. 441. — [3] Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine*, p. 230. — [4] Malalas, *Chronogr.*, XIII, p. 344-345; *Chronic. pasc.*, I, n. 561. — [5] Voir la liste dans Ibn 'Asâkir, traduction Sauvaire, *Journal asiatique*, 1896, t. I, p. 403. — [6] Procope, *De ædificiis*, V, IX, éd. Bonn, t. III, p. 328. — [7] Le Quien, *Oriens christianus*, t. II, p. 833-838, à compléter, pour les listes jacobites, par t. II, p. 1423-1428; *Revue de l'Orient chrétien*, 1901, t. VI, p. 194; *Echos d'Orient*, 1907, t. X, p. 95, 140; *Al-Machriq*, 1909, t. XII, p. 912 sq. Voir aussi *The catholic encyclopædia*, t. IV, p. 611-613. — [8] *Vita Stephani Sab.*, n. 61, dans *Acta sanctorum*, julii, t. III, p. 528. — [9] Dexippi, Eunapii *Historiarum quæ supersunt*, éd. Bonn, p. 159, 10. — [10] Cedrenus, éd. Bonn, t. I, p. 746; Theophane, *Chronogr.*, éd. Bonn, t. I, p. 463. — [11] A. v. Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, t. I, p. 114-158. — [12] Il vaut mieux parler des *siéges*, car il y en aurait eu, non pas un, mais *deux*. Voir la discussion de ce problème historique dans Caetani, *Annali dell' Islam*, t. III, p. 326-442. Le P. Lammens a accepté les conclusions favorables au double siége. *Mélanges de la Faculté orientale* de Beyrouth, t. IV, p. L. — [13] Quatre mois ou 70 jours (autre source); cf. G. Weil, *Geschichte der Chalifen*, p. 46-49. — [14] De Gœje, *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, p. 99. — [15] Comme saint Jean Damascène serait mort en 719 (Vallhé, dans *Échos d'Orient*, 1906, t. IX, p. 28-30), il semble plus vraisemblable de compter au moins deux générations entre le négociateur de la capitulation et son illustre descendant. *Analecta bollandiana*, 1910, t. XXIX, p. 214-216. — [16] Lammens, *Études sur le règne du calife omaiyade Mo'âwia Ier*, p. 386-392 (*Mélanges de la Faculté orientale* de Beyrouth, t. III, p. 250-256). — [17] *Journal asiatique*, 1896, t. I, p. 403; A. v. Kremer, *Mittelsyrien u. Damaskus*, p. 21-22; D. S. Margoliouth, *Cairo, Jerusalem, Damascus*, p. 234-235. L'auteur de la liste ne cite que treize noms et, dans le nombre, il y a une synagogue; ses localisations ne sont qu'approximatives. — [18] Lammens, *Études sur le règne du calife omaiyade Mo'âwia Ier*, p. 8, n. 5. — [19] Des chrétiens se trouvent parmi les favoris de Mo'âwia : son premier médecin, son ministre des finances, le précepteur de son frère, son poète favori Akhtal étaient chrétiens. *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, t. VIII, p. 326. — [20] Severus Ben Moqaffa' (éd. Seybold, *Corp. script. Orientalium*, ser. Arabica, t. IX), p. 153 dernière ligne; Lammens, *Le califat de Yazid Ier*, dans *Mélanges de la Faculté orientale*, t. V, p. 630, n. 1. — [21] Référence dans Pargoire, *L'Église byzantine*, p. 331. Voir spécialement, pour le dernier trait cité, *Vita Stephani Sab.*, n. 61, *Acta sanctorum*, julii, t. III, p. 528. — [22] Lammens, *Études sur le règne du calife omaiyade Mo' âwia Ier*, p. 54, n. 9. — [23] Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, p. 223, et les références citées : *Syntagma*, éd. Rhallès-Potlès, t. II, p. 474; *Narrat. Anastas.*, n. 45, 53, dans *Oriens christianus*, 1903, p. 65, 78. — [24] V. g. Jean Moschus (578-602), auteur du *Pré spirituel*.

tendu tous leurs efforts pour conquérir cette Damas chantée par leurs poètes [1] et pour laquelle ils se vantaient de combattre à Siffîn et de « sacrifier leur part de paradis [2]. » Le seul coup vraiment fatal qu'ils aient porté à la prospérité de Damas date du jour où les Abbasides (750) quittèrent Damas pour aller établir à Bagdad le siège de leur califat. Ce fut le déclin irrémédiable.

V. Monuments de Damas. — De la grande cité des Omaiyades il reste bien peu de chose [3]. La Hadrâ', le palais bâti par Mo'âwia quand il était gouverneur de Syrie, en arrière de la grande mosquée avec laquelle il communiquait par la porte sud, a été détruite par les Abbassides [4]. Rien n'a survécu non plus des autres édifices en bois et en briques qui excitaient l'admiration pour le transformer en église et que les travaux de construction de la grande mosquée des Omaiyades se soient faits en partie aux dépens de ce que le marteau des ouvriers byzantins avait épargné, on peut encore se faire une idée de la disposition et de l'aspect que devait présenter le temple damasquin [10].

2° *Les murailles.* — Les murailles de la ville ont été partiellement épargnées. Souvent rebâties, elles reposent, du moins en plusieurs points, sur des assises indubitablement romaines. Si l'on part de la porte orientale (Bâb Charki), dont la triple baie est encore visible et remonte à l'époque romaine, on rencontre, à 80 pas de là, à l'angle sud-est de la muraille, les vestiges d'une tour romaine qui fut démolie sous



3539. — Plan de Damas.

de Mukaddasi [5]. Les anciens pèlerins ont décrit sa ceinture de murailles : *amplo murorum ambitu et crebris munita turribus* [6], et c'est à peu près tout (fig. 3539).

Moins maltraitée par le temps, la Damas de saint Paul a laissé quelques vestiges qu'il est intéressant d'étudier. Si le gymnase et le théâtre d'Hérode [7] ont totalement disparu, le temple du moins et les murailles ont laissé des traces appréciables.

1° *Le temple.* — Le temple superbe dédié à Jupiter Damascenus [8] était le plus vaste des temples de la Syrie : sa longueur atteignait 320 mètres. A l'entrée de chacune des ouvertures principales du péribole se dressait un arc monumental, haut de 20 mètres, large de 25. Seul celui du front ouest a survécu en partie (fig. 3540). Bien que Théodose [9] ait fait subir à ce monumental sanctuaire une destruction méthodique Ibrahim Pacha. La muraille court ensuite dans la direction du sud-ouest sur une longueur de près de 350 mètres et aboutit à une porte murée flanquée d'une tour, toutes deux d'époque arabe. On suit encore la muraille sur une longueur d'un peu plus de 200 mètres jusqu'en face de Bilâl el- Habâchî; puis, dans la direction de l'ouest et du nord-ouest, on retrouve encore, sous les superstructures arabes, les anciennes assises. A Bâb es-Saghir, la porte romaine subsiste encore. A partir de là, on rencontre d'importants segments de la muraille laissant entrevoir presque partout les fondations romaines [11]. La ville antique s'étendait donc à peu près exclusivement sur la rive méridionale du Barada et affectait la forme d'un rectangle allongé, dont la citadelle, élevée sur un soubassement antique, occupe l'angle nord-ouest.

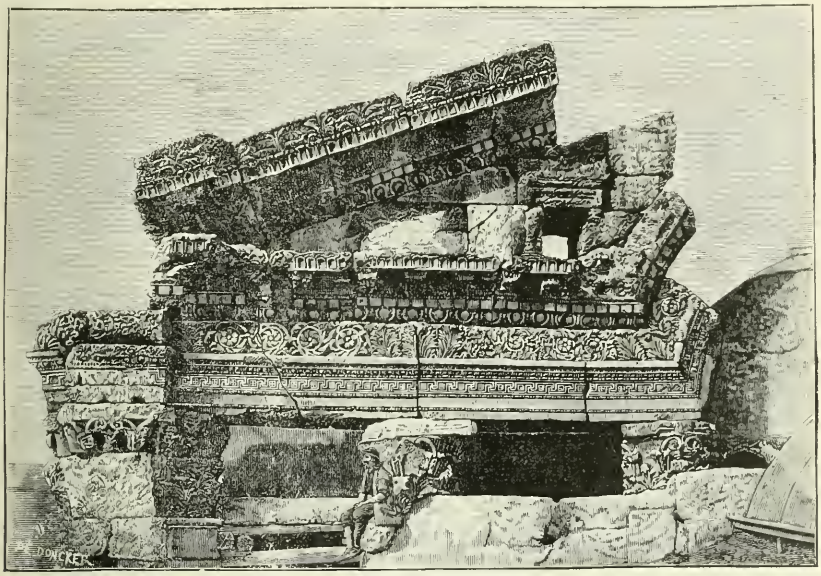
[1] Citations dans Ritter, *Erdkunde*, t. xvii, 2e part., p. 1341-1345. — [2] Lammens, *Études sur le règne du calife omaiyade Mo'âwia Ier*, p. 249, n. 3. — [3] La citadelle est d'une époque postérieure; elle a été achevée en 1184. — [4] Sources citées par le P. Lammens, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, p. 325, n. 1. — [5] *Palestine Pilgrims, Text Society*, t. iii, p. 16. — [6] Citations de Bède et d'Arculf P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, dans *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. xxxviii, p. 320, 276. — [7] Josèphe, *Bell. jud.*, I, xxi, 11. — [8] Pauly-Wissowa, *Realencyclopædie*, au mot *Damascenus*; Perdrizet, dans *Revue biblique*, 1900, p. 440-441. — [9] Malalas, *Chronogr.*, t. xiii, p. 344-345; *Chronic. pasc.*, t. i, p. 561. — [10] Voir les plans de Porters, Spiers, Dickie, Hanauer. — [11] Description détaillée des murailles dans Porter, *Five years in Damascus*, t. i, p. 40-55; Pococke, *A description of the East*, t. ii, p. 118-119.

A l'époque romaine une voie, analogue à celles que l'on rencontre encore à Palmyre et à Gérasa, coupait la ville à peu près d'est en ouest, de Bâb Charki à Bâb el-Jabiah [1]. Elle était formée d'une triple avenue divisée par des colonnes corinthiennes : on en trouve de nombreux tronçons à une profondeur de 10 pieds au-dessous du sol actuel. C'était, suivant l'avis de Porter [2], la « rue droite » — ἡ ῥύμη ἡ καλουμένη εὐθεῖα — dont parlent les Actes, rue d'un superbe développement, d'un mille anglais de longueur et d'une largeur d'environ 100 pieds

l'identification Pococke proteste faiblement, s'étonnant que la route de Jérusalem à Damas ait pu aborder la ville par l'est et non par le sud.

Une autre tradition qui semble antique place le lieu de la conversion à deux milles de Damas. Voici les témoignages :

Antonin de Plaisance (?) (vers 570) écrit : *Inde per Galilæam ascendimus et venimus Damascum. Ibi est monasterium a miliario secundo, ubi sanctus Paulus est conversus, vicus qui vocatur rectus, in quo multæ fiunt virtutes* [7]. Mais l'autre recension [8] porte : *venimus*



3540. — Ancien arc de triomphe, à Damas. D'après une photographie.

VI. Les souvenirs de saint Paul a Damas. — C'est dans le cadre circonscrit par les remparts qu'il faut situer les souvenirs de saint Paul. Mais auparavant, il importe de sortir de Damas pour se mettre à la recherche de l'endroit où la tradition place la conversion de l'apôtre.

1° *Le lieu de la conversion.* — Sur ce point la tradition n'est pas uniforme [3]. Une tradition relativement récente, que Porter [4] ne croyait pas remonter au delà du XVIIIe siècle, mais qui est peut-être quelque peu plus ancienne, puisque Pococke [5] la connaît et que Quaresmius [6] y est favorable, désigne un point situé à un demi-mille à l'est de Damas, dans le voisinage du cimetière chrétien. On y montre des fondations assez importantes, larges de 10 à 17 pieds, longues de 70 et hautes de 4. Il est difficile de déterminer ce que dut porter ce soubassement. Contre

Damascum, ubi est monasterium, ubi sanctus Paulus conversus est in vicum qui vocatur rectus... Il ne faut donc pas abuser de cette autorité.

Le témoignage de Willibald se présente aussi sous une double forme (rédaction de la nonne d'Heydenheim) : *Et inde (Damasco) sunt duo millia, ubi fuit ecclesia et in illo loco primum conversus est Paulus* [9]. La rédaction de l'anonyme porte seulement : *fusa oratione in illa ecclesia, quæ nunc in loco conversionis sancti Pauli emicat, venerunt in Galilæam in vicum Nazareth.*

Même indication du deuxième mille chez Fretellus (XIIe siècle) : *secundo miliario a Damasco locus est in quo Sauli Christus apparuit...* [10].

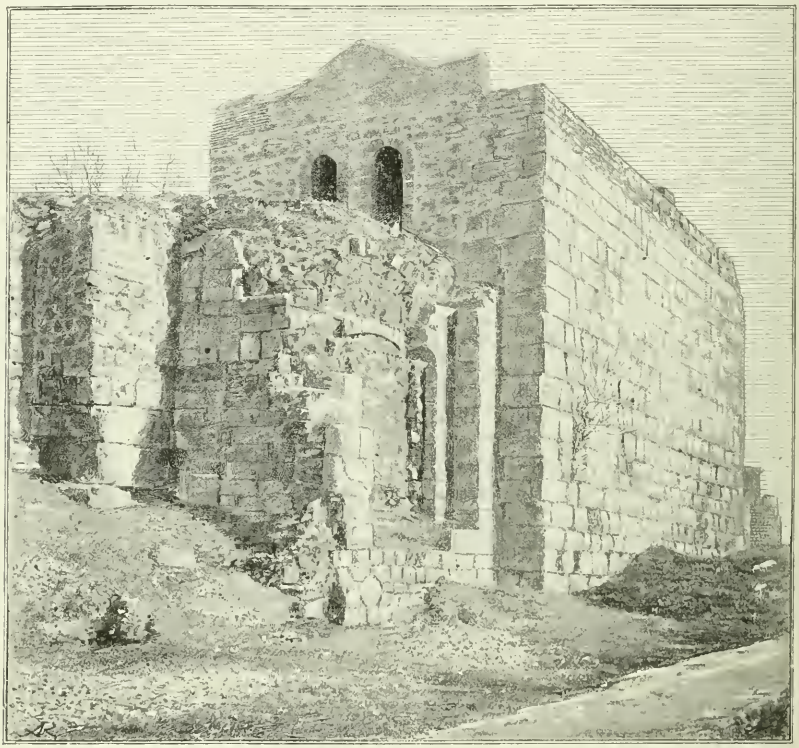
La *Descriptio Terræ Sanctæ* de Jean de Würzbourg (XIIe siècle) place également la conversion *secundo milliario a Damasco* [11], mais sans indiquer l'orientation.

[1] Cf. Anderson and Spiers, *The architecture of Greece and Rom*, 2e édit., p. 197. Suivant ces auteurs, elle aurait eu une longueur de 1 550 pieds (chiffre trop faible); celle de Gérasa en a 1 880. — [2] Porter, *Five years in Damascus*, t. I, p. 47-48. — [3] Quaresmius, *Terræ sanctæ elucidatio*, t. II, p. 656-657, en connaît quatre. — [4] Porter, *op. cit.*, t. I, p. 43. — [5] *Description of the East*, t. II, p. 119. — [6] *Terræ sanctæ elucidatio*, t. II, p. 756. — [7] G. Peyre, *Itinera Hierosolymitana*, p. 190. — [8] *Ibid.*, p. 217. — [9] Tobler, *Descriptiones Terræ sanctæ*, p. 25, et Tobler et Molinier, *Itinera Hierosolymitana*, p. 260. — [10] *P. L.*, t. CLV, col. 1042. — [11] Tobler, *op. cit.*, p. 184.

Enfin, au XIVe siècle, Antoine de Crémone[1] ne parle plus que d'un mille : *prope Damascum per milliare est locus ubi apparuit Christus.*

Plus sûre, croyons-nous, et, en tout cas, plus généralement attestée est la tradition qui situe à Kaukab, à environ 15 kilomètres au sud-ouest de Damas, sur la route de Jérusalem, le lieu de la conversion. C'était la localisation admise au temps des croisades[2]. On la retrouve chez le chevalier d'Arvieux[3], Thévenot[4], Pococke[5]. Les modernes[6] l'admettent sans restriction. Avouons cependant que seule la tradition donne quelque vraisemblance à cette localisation, car les restes archéologiques sont vraiment trop pauvres et trop peu significatifs pour fournir un argument de quelque poids. Il y a lieu de distinguer, à Kaukab même, deux sites[7] mis tous deux en relation avec saint Paul, la colline de mar Boulos et le village de Kaukab, situé à 1 kilomètre plus à l'ouest sur une colline plus basse que celle de mar Boulos.

Or, mar Boulos est tout simplement un petit cratère volcanique tout autour duquel se trouvent les restes d'un petit sanctuaire païen, simple haut-lieu délimité par des murs en blocs de basalte bruts ou à peine dégrossis. Un téménos en contre-bas semble avoir enveloppé le sanctuaire. Plus bas encore, à une vingtaine de mètres au-dessous du sommet, dans la direction nord-ouest, une grotte naturelle s'ouvre dans le flanc du cône[8]. Tout porte à croire qu'il n'y eut jamais là qu'un petit sanctuaire païen, remontant tout au moins à l'époque romaine. Comme tant d'autres, il fut désaffecté et on



3541. — Tour de Damas du haut de laquelle saint Paul fut descendu dans une corbeille. D'après une photographie.

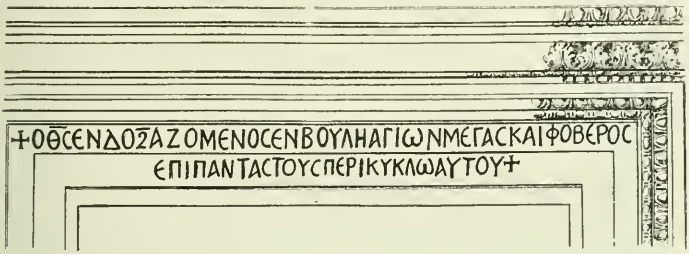
[1] *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 1890, t. XIII, p. 155. — [2] Jacques de Vitry, *Histor. Jerus.*, dans *Gesta Dei per Francos*, p. 1073. — [3] *Mémoires du chevalier d'Arvieux*, t. II, p. 457. — [4] *Voyages de M. Thévenot tant en Europe qu'en Asie et en Afrique*, t. II, p. 687. — [5] *A description of the East*, t. II, p. 128, qui signale, au village de Deirout-Caucab, une grotte où Paul se serait caché le premier jour qui suivit sa fuite de Damas. Voir aussi *Nouveaux mémoires des missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, 1727, t. VI, p. 169-171. — [6] Ainsi Porter, *Five years in Damascus*, t. I, p. 43; Guérin, *Description de la Palestine*. III. *La Galilée*, t. I, p. 409; les *guides* de Terre Sainte (sauf le P. Barnabé Meistermann). — [7] Je dois ces renseignements si précis au P. S. Ronzevalle qui a bien voulu étudier sur les lieux les traces archéologiques que la tradition peut revendiquer comme appui. — [8] Le *Mémoire sur la ville de Damas et ses dehors*, dans *Nouveaux mémoires des missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, t. VI, p. 170, note à ce propos : « Vers le milieu de cette montagne, il y a un vieux monastère à demi détruit, qui n'a conservé d'entier qu'une grotte, dans laquelle à peine un homme peut-il se tenir debout. » Visiblement les restes du téménos ont été pris pour l'enceinte du monastère.

l'aura mis en relation avec saint Paul à cause de son caractère sacré et comme pour mieux l'exorciser.

C'est dans le voisinage de Kaukab, à 30 ou 40 mètres plus bas que le hameau, au sud-ouest et presque au ras de la plaine, qu'auraient eu lieu la chute et la conversion de Paul. L'emplacement que l'on montre est aujourd'hui occupé par un cimetière musulman. On y trouve quelques débris : une base de colonne d'époque chrétienne portant sur deux faces opposées du bandeau les deux lettres MA et sur le dé un T; un tronçon de fût de colonne d'un diamètre supérieur à celui de la base précitée, un fragment d'architrave à trois fasces et quelques beaux blocs. Ces matériaux semblent avoir appartenu à une église qui aurait été élevée sur l'emplacement que la tradition désignait alors comme étant celui où Paul aurait trouvé la foi. Bien maigre témoignage que celui de ces ruines : il n'y aurait même pas à en faire état, si nous n'avions en faveur de Kaukab les attestations du moyen âge. Les paysans ont, en effet, continué de montrer, sur un des blocs équarris assez dégradé, des *lusus naturæ* qui simulent vaguement un cavalier. Ils désignent le cavalier : ce serait saint Paul ! Et l'on serait tenté de croire que la tradition n'a pas d'autre origine, si nous ne la trouvions attestée bien des siècles sans doute avant qu'on eût donné un sens aux dégradations d'un bloc de calcaire à demi désagrégé.

2° *Maison de Jude.* — C'est dans la maison de Jude, dans la « rue Droite »[1] que Paul reçut l'hospitalité. De bonne heure, on montra à Damas une maison de Jude[2]. Pietro della Valle[3] la vit au milieu du XVIIe siècle et la décrit comme « un petit réduit » au niveau d'une cour. Thévenot la signale deux fois : il la place près de Bâb Charki et y admira « une grande porte de fer avec de grands clous[4]. » A peu de distance au delà de Bâb Charki, il y aurait eu une grande église dédiée à saint Paul dont les Turcs firent un khan[5]. Les *Nouveaux mémoires des missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*[6] signalent aussi, et près de Bâb Charki, dans la maison qu'on dit être celle de Jude, « un petit cabinet qui n'a que quatre pieds de large et deux de long. » A quarante pas de la maison, se trouve une petite mosquée qui passe pour marquer l'emplacement de la tombe d'Ananie. Il est difficile de décider si la tradition n'a pas émigré depuis le XVIIe siècle et si celle que nous trouvons attestée à cette époque n'était pas conventionnelle. La maison de Jude que l'on visite aujourd'hui est une vulgaire médressé musulmane qui n'offre plus rien d'antique.

3° *Maison d'Ananie.* — La maison d'Ananie se visitait au même titre que celle de Jude. Nous avons sur elle les mêmes témoignages[7], plus celui de Pococke[8]. Tous s'accordent à la situer entre Bâb Charki et Bâb Touma et signalent sa chambre souterraine qui aurait communiqué par un tunnel avec la maison de Jude. Thévenot prétend que cette « cave » était autrefois une église et qu'on y voit encore quelques restes du pavé en mosaïque; on en aurait fait une mosquée[9]. D'Arvieux au contraire et le mémoire du jésuite attestent la vénération des musulmans pour cet endroit, mais nient qu'ils aient pu arriver à le transformer en mosquée. Rien d'antique non plus à signaler dans la maison d'Ananie que l'on visite actuellement : petite église avec une crypte appartenant aux Latins[10]. Tout près sont les ruines de l'église de la Croix mentionnée par Ibn 'Asâkir.



3542. — Inscription de la porte méridionale (baie centrale) de la basilique de Saint-Jean. — D'après une photographie.

Le tombeau d'Ananie[11] est aussi problématique.

On ne manqua pas de montrer à Damas la fontaine où Paul aurait recouvré la vue et aurait été baptisé[12]; c'est un souvenir qui s'est perdu.

4° *Le lieu de l'évasion.* — La localisation du récit de la fuite[13] a pour elle plus de vraisemblance. Si on laisse de côté la fenêtre, certainement moderne, il n'est pas impossible que ce soit près de la porte murée de Bâb Kîsân[14] qui est d'époque arabe, mais il semble sûr qu'elle ait succédé à une porte plus ancienne (fig. 3541).

L'histoire de la fuite de Paul est agrémentée d'une légende. On y assigne un rôle au portier Georges qui aurait été soupçonné d'avoir aidé Paul et lapidé par les juifs. Son tombeau se trouve hors des murs près de l'emplacement de la fuite[15].

Inutile d'insister sur la maison de Naaman qui semble avoir dû à une léproserie qui y fut installée ce patronage biblique. Il suffira aussi de signaler d'un

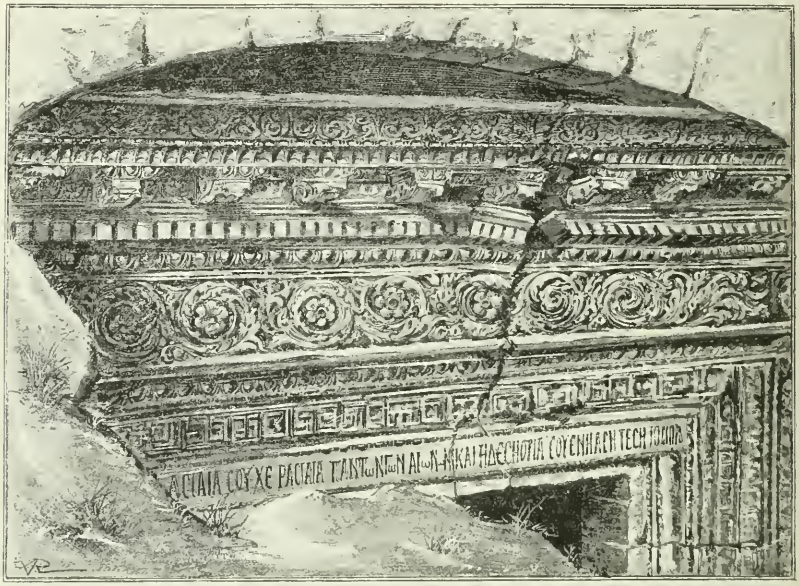
[1] Actes, IX, 11. — [2] Quaresmius, *Terræ sanctæ elucidatio*, t. II, p. 660-661; B. Meistermann, *Nouveau guide de Terre Sainte*, p. 456-457. — [3] *Les fameux voyages de Pietro della Valle*, t. I, p. 372. — [4] *Voyages de M. de Thévenot tant en Europe qu'en Asie et en Afrique*, t. II, p. 691; t. III, p. 50. Même remarque de d'Arvieux, *Mémoires*, t. II, p. 454. — [5] Thévenot, *ap. cit.*, t. II, p. 691. — [6] Tome VI, p. 121. — [7] Quaresmius, *Terræ sanctæ elucidatio*, t. II, p. 659-660 (où il en donne un plan); *Les fameux voyages de Pietro della Valle*, t. I, p. 372; *Voyages de M. de Thévenot...*, t. II, p. 692; t. III, p. 47; *Mémoires du chevalier d'Arvieux*, t. II, p. 455-456; *Nouveaux mémoires des missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, t. VI, p. 122-123; B. Meistermann, *Nouveau guide de Terre Sainte*, p. 457. — [8] *A description of the East*, t. II, p. 119. — [9] Même attestation dans Pococke. — [10] Porter, *Five years in Damascus*, t. I, p. 56; B. Meistermann, *Nouveau guide de Terre Sainte*, p. 457. — [11] *Voyages de M. de Thévenot...*, t. III, p. 50; *Nouveaux mémoires...*, t. VI, p. 122. — [12] *Les fameux voyages de Pietro della Valle*, t. I, p. 372; *Voyages de M. de Thévenot...*, t. II, p. 690-691; Pococke, *A description of the East*, t. II, p. 119. — [13] Actes, IX, 25; II Cor., XI, 33. — [14] Témoignages concordants de Pietro della Valle, t. I, p. 372; Thévenot, t. II, p. 691; t. III, p. 49; d'Arvieux, t. II, p. 455; *Nouv. mém...*, t. VI, p. 123; Porter, t. I, p. 42. Voir aussi la discussion de Quaresmius, *Terræ sanctæ elucidatio*, t. II, p. 661-662 et les *Guides* de Palestine. — [14] Thévenot, t. II, p. 691; t. III, p. 48-49; Pococke, t. II, p. 119; d'Arvieux, t. II, p. 455; *Nouv. Mém...*, t. VI, p. 123-125.

mot le nom de Bâb Touma, qui viendrait à cette porte d'une église dédiée à l'apôtre que Thévenot vit en ruines [1]. Noter encore l'église de Saint-Nicolas transformée en mosquée, au dire du même voyageur [2].

Enfin c'est par une confusion bien explicable que l'*Ager Damascenus* [3], lieu prétendu de la création d'Adam, a été transporté, du voisinage d'Hébron [4], au midan de Damas [5].

VII. L'ÉGLISE SAINT-JEAN. — L'église Saint-Jean [6] était un des plus beaux monuments religieux de Damas. Née d'une transformation du temple de Jupiter Damascenus sous Théodose [7], elle aurait été restaurée par Arcadius [8]. A son tour, elle fut en partie démolie, en partie transformée en mosquée sous le califat de Walid Ier. Ces reconstructions successives, faites du reste par des architectes de talent, rendent très ardu le départ des différentes époques dans la mosquée actuelle, reconstruite elle-même plusieurs fois [9]. Au temple, du moins, appartiennent les inscriptions dispersées un peu partout dans les murailles plus récentes [10].

L'église eut, elle aussi, ses inscriptions et, comme celles qui ont survécu sont encore *in situ*, elles permettent de reconnaître dans la triple baie du sud — qui appartint d'abord au temple — une des entrées de la basilique théodosienne.



3543. — Inscription de la porte méridionale (baie latérale de gauche) de la basilique Saint-Jean.
D'après les *Nouvelles archives des missions scientifiques*, t. x, Paris, 1903, p. 702.

Sur l'ouverture centrale [11] on lit (figure 3543) :

+ Ἡ βασιλία σου, Χ(ριστέ), βασιλία παντων τῶν αἰώνων καὶ ἡ δεσποτία σου ἐν πάσῃ γενεᾷ καὶ γενεᾷ.

Le linteau de la baie latérale de gauche, obstruée par le grand *mihrab*, portait aussi une inscription qui fut découverte par M. Dussaud (fig. 3512) [12] :

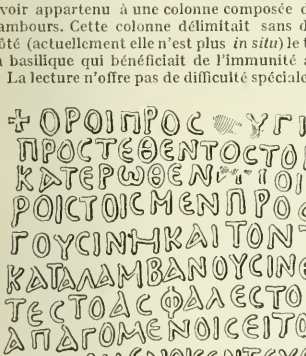
+ Ὁ Θ(εό)ς ἐνδοξαζόμενος ἐν βουλῇ ἁγίων, μέγας καὶ φοβερὸς ἐπὶ πάντας τοὺς περικύκλῳ αὐτοῦ.

[1] *Voyages de M. de Thévenot*, t. III, p. 45, 60. — [2] *Ibid.*, t. III, p. 66. — [3] Voir la discussion très curieuse de Quaresmius, *Terræ sanctæ elucidatio*, t. II, p. 582-586. Il se prononce pour un troisième *ager Damascenus*, situé en Mésopotamie. — [4] Lutz et Perdrizet, *Speculum humanæ Salvationis*, t. I, p. 182-183. — [5] Témoignage de Thévenot, t. III, p. 67; de Wansleben et Careavy, dans Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIIe et XVIIIe siècles*, t. I, p. 88. — [6] C'est par une double erreur que Thévenot (t. II, p. 690) en fait une église de saint Zacharie et l'attribue à Héraclius. Même erreur de Pococke, t. II, p. 121, et de Quaresmius, t. II, p. 658. — [7] Malalas, *Chronogr.*, XIII, p. 344-345; *Chron. pasc.*, I, p. 561. — [8] C'est du moins ce dont semble témoigner une inscription, découverte près de Bâb Jéroua, au début du XIXe siècle, immédiatement détruite et dont l'unique copie s'est perdue. Elle n'est connue que par une transcription arabe que Porter (*Five years in Damascus*, t. I, p. 72) traduit ainsi : *This church of the Blessed John the Baptist was restored by Arcadius, the son of king Theodossin.* — [9] Il ne faut pas exagérer la confiance que méritent la reconstitution et la description de Pococke, *A description of the East*, t. II, p. 120-122. — [10] Jalabert, dans *Palestine exploration fund, Quarterly statement*, 1912, p. 150-153. — [11] *Corpus inscript. Græcar.*, n. 8920 (d'après Berggren); Porter, *Five years in Damascus*, t. I, p. 65; Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, n. 2551 c; Ebers u. Guthe, *Palæstina in Bild u. Wort*, t. I, p. 417; Guérin, *Archives des Missions scientifiques et littéraires*, IIIe série, t. IV, p. 95; *Description de la Palestine: Galilée*, t. II, p. 304. — [12] *Comptes rendus de l'Académie des inscr. et belles-lettres*, 1902, p. 263; Dussaud et Macler, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*, p. 299, n. 178.

Ces textes sont tous deux empruntés aux Psaumes [1]. Le Père et le Fils étant nommés sur deux des ouvertures de la grande porte, il semble certain que la baie de droite portait elle aussi une invocation, sans doute au Saint-Esprit, et qu'ainsi la triple porte était consacrée à la sainte Trinité.

Une découverte récente (1909) [2] a établi que la basilique chrétienne avait hérité de tous les privilèges des anciens temples en recevant le bénéfice du droit d'asile [3]. On a trouvé, en effet, à 380 mètres environ de la porte est de la mosquée des Omaiyades, nommée Bâb Geiroûn, un fragment de colonne en granit jaunâtre, mesurant 0m92 de hauteur et 0m65 de diamètre, qui semble avoir appartenu à une colonne composée de plusieurs tambours. Cette colonne délimitait sans doute de ce côté (actuellement elle n'est plus *in situ*) le territoire de la basilique qui bénéficiait de l'immunité asiliaire.

La lecture n'offre pas de difficulté spéciale (fig. 3544):



3544. — Inscription de la borne limitant le droit d'asile de la basilique. — D'après l'estampage de M. Giron.

+ Ὅροι προσ[φ]υγίου προστεθέντος τοῖς ἑκατέρωθεν ἁ[γ]ίοις ὅροις· τοῖς μὲν προσφε[ύ]γουσιν ἢ καὶ τὸν τόπ[ον] καταλαμβάνουσιν ἔχο[ν]τες τὸ ἀσφαλές· τοῖς δὲ ἀπαγομένοις εἶτ' οὖν διαγομένοις ἐντεῦθεν οὐκ ἔχοντες ἀσφάλειαν, διά τὸ οὕτω αὐτοῦ ἐ[ν]τυπωθῆναι ὑπό τε τοῦ ἁγιωτάτου ἡ[μ]ῶν ἀρχιεπισ[κόπου...

Le sens est incertain sur un point relativement important. Quelles sont, en effet, les conditions nécessaires pour bénéficier de l'immunité garantie par le droit d'asile? L'éditeur traduisait : « Limites du refuge attaché aux saintes limites des deux côtés. Ceux qui s'y réfugient ou même occupent les lieux sont en sûreté, ceux qui s'en éloignent ou qui, par conséquent, ne font que traverser (l'enceinte) ne sont pas en sûreté... » Ainsi les *réfugiés* ne sont considérés comme tels qu'en tant qu'ils *occupent* effectivement l'enceinte protectrice; on est censé s'*éloigner*, du fait qu'on s'est borné à *traverser* l'asile; on a droit à l'inviolabilité, dans le premier cas; on la perd, dans le second.

Cette traduction a été contestée par M. Haussoullier [4] qui propose d'entendre ainsi les prescriptions :

Art. 1er. « Sont en sûreté (dans lesdits terrains) ceux qui s'y réfugient ou encore ceux qui les occupent. »

Art. 2. « Ne sont pas en sûreté ceux qu'on arrête et puis qu'on entraîne à travers lesdits terrains. »

Il y aurait là une allusion à l'ἀπαγωγή [5]. Il s'agirait de délinquants au collet desquels la police aurait mis la main (ἀπαγόμενοι) et qu'on emmènerait devant le magistrat. Ce n'est pas parce qu'on leur ferait traverser (διαγόμενοι) lesdits terrains qu'ils seraient en sécurité.

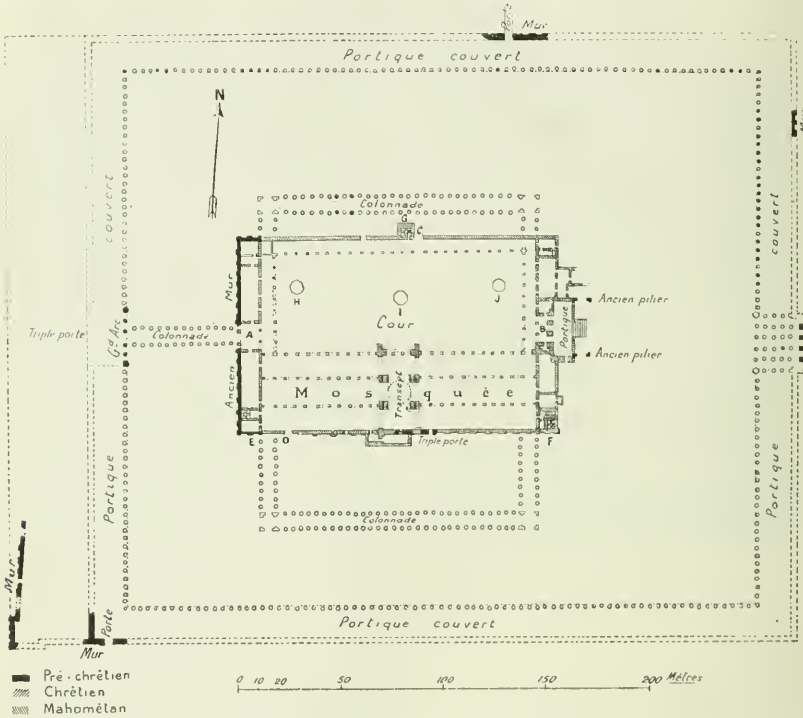
Quoi qu'il en soit de cette double interprétation, l'inscription délimitait jusqu'où s'étendait la zone de protection du sanctuaire. Cette question fut réglée par la loi de 431, insérée au Code Théodosien [6] et au Code Justinien [7], qui spécifie que, non seulement les autels et le temple où l'on prie, mais encore tout l'intervalle compris entre le temple et *les premières portes de l'église qui viennent après les lieux publics* — que cet espace soit occupé par des maisons, des jardins, des cours, des bains ou des portiques — doit protéger les réfugiés qui y pénètrent à l'égal du sanctuaire [8].

La richesse et l'ampleur de ce vaste monument devaient être une tentation pour les conquérants, désireux de se procurer un local pour leurs réunions politiques, car la prière du vendredi n'existait pas encore. Songèrent-ils à la confisquer ou bien étendirent-ils à la basilique le partage réalisé dans les quartiers de la ville [9] ? C'est là un gros problème historique. De nombreux témoignages affirment le partage et ajoutent même qu'il aurait duré de 14 à 86 de l'hégire (635-705). Aussi la majorité des historiens l'ont-ils accepté sans discussion. Cependant à ce partage qui attribuait aux musulmans la moitié orientale de l'église [10], — celle précisément qui contenait l'autel, — tandis que les chrétiens étaient relégués dans la partie occidentale, le prince Caetani a trouvé bien des difficultés. Conduit à une revision des témoignages de la tradition, il y a bientôt démêlé des incohérences, des contradictions. Le classement des sources a montré que les documents les plus anciens et les plus dignes de foi ne connaissent point ce prétendu partage. Le pèlerin Arculf, qui visite Damas 30 ans après la conquête, prouve bien par sa description [11] qu'alors les chrétiens étaient seuls à user de la basilique. La légende qui devait avoir une si extraordinaire fortune n'apparaît que six siècles plus tard. Depuis la démonstration du prince Caetani [12], il faut y renoncer [13].

[1] Le premier reproduit le v. 13 du ps. CXLIV, avec l'insertion du nom du Christ, tandis que le second est une transcription du ps. LXXXVIII, 8. — [2] Giron, dans *Al-Machriq*, 1910, t. XIII, p. 71 sq.; *Mélanges de la Faculté orientale* de Beyrouth, 1911, t. V, p. 71-75; cf. Hanauer, dans *Palestine exploration fund, Quarterly statement*, 1910, p. 5; 1911, p. 42, 206-209. — [3] Sur la dévolution du droit d'asile, apanage des anciens temples, aux églises, cf. Mommsen, *Strafrecht*, p. 461; Zachariä v. Lingenthal, *Geschichte des griech.-röm. Rechts*, 1892, p. 326 sq. Autres exemples : *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1907, p. 453-455 (Cumont); *Mélanges de la Faculté orientale* de Beyrouth, t. V, p. 72, n. 3 (Giron). — [4] Je résume ici une communication privée et veux garder au savant professeur l'honneur de son intéressante explication. — [5] Daremberg et Saglio, *Diction. des antiquités* à ce mot. — [6] Lib. IX, tit. XLV, lex 4. — [7] Lib. I, tit. XII, lex 3. — [8] Cette loi a passé dans les βασιλικά, compilation du IXe siècle. Cf. le Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν Κανόνων de Mathieu Blastarès, éd. Rhallès-Potlès, t. VI, p. 264, ou *P. G.*, t. CXLIV, col. 1289. — [9] La cathédrale de Homs fut partagée lors de l'occupation arabe, Lammens, *Études sur le règne du calife omaiyade Mo'âwia Ier* p. 8, n. 5. Même partage de l'église Saint-Vincent de Cordoue. — [10] Voir par ex. G. Weil, *Geschichte der Chalifen*, t. I, p. 46-49; v. Kremer, *Mittelsyrien u. Damascus*, p. 21; Ritter, *Erdkunde*, t. XVII, 2e part., p. 1343-1344, etc. — [11] *Itinera Hierosolymitana*, éd. Tobler et Molinier, p. 186; éd. Geyer, p. 276. — [12] Présentée en résumé au Congrès d'Oxford (*Transactions of the third internat. congress for the history of religions*, t. II, p. 333), elle forme un chapitre des *Annali dell' Islam*, t. III, p. 344-352; cf. p. 389-391. — [13] C'est ce qu'a fait le P. Lammens (dans *Mélanges de la Faculté orientale*, t. IV, p. L, et t. V, p. 630, n. 1) qui avait précédemment adopté la thèse contraire. *Études sur le règne du calife omaiyade Mo'âwia Ier*, p. 8, n. 5.

L'église Saint-Jean ne resta d'ailleurs pas aux chrétiens. Les Omaiyades sentaient le besoin d'une mosquée en rapport avec la grandeur de leur capitale. Ils l'avaient presque sous la main. Une première tentative eut lieu sous Mo'âwia, dans le but d'amener les chrétiens à une cession amiable; elle n'aboutit pas. Walid unit les menaces aux prières [1] et dès lors put réaliser le rêve de la dynastie [2]; mais les historiens arabes se rendent bien compte que le calife fit violence à la lettre du traité [3].

VIII. Transformation de la basilique en mosquée. — Là devrait s'arrêter notre étude, si la mosquée de Walid ne relevait, pour une large part, de l'art de bâtir et de la décoration des Byzantins. Cet examen serait du plus haut intérêt, si l'on pouvait arriver à des résultats précis, mais il reste encore bien des incertitudes. La mosquée de Walid (fig. 3545), ébranlée par un tremblement de terre en 598 H. (1201) qui compromit la solidité des murs, des minarets et de la coupole [4], fut dévastée par le feu à trois reprises, en 1069 [5], 1401 [6] et 1893 [7]. Cependant les restaurations successives ne semblent pas en avoir modifié la disposition générale. Notre étude pourra d'ailleurs s'aider des descriptions anciennes. Les plus importantes et les plus précises sont dues à des musulmans et celles de Mukaddasi (985) [8] et de Ibn Jubair (1184) [9] donnent l'état antérieur aux deux premiers incendies. Ce n'est pas que les voyageurs chrétiens aient négligé ce monument de premier ordre, mais pas plus Belon du Mans (1548), que Pietro della Valle (1616), Thévenot (1689), Maundrell (1697), Pococke (1737), Niebhur (1766), Seetzen, Burckhardt, v. Schubert, v. Richter... ne



3545. — Plan de la grande mosquée de Damas, avec indication des restes du temple de Jupiter Damasquin et la basilique Saint-Jean. D'après *Palestine exploration fund*, 1897, pl. 1.

[1] Il promettait en compensation de leur rendre quatre églises que la capitulation ne leur avait pas laissées. — [2] Caetani, *Annali dell' Islam*, t. III, p. 352. — [3] Cf. Margoliouth, *Cairo, Jerusalem, Damascus*, p. 235. — [4] Van Berchem, *Inscriptions arabes de Syrie*, dans *Mémoires présentés à l'Institut égyptien*, t. III, p. 433. — [5] L'incendie de 469 H. aurait eu pour cause une émeute populaire : les quatre murs seuls subsistèrent, cf. Van Berchem, *op. cit.*, p. 432, n. 2; H. C. Kay, *Journal of the royal Asiatic Society*, 1897, p. 335-345. — [6] En 803 H. la mosquée fut brûlée par Tamerlan; suivant quelques auteurs, elle aurait été consumée jusqu'au ras du sol. Van Berchem, *op. cit.*, p. 433, n. 4. — [7] Van Berchem, *op. cit.*, p. 428-429. — [8] Édition du texte arabe par de Goeje, dans *Bibliotheca geogr. Arabic.*, 2e éd., 1906, t. III; traductions : anglaise, Le Strange, *Palestine Pilgrims' text society*, t. III, p. 17-23; allemande, *Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins*, t. VII, p. 149-153. — [9] Texte arabe : *The Travels of Ibn Jubayr*, éd. W. Wright, 1907; traduction italienne, Schiaparelli, *Ibn Gubayr Viaggio...*, 1906, p. 252-264.

purent pénétrer dans la mosquée [1]. Tous, à la réserve de Buckingham [2], ont dû se contenter de la voir du dehors et de rapporter ce qu'ils en apprirent.

Sur beaucoup de points les sources anciennes ne concordent point et les études des architectes modernes [3] n'ont pas encore été conduites avec assez de rigueur pour que l'on puisse enregistrer des conclusions hors de conteste.

Une fois consommée l'expropriation de la basilique chrétienne, l'œuvre de destruction commença. Walid y mit la main lui-même. Il monta sur la partie la plus élevée de l'église au-dessus du grand autel et, à coups de hache, abattit la pierre la plus élevée de l'église et la précipita en bas [4]. Il s'agit sans doute d'une coupole ou de quelque *domus aræ* dont la disposition nous échappe. Jusqu'où fut poussée l'œuvre de démolition ? Sur ce point il est encore bien difficile de se prononcer. Se sera-t-on contenté de supprimer l'autel et tout ce qui concernait le culte et de faire disparaître additions architecturales musulmanes se réduiraient à l'insertion du grand transept et à la superposition de la coupole à l'intersection du transept et de la triple nef. L'examen de l'appareil ne serait pas défavorable à cette hypothèse : le mur sud et les deux tours [5] qui le butent à l'angle est et à l'angle ouest sont sûrement antérieurs à l'islam. Sont-ce des restes du temple ou une construction au moins partiellement chrétienne ? là est la controverse. Mais il n'en reste pas moins acquis que nous avons là une partie notable de l'ancienne basilique Saint-Jean. Le mur occidental et quelques mètres du mur nord semblent par leur appareil remonter à l'époque pré-chrétienne, tandis que les murs est et nord (majeure partie) seraient arabes. Il ne faut pas trop insister sur ce départ.

Quoi qu'il en soit, un mur au moins — le mur sud — et deux tours [6] sont communs à l'ancienne église et à la mosquée. Ces tours ont pour nous un intérêt spécial, car ce sont elles qui ont donné naissance au minaret

3546. — Fragment de mosaïque de la mosquée de Damas. D'aprés de Beylié, *L'habitation byzantine*, p. 57.

les annexes, demeures du personnel ecclésiastique, dépôts divers des objets de culte [5] ? Ou bien le marteau des maçons de Walid n'aura-t-il laissé subsister que le gros œuvre des quatre murs ? La tradition est toute dans ce dernier sens [5]. L'examen de la construction y contredirait plutôt : autant qu'on peut en juger, il y aurait, semble-t-il, identité de plan entre la construction attribuée à Walid et l'église chrétienne telle qu'on suppose qu'elle dut être. La disposition des rangées de colonnes [7] d'est en ouest est également réglée sur le type chrétien. Resterait donc que les arabe [10]. Il procède en droite ligne de la tour carrée syrienne, tour indépendante — tombeau, habitation ou tour de guet — ou tour de flanquement (par exemple : propylées de Baalbek).

Pour réduire les travaux au minimum, les architectes de Walid avaient à adapter le gros œuvre des quatre murs à un plan nouveau, à y ajouter le transept nord-sud, à ériger la vaste coupole et à décorer l'édifice transformé. Ils y mirent sept ou même huit ans (705-713). Cette tâche exigeait des ouvriers habiles tels que les Arabes n'en possédaient pas encore. Aussi

[1] Ritter, *Erkunde*, t. XVII, 2e part., p. 1374. — [2] *Travels among the Arab tribes*, p. 307-308. — [3] Ph. Spiers, *The Omeyyad mosque, Damascus*, dans *The builder*, 1894, t. LXVI, p. 136, 249-250, 330-331; W. R. Lethaby, *The church of St. John at Damascus, ibid.*, p. 210-211; Ph. Spiers, *The great mosque of the Omeiyades, Damascus*, dans *Journal of royal Institute of British architects*, 1896-1897, IIIe sér., t. IV, p. 25-40, 56-61, cf. p. 61-65; du même, *The architectural review*, 1900, t. VIII, p. 80-88, 103-114, 158-169 (réimprimé dans son ouvrage *Architecture east and west*, 1905, p. 213-244); J. Fergusson, *A history of architecture in all countries*, 3e édit. par Ph. Spiers, 1893, t. II, p. 522-525; A. C. Dickie, *The great mosque of the Omeiyades, Damascus*, dans *Palestine exploration fund, Quarterly statement*, 1897, p. 268-282, et Ph. Spiers, *The great mosque of Damascus, ibid.*, p. 282-299; H. Thiersch, *Pharos*, p. 99-106, 215-216; R. Dussaud, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1902, p. 262-263; G. Marçais, *La mosquée d'El-Walid à Damas et son influence sur l'architecture musulmane d'Occident*, dans la *Revue africaine*, 1906, p. 37-56. — [4] Quatremère, *Histoire des sultans mamlouks*, t. II, p. 264 (d'aprés Ibn 'Asâkir); *Journal asiatique*, 1896, t. I, p. 191, 189 (il ne s'agirait que de l'autel); variante de Yaqoût dans Le Strange, *Palestine under the Moslems*, p. 260. — [5] Caetani (*Annali dell' Islam*, t. III, p. 391) qui le pense, s'appuie sur le texte cité par Quatremère, *op. cit.*, t. II, p. 265. — [6] *Journal asiatique*, 1896, t. I, p. 186, et les sources citées par Marçais, *Revue africaine*, 1906, p. 40, n. 3. — [7] Sans doute beaucoup des colonnes de la basilique furent utilisées sur place; d'autres furent empruntées à des édifices chrétiens, notamment à l'église Sainte-Marie d'Antioche. Cf. Maçoudi, *Les prairies d'or*, édit. Barbier de Meynard, t. III, p. 408; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, p. 368. — [8] L'église Saint-Jean semble avoir eu quatre tours angulaires. Quatremère, *op. cit.*, t. II, p. 273. Deux furent démolies, *Journal asiatique*, 1896, t. I, p. 215. Le minaret du nord est purement arabe. — [9] M. Dussaud a bien voulu me signaler qu'il a remarqué sur les murs intérieurs du minaret sud-ouest, sur les assises antérieures aux remaniements arabes, de nombreuses marques de tailleurs de pierre. — [10] Voir la thése développée par H. Thiersch, *Pharos*, p. 99 sq.

Walid requit-il, avec menace à l'appui, l'empereur de Byzance de lui envoyer des tailleurs de pierre : il en aurait employé 12 000 [1]. Ce furent donc des artistes byzantins [2] qui érigèrent ce monument de la grandeur musulmane. Il n'est donc pas surprenant que beaucoup de détails dans la mosquée des Omaiyades rappellent Byzance [3]. Cette influence se faisait surtout sentir dans l'ornementation qui était d'une telle richesse, avec ses revêtements de marbres précieux, ses mosaïques, ses chapiteaux dorés, que Walid y dépensa les revenus de sept ans de la Syrie et dix-huit cargaisons d'or et d'argent venues de Chypre, sans parler de tous les matériaux de prix reçus de Byzance et des émirs [4]. Il y engloutit des sommes énormes : 11 200 000 dinars suivant Ibn Jubair [5], 5 600 000 d'après Ibn 'Asâkir [6].

Les mosaïques de diverses couleurs et or, au témoignage de Mukaddasi [7], représentaient des arbres et des villes : « rares sont les arbres et peu nombreuses les villes bien connues qui ne sont pas figurés sur ces murs. » Pour les exécuter, Walid avait fait venir de Perse, des Indes, de l'Afrique occidentale et de Byzance des ouvriers habiles [8].

Ces chefs-d'œuvre ont en partie disparu. En 1879, M. Saladin [9] vit encore les mosaïques du transept. Leur tonalité était verte et brune, sur fond *or*. Les cheikhs de la mosquée prétendaient qu'elles représentaient la Mecque et Médine. C'étaient des arbres et des édifices. Au témoignage de van Berchem [10], celles de la paroi nord-sud subsistaient encore sous le badigeon avant l'incendie de 1893. Toutes ne périrent pas, bien qu'aux ravages du feu se soient ajoutés de malencontreux travaux de réfection. Dickie [11] signale, en effet, les mosaïques qui existaient encore sur les quatre premières arches de Bâb el-Bérid (entrée ouest dans la cour de la mosquée). On a dégagé depuis [12] celles qui se trouvent à l'intérieur et à l'extérieur, autour de deux rangs de trois fenêtres cintrées qui s'ouvrent au-dessus de la porte centrale. Elles représentent encore des arbres de diverses essences — arbre chargé de fruits ronds, palmier, cyprès — et des édifices à coupoles. Elles ressemblent au fragment (fig. 3516) publié par le général de Beylié [13], où l'on voit, entre deux arbres, des maisons à toit à double pente ou à coupoles, et vérifient l'exactitude de la description de Mukaddasi. M. Reinach, qui les a examinées de près, trouve qu'elles valent les plus belles mosaïques de Constantinople ou de Salonique. Sur le fond d'or, les verts variés des arbres, les beiges, rouges et bruns des édifices font encore un grand effet; le dessin des architectures et des ramures est des plus heureux [14].

IX. Les manuscrits de la Kubbeh. — Une tradition locale prétendait que, lors de la prise de Damas, les musulmans avaient emmuré dans un des édicules qui se trouvent actuellement dans la cour de la Mosquée — la Kubbeh el-Khazne — les manuscrits chrétiens dont ils s'étaient emparés. Dans le but de vérifier le bien-fondé de cette tradition, un iradé fut obtenu, ordonnant d'ouvrir la Kubbeh et de dresser le catalogue des manuscrits qu'elle contiendrait. MM. H. von Soden et B. Violet reçurent mission d'exécuter ce travail [15]. A l'ouverture du réduit, les explorateurs se trouvèrent en présence de cent cinquante sacs, bourrés de manuscrits et de paperasses. Si l'on se flattait de l'espoir de mettre la main sur un rival du *Vaticanus* ou du *Sinaïticus*, de découvrir l'Hégésippe, le *Diatessaron* ou Papias, la désillusion fut amère. Le triage qui dura cinq mois et demi ne laissa subsister qu'un demi pour cent de tout ce fatras : tout le reste n'était que paperasse turque ou arabe de nulle valeur.

Les pièces réservées pour l'examen ne ménagèrent pas grande surprise : au bout de quatre mois consacrés au déchiffrement, on constata que, si les pièces de second ordre étaient assez nombreuses, il n'y avait vraiment pas un morceau de premier rang.

Le butin comprenait quelques pièces de l'époque des croisades en latin ou en vieux français, une assez riche série de fragments de littérature hébraïque, des fragments samaritains, arméniens, géorgiens, coptes. La majorité se composait de textes grecs et syriaques. Les reliques de la langue araméenne de Palestine ont été publiées par Fr. Schulthess [16]. Il faut aussi signaler un curieux fragment bilingue, grec et arabe (transcrit en caractères grecs) de la fin du VIIIe siècle ou du début du IXe qui reproduit le ps. LXXVIII (LXXVII) [17].

X. Bibliographie. — Cette nomenclature, qui pourrait être très étendue, est réduite aux ouvrages les plus utiles et les plus souvent cités. On n'y fait figurer ni les ouvrages généraux, ni les articles de revues, ni les travaux qui n'ont été l'objet que d'une mention occasionnelle.

D'Arvieux, *Mémoires du chevalier d'Arvieux*, 6 in-12, Paris, 1735. — Van Berchem, *Inscriptions arabes de Syrie*, dans les *Mémoires présentés à l'Institut égyptien*, Le Caire, 1897, t. III. — R. E. Brünnow u. A. von Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, in-4°, Strassburg, 1909, t. III. — J. S. Buckingham, *Travels among the Arab tribes*, in-1°, Londres, 1825. — L. Caetani, *Annali dell' Islam*, in-4°, Milan, 1910, vol. III. — Pietro Della Valle, *Les fameux voyage de Pietro della Valle*, 4 vol. in-4°, Paris, 1661-1663. — Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine*, in-4°, Paris, 1901. — R. Dussaud et F. Macler, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne* [*Nouvelles Archives des Missions scientifiques*, t. X], in-8°, Paris, 1903. — G. Ebers u. H. Guthe, *Palästina in Bild u. in Wort*, 2 in-fol., Stuttgart u. Leipzig, 1883-1884. — P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana* [*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. XXXVIII], in-8°, Vienne, 1898. —

[1] *Journal asiatique*, 1896, t. I, p. 186; ailleurs (p. 193) il n'est parlé que de 200 ouvriers grecs. — [2] Quatremère, *op. cit.*, t. II, p. 265; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, p. 228, 241; Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, trad. de Slane, t. II, p. 375. — [3] Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, p. 185, 166; Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, p. 319-320. Thiersch, *Pharos*, p. 215, pense même que la mosquée copie, dans ses éléments essentiels, le plan de l'Augusteion et de la Chalke. Strzygowski, d'accord avec sa théorie générale, substitue au terme « byzantin » celui de « syrien », *Byzantinische Zeitschrift*, t. XVIII, p. 668. — [4] Mukaddasi, p. 158, traduit : *Palestine pilgrims' Text Society*, t. III, p. 18, et *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. VII, p. 150. — [5] Page 263; trad. Schiaparelli, p. 252. — [6] Quatremère, *op. cit.*, t. II, p. 269. — [7] *Palestine pilgrims' Text Society*, t. III, p. 17; *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. VII, p. 150; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, p. 263. — [8] Mukaddasi, p. 158. Il est question de réfections partielles des mosaïques en 668 H. (*Journal asiatique*, 1896, t. I, p. 225) et 730 H., *ibid.*, p. 216-217. — [9] *Manuel d'art musulman*, t. I, p. 85. — [10] Marçais, dans *Revue africaine*, 1906, p. 54; *Journal des savants*, 1909, p. 309, n. 1 (van Berchem). — [11] *Palestine exploration fund*, *Quarterly statement*, 1897, p. 273. — [12] Ad. J. Reinach, dans *Revue archéologique*, 1911, t. I, p. 453-454. — [13] *L'habitation byzantine* p. 57. — [14] *Revue archéologique*, 1911, t. I, p. 454. J'ai eu l'occasion de les examiner en 1913 : elles méritent vraiment d'être relevées ou photographiées, mais la grande hauteur à laquelle elles se trouvent rend la tâche difficile. — [15] H. von Soden, *Bericht über die in der Kubbeh in Damascus gefundenen Handschriftenfragmente*, dans les *Sitzungsberichte*, de Berlin, 1903, p. 825-830. — [16] *Christlich-Palästinische Fragmente aus der Omajjaden Moschee zu Damascus*, bearbeitet u. herausgegeben von Fried. Schulthess (*Abhandlungen der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-histor. Klasse*, N. F., t. VIII, n. 3, p. 17-133). — [17] B. Violet, *Ein zweisprüchiges Psalmfragment aus Damascus*, dans *Orientalistische Literaturzeitung*, 1901, t. IV, col. 384-403, 425-441, 475-488 (paru en tiré à part augmenté en 1902).

V. Guérin, *Description de la Palestine*, 3e partie : *Galilée*, 2 in-8°, Paris, 1880. — Ibn Jubayr : texte arabe, *The travels of Ibn Jubayr*, éd. W. Wright, in-8°, Leyde, 1907; trad. italienne, C. Schiaparelli, *Ibn Gubayr Viaggio*, in-8°, Rome, 1906. — Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, trad. de Slane [*Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, t. XIX-XXI], 3 in-4°, Paris, 1862-1868. — A. von Kremer, *Mittelsyrien u. Damaskus*, in-8°, Vienne, 1853; *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, 2 in-8°, Vienne, 1875-1877. — H. Lammens, *Études sur le règne du calife omaiyade Mo'âwia Ier* [*Mélanges de la Faculté orientale* de Beyrouth, t. I-III], in-8°, Beyrouth, 1908. — Le Quien, *Oriens christianus*, 3 in-fol., Paris, 1740. — G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, in-8°, Londres, 1900. — Makrizi, *Histoire des sultans mamlouks de l'Égypte*, trad. Quatremère, 2 in-4°, Paris, 1845.— D. S. Margoliouth, *Cairo, Jerusalem, Damascus, three chief cities of the Egyptian Sultans*, in-8°, Londres, 1907. — J. Marquardt et Th. Mommsen, *Manuel des antiquités romaines*, vol. IX : *Organisation de l'empire romain*, t. II, in-8°, Paris, s. d. — B. Meistermann, *Nouveau guide de Terre Sainte*, in-12, Paris, 1907. — Mukaddasi : texte arabe, de Goeje, *Bibliotheca geographicorum Arabicorum*, pars IIIa, ed. 2a, in-8°, Leyde, 1906; trad. anglaise, *Palestine pilgrims' Text Society*, t. III; trad. allemande, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. VII. — *Nouveaux mémoires des missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, in-12, Paris, 1727, t. VI. — J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905. — R. Pococke, *A description of the East*, 2 in-fol., Londres, 1743-1745. — J. L. Porter, *Five years in Damascus*, 2 in-8°, Londres, 1855. — F. Quaresmius, *Historica, theologica et moralis Terræ sanctæ elucidatio*, 2 in-fol., Venise, 1880-1881. — Quatremère, cf. *supra* Makrizi. — C. Ritter, *Die Erdkunde*, t. XVII, 2e part., in-8°, Berlin, 1855. — F. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, in-4°, Paris, 1874. — Sauvaire, *Description de Damas* (trad. de l'arabe), *Journal asiastique*, série IX, t. III-VII, Paris, 1894-1896. — E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4e éd., 3 in-8°, Leipzig, 1901-1909. — Thévenot, *Voyages de M. de Thévenot tant en Europe qu'en Asie et en Afrique*, 5 in-12, Paris, 1689. — T. Tobler, *Descriptiones Terræ Sanctæ ex sæculo VIII, IX, XII et XV*, in-8°, Leipzig, 1874. — E. Tobler et A. Molinier, *Itinera Hierosolymitana*, in-8°, Genève, 1879. — G. Weil, *Geschichte der Chalifen*, 3 in-8°, Mannheim, 1846-1851.

L. Jalabert.

DAMASE. — I. Témoignages archéologiques. II. L'église Saint-Laurent *in Damaso*. III. La basilique de l'Ardéatine. IV. Mobilier liturgique. V. Psalmodie. VI. L'œuvre historique. VII. L'œuvre architectonique. VIII. L'œuvre épigraphique. IX. Essai de classement. X. Bibliographie.

I. Témoignages archéologiques. — Le *Liber pontificalis* nous dit au sujet du pape Damase : *Damasus natione Hispanus ex patre Antonio sedit ann. XVIII, mens. III, dies XI ; fuit temporibus Juliani* [1]. La chronologie du pontificat est certaine entre les deux dates 366 et 384; celle de la vie antérieure est plus indécise. Saint Jérôme écrit que *prope octogenarius sub Theodosio principe mortuus est* [2]; d'après cet indice, nous pouvons fixer la date de naissance aux environs des années 304-305.

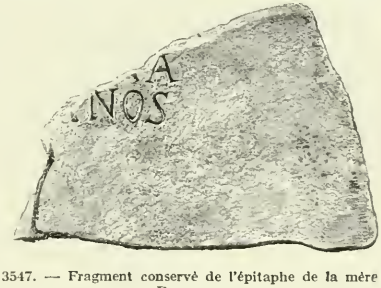
L'origine n'est pas beaucoup plus claire, encore que *natione Hispanus* ne semble laisser rien à désirer; mais Tillemont et Merenda n'en veulent pas entendre parler, tandis que Baronius et Pagi s'en accommodent. Au fond, ni les uns ni les autres n'en savent plus que ce que le *Liber pontificalis* veut bien nous en dire [3].

Sur les parents, nouvelle incertitude. Ici, Damase lui-même a pris la peine de nous renseigner. Une inscription dont il était l'auteur ornait l'église de Saint-Laurent *in Damaso*, près du théâtre de Pompée, et débutait ainsi :

Hinc pater exceptor lector levita sacerdos [4].

Écrivain, lecteur, diacre et prêtre, le *Liber pontificalis* nous a conservé son nom : Antoine.

Une découverte nous a valu depuis peu le nom de la mère de Damase, d'après une inscription composée par le pape, disparue depuis longtemps, mais dont une



3547. — Fragment conservé de l'épitaphe de la mère de Damase.
D'après *Röm. Quartalsch.*, 1908, t. XXII, p. 154, fig. 25.

empreinte presque complète s'était conservée sur un bloc de marbre couvert d'enduit (fig. 1227 et 3547) [5]

Hic Damasi mater posuit Laure[entia memb]RA
Quæ fuit in terris centum minus[undecim an]NOS [6]
Sexaginta Deo vixit post fœ[dera prima]
Progenie quarta vidit quæ [læta nepotes]

La mère de Damase s'appelait Laurentia, mourut presque nonagénaire, consacra à Dieu les soixante années de son veuvage et vit la cinquième génération de ses descendants.

[1] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1886, t. I, p. 84, 1er octobre 366 au 11 décembre 384. — [2] S. Jérôme, *De viris illustribus*, c. CIII. — [3] F. P. Bayer et Benavidés et Checa, à la *bibliographie*; voir aussi Künstle, *Antipriscilliana*, Friburgi, 1905, p. 100. — [4] Ihm, *Damasi epigrammata*, n. 57; cf. *Dictionn.*, t. II, col. 865. — [5] J. Wilpert, *La scoperta delle basiliche cimiteriali dei Santi Marco e Marcelliano e Damaso*, dans *Nuovo bullettino di archeol. cristiana*, 1903, t. IX, p. 43-58, pl. II-III. — [6] Peut-être faudrait-il lire : *octo per annos* (92 ans) ou encore : *minus ultimum annos* (99) *minus uno per annos* (99). Damase mourut à près de 80 ans en 384, il était né vers 305 et fut pape en 366, à 61 ans. Laurentia ayant fait vœu de chasteté 60 ans avant sa mort, son fils Damase ne pouvait avoir moins de 60 ans quand elle mourut; de plus sa sœur Irène étant, semble-t-il, sa cadette, Damase ne pouvait avoir moins de 61 ans quand mourut sa mère, peut-être était-il déjà pape. On le croirait volontiers d'après ce *Damasi mater* qui semble désigner un personnage très en vue, tout comme on lira *Damasi soror* sur l'épitaphe d'Irène. Il semble donc que la mort de Laurentia se place vers 366-367 au plus tôt. L'épitaphe nous dit que ce vœu de chasteté suivit le veuvage. Antoine, père de Damase, mourut donc au moins 60 ans auparavant, à supposer que le vœu ait suivi immédiatement sa mort, donc vers 306 ou 307, c'est-à-dire presque au lendemain de la naissance de Damase et d'Irène. Si, d'après une conjecture dont nous parlerons dans un instant, Antoine était identique à l'évêque Léon, mort à quatre-vingts ans, il en résulterait que ce Léon aurait eu ses enfants à un âge où on se complaît d'ordinaire parmi ses arrière-petits-enfants.

Enfin, Damase avait une sœur qui fit profession de virginité et se nommait Irène [1] :

Hoc tumulo sacrata Deo nunc membra quiescunt:
Hic soror est Damasi, nomen si quæris, Irene.
Voverat hæc sese Christo cum vita maneret.

Tout ceci est incontestable, encore qu'un peu sommaire. Il est regrettable et surprenant que Damase, versificateur infatigable, qui composa une épitaphe métrique pour sa mère et une autre pour sa sœur, ait négligé son père, car l'inscription de Saint-Laurent *in Damaso* ne mentionne ce dernier qu'indirectement et à l'occasion de bâtiments. La sépulture de famille se trouvait à gauche de la voie Ardéatine, c'est là que le pape vint reposer auprès de sa mère et de sa sœur. Cependant on s'est demandé, non sans vraisemblance [2], si le père de Damase n'avait pas été inhumé sur la voie Tiburtine, à l'*agro Verano*, près de la basilique de Saint-Laurent. Là, en effet, furent trouvés, lors des fouilles entreprises, de nombreux fragments d'une inscription dont le texte intégral avait été depuis longtemps inséré dans les anciennes sylloges épigraphiques. Dès la découverte de ces fragments, en 1864, J.-B. De Rossi jugea qu'ils devaient appartenir à une composition du pape Damase [3].

Voici le texte :

Omnia quæque vides proprio quæsita labore,
Cum mihi gentilis jamdudum vita maneret,
Institui cupiens censum cognoscere mundi.
Judicio post multa Dei meliora secutus
5 *Contemptis opibus malui cognoscere Christum.*
Hæc mihi cura fuit, nudos vestire petentes,
Fundere pauperibus quidquid concesserat annus,
Psallere et in populis votui modulante profeta.
Sic merui plebem Christi retinere sacerdos,
10 *Hunc mihi composuit tumulum Laurentia coniunx*
Moribus apta meis semper veneranda fidelis.
Invidia infelix tandem compressa quiescet,
Octoginta Leo transcendit episcopus annos.
Dep. die. prid. idus martias.

Il s'agit d'un païen, homme livré aux soins de ce monde qui se convertit au christianisme et reçoit successivement les ordres de lecteur, diacre et évêque. Pour ce dernier titre, pas d'ambiguïté; pour le diaconat il est assez clairement désigné par les fonctions décrites (lignes 6 et 7): pour le lectorat est-ce bien ce titre qui convient ou celui de chantre, nous avons déjà discuté le sens de ces deux termes (voir *Dictionn.*, t. III, col. 352, au mot CHANTRE). L'évêque était marié, sa femme Laurentia lui survécut et lui-même mourut âgé de quatre-vingts ans sonnés et fut enterré sur la voie Tiburtine.

Est-ce le père de Damase ? *lector, levita, sacerdos* (ceci peut s'entendre d'un prêtre ou d'un évêque) marié à une femme nommée Laurentia qui lui a survécu; voici les points de ressemblance et les faits concrets, on peut ne pas les trouver décisifs, puisqu'ils se ramènent à ceci : Antoine, marié à Laurentia, entra en cléricature; Léon, marié à Laurentia, entra en cléricature; tous deux y suivirent la filière jusqu'à l'épiscopat inclusivement. Pareille chose peut se rencontrer, on n'en peut disconvenir, encore que le nom de Laurentia soit rare, il ne l'est pas assez cependant pour faire admettre qu'il n'a existé à Rome, pendant le premier quart du IVe siècle, qu'une seule femme ayant porté ce nom. D'ailleurs *Leo* et *Antonius* sont irréductibles l'un à l'autre et la ressource de faire d'*Antonius* un gentilice et de *Leo* un nom de baptême ressemble un peu à une ressource désespérée. Léon mourut âgé de quatre-vingts ans et la mère de Damase vécut soixante ans consacrée à Dieu après la mort de son mari, *post fœdera prima;* comme elle vécut elle-même quatre-vingt-neuf ou quatre-vingt-douze ans, elle était donc veuve à vingt-neuf ou à trente-deux ans d'un mari de quatre-vingts. On n'échappe à ce calcul qu'en supposant que *post fœdera prima* doit s'entendre d'une séparation volontaire des époux et non de la dissolution du mariage par la mort de l'un d'eux, mais on n'a pas d'exemple de cette locution employée par Damase autrement qu'avec ce dernier sens [4]. Enfin, les petites compositions versifiées de Damase qui nous sont parvenues dans l'original ou dans des copies intégrales nous montrent l'auteur avant tout préoccupé d'introduire son nom dans ses vers et ce serait justement sur l'épitaphe de son père qu'il aurait négligé de le faire. C'est jouer de malheur et si l'hypothèse reste ingénieuse elle n'est, jusqu'à la découverte de monuments nouveaux, rien de plus rien de mieux qu'une hypothèse.

De la jeunesse de Damase nous ignorons tout, sauf un trait qu'on peut rapprocher de la dévotion du pape pour les martyrs. Étant enfant, il avait questionné un bourreau sur le martyre des saints Pierre et Marcellin frappés par cet homme [5].

Marcelline, tuos pariter, Petre, nosse triumphos.
Percussor retulit Damaso mihi, cum puer essem.

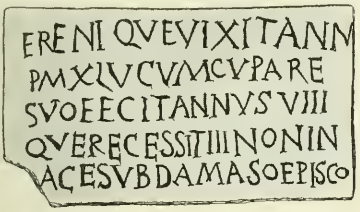
Entre ses années de jeunesse et celles de son pontificat, Damase ne nous a laissé aucune confidence épigraphique de sa vie très occupée et il nous semble superflu de conjecturer qu'il fut élevé dans l'Église romaine, s'agrégea de bonne heure à son clergé, etc. Ce qu'on ne peut nier, c'est qu'il était connu entre ses collègues pour sa vertu, sa culture, sa capacité. Très estimé, partant très jalousé, il se montra partisan du pape Libère, en 355, flotta un instant et passa à l'antipape Félix II pour revenir à Libère lors du retour d'exil de ce dernier. Cette courte hésitation, Damase devait l'expier pendant des années. Son élection et son pontificat provoquèrent le schisme à s'acharner contre lui; nous ne nous attarderions pas à cet aspect étranger à l'œuvre archéologique du pape s'il n'avait inspiré un témoignage épigraphique fort précieux. Une épitaphe provenant probablement d'un cimetière romain est ainsi conçue (fig. 3548) [6] :

ERENI QVE VIXIT ANN
PMXLV CVM CVPARE
SVO FECIT ANNVS VIII
QVE RECESSIT III NON IN
5 PACE SVB DAMASO EPISCO

Cette inscription porte une mention fort rare et qu'on a rencontrée sur une pierre du temps de son pré-

[1] Ihm, *Damasi epigrammata*, n. 10. — [2] O. Marucchi, *Osservazioni storiche ed epigrafiche sulla iscrizione recentemente scoperta della madre del papa Damaso*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1903, t. IX, p. 59-108; et *Proposta di una ipotesi per identificare la persona del padre del papa Damaso*, dans *Il pontificato del papa Damaso*, 1905, p. 98-122. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 54-56; 1881, p. 20, 37; *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. II, p. 92, n. 62; p. 106, n. 48; p. 107, n. 51; Ihm, *op. cit.*, p. 38, n. 33. L'épitaphe est en deux fragments, n. 1 : ligne 1 à 7 inclus, trouvé en 1881; n. 2 : ligne 8 à 14 inclus, trouvé en 1857. — [4] Ihm, *op. cit.*, p. 55, n. 53. — [5] Ihm, *op. cit.*, p. 34, n. 29. — [6] Au musée de Latran; Maffei, *Museum Veronense*, p. 306, n. 6; Mamachi, *Origines christianæ*, t. II, p. 237; Zaccaria, *Stor. letteraria*, t. IX, p. 176; t. X, p. 320; Morcelli, *De stilo inscr. latin.*, édit. Romæ, l. II, part. I, cap. III, p. 339; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, 1861, t. I, p. 100, n. 190.

décesseur [1], c'est la date indiquée par le pontificat. Dans ces deux cas isolés il ne faut pas voir un système chronologique nouveau, mais une affirmation publique de fidélité au pontife contesté. Celui-ci, à peine nommé, avait vu se former la faction d'Ursinus (ou Ursicinus) entraînant dans le schisme de nombreux partisans, et cette situation dura d'octobre 366 à décembre 367.



3548. — Inscription romaine.
D'après De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, 1861, t. I, p. 100, n. 190.

C'est dans ce laps de temps qu'une chrétienne nommée Irène voulut en mourant affirmer sa fidélité au pape légitime, au seul qu'elle considérait comme évêque de Rome et fit écrire sur sa tombe : *recessit sub Damaso episcopo*. L'œuvre archéologique de Damase avait peu à peu disparu au fur et à mesure des désastres qui frappèrent les basiliques et ensevelirent les catacombes romaines. Le peu qu'on en savait on l'apprenait des indications sommaires consignées dans le *Liber pontificalis* en ces termes [2] : *fecit basilicas II, una via Ardeatina ubi requiescit* (abrégé Félicien); *hic dedicavit platomum in Catacumbas* [3], *ubi corpora Petri et Pauli apostolorum jacuerunt, quam et versibus ornavit* (abrégé Cononien); ce que répète avec amplification la rédaction postérieure [4], qui ajoute une énumération du mobilier liturgique donné à la basilique construite par Damase, et qui continue : *hic constituit ut psalmos die noctuque canerentur per omnes ecclesias, qui hoc præcepit presbiteris vel episcopis aut monasteriis. Qui etiam sepultus est via Ardeatina in basilica sua III id. decemb. juxta matrem suam et germanam suam.*

II. L'Église Saint-Laurent in Damaso. — Le *Liber pontificalis* nous apprend que Damase *fecit basilicas duas, una beato Laurentio juxta theatrum et alia via Ardeotina ubi requiescit* [5]. La première doit être identifiée avec la basilique de Saint-Laurent *in Damaso* et le théâtre désigné est le théâtre de Pompée. C'est dans ces parages que se trouvait la fondation de Damase, au milieu du groupe monumental formé par le théâtre de Pompée, le temple de Vénus et le portique aux cent colonnes. « On voit les ruines de la *cavea* du théâtre de Pompée sous le palais del Biscione, dans la *Via di Grotta pinta*, près du *Campo de' Fiori*. Un grand portique s'étendait derrière jusqu'au théâtre actuel de l'Argentina et mettait le théâtre en communication avec le cirque Flaminien. Le Sénat avait là une curie spéciale, où fut assassiné Jules César, le 15 mars 710. Le plan de Septime-Sévère mentionne le *theatr*]VM POMPEI La curie de Pompée devait être vers Saint-André-della-Valle. Le portique hécatostyle s'étendait vers les Thermes d'Agrippa; il fut restauré par Arcadius et Honorius, ainsi que le rappelait une inscription copiée dans l'Itinéraire d'Einsiedeln [6]. »

Pendant la première moitié du IVe siècle et peut-être dès le temps de Constantin, l'archive et la bibliothèque de l'Église romaine semblent avoir été dans le proche voisinage du théâtre de Pompée, par conséquent à très peu de distance du point où le pape Damase construisit la basilique dédiée à saint Laurent [7]. Dès la deuxième moitié du IVe siècle, nous pouvons admettre l'existence de deux dépôts d'archives ecclésiastiques à Rome, mais nous ignorons la raison du choix fait de Saint-Laurent. La conjecture qui propose d'y voir l'emplacement de la maison paternelle de Damase est du domaine des choses invérifiables. Ce qui pourrait mieux expliquer le choix, c'est le long séjour du père de Damase attaché à la basilique primitive en qualité *d'exceptor* ou notaire, de lecteur, diacre et prêtre ou évêque. L'existence de cette basilique primitive a été niée [8], mais nous croyons qu'elle a existé [9] et que c'est là vraisemblablement que Damase débuta, sous l'œil de son père, dans la carrière cléricale. Outre l'église, Damase renouvela le *scrinium* (voir *Dictionn.*, t. II, col. 864); en réalité, l'église de Saint-Laurent *in Damaso* était entourée de portiques de tous côtés, ainsi que le temple de Minerve à Pergame. Ces portiques servaient de bibliothèques et Damase, en rebâtissant l'église, conserva cette inscription de l'abside conservée par la sylloge épigraphique de Verdun, avec cette mention : *ad ecclesiam sancti Laurentii in Damaso, quæ alio nomine appellatur in prasino, in illo throno* [10] :

Hæc Damasus tibi, Christe deus, nova tecta dicavi
Laurenti sæptus martyris auxilio.

L'église primitive avait une orientation perpendiculaire à l'axe de l'église actuelle [11]. Dès l'entrée on lisait l'inscription [12] :

Cunctis porta patet, quis porrigit ubera mater.

qui paraît damasienne, et celle-ci dont : *isti versiculi scripti sunt in introitu ecclesiæ ipsius* [13] :

Hinc pater exceptor, lector, levita, sacerdos,
Creverat hinc meritis quoniam melioribus actis.
Hinc mihi provecto Christus, cui summa potestas,
Sedis apostolicæ voluit concedere honorem.
5 *Archivis fateor, volui nova condere tecta,*
Addere præterea dextra lævaque columnas,
Quæ Damasi teneant proprium per sæcula nomen.

Le témoignage de l'Itinéraire d'Einsiedeln prouve qu'au VIIIe siècle l'église portait aussi le surnom *in prasino* qui peut s'expliquer par le voisinage de l'étable des factions du cirque dont l'une était dite *factio prasina*. Enfin la sylloge de Verdun nous apprend

[1] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 79, n. 139. — [2] *Liber pontificalis*, t. I, p. 84, 85. — [3] Voir *Dictionn.*, t. II, Catacumbas (ad), col. 2493. — [4] *Liber pontif.*, t. I, p. 212 sq. — [5] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 212. — [6] O. Marucchi, *Éléments d'archéol. chrét.*, 1902, t. III, p. 420. — [7] Lanciani, *Forma urbis Romæ*, pl. XX, XXI. — [8] De Rossi, *De origine, historia, indicibus scrinii et bibliothecæ Sedis apostolicæ*, 1886, p. XL. — [9] H. Grisar, *Le bibliotheche nell' antica classica e nei primi tempi cristiani*, dans *Civiltà cattolica*, 1902, série XVIII, t. VII, p. 715 sq.; t. VIII, p. 463 sq. — [10] De Rossi, *Iascript. christ. urb. Romæ*, t. II, p. 134, n. 2 (cf. adn. ad n. 6); Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 31; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 214; M. Ihm, *Damasi epigrammata*, p. 57, n. 55. — [11] L'entrée était sur la *via del Pellegrino*, souvenir des pèlerins d'alors qui se fournissaient de souvenirs et d'offrandes dans la *via de Coronari*. — [12] Jean Dondi nous a conservé cette inscription qui est, dit-il, *in limine superiore portæ ecclesiæ S. Laurentii in Damaso*, dans *cod. Venet. Marc. lat.*, *XIV*, *223*, cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VI, part. I, p. XXVII; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 329, 332, n. 5; M. Ihm, *op. cit.*, p. 57, n. 56. — [13] De Rossi, *op. cit.*, t. II, p. 135, n. 7; p. 151, n. 23; M. Ihm, *op. cit.*, p. 58, n. 57.

qu'on lisait ces vers *od fontem*, mais ils ne sont certainement pas de Damase [1] :

Iste salutares fons continet inclitus undas
Et solet humanom purificare luem
Munia sacrati quæ sint vis scire liquoris :
Dant regnatricem flumina sancta fidem
5 *A blue fonte sacro veteris contagia vitæ,*
Omnium felix, vive renatus aqua.
Hunc fontem quicumque petit, terrena relinquit.
Subicit et pedibus cæca misteria.

Sous le pontificat d'Hadrien Ier (772-795) le corps de Damase fut transféré à Saint-Laurent *in Damaso* et on peut lire déjà sur la sylloge de Lorsch : *in ecclesia beati Laurentii martiris in qua requiescit sanctus Damasus papa* [2]. La basilique restaurée par Hadrien Ier et Léon III fut démolie en 1495 et rebâtie dans un autre sens; la tombe du pape Damase se trouve sous le maître-autel.

III. La basilique de l'Ardéatine. — Le *Liber pontificalis* (abrégé Félicien) nous apprend encore que Damase *fecit basilicas duas, una via Ardiatina ubi requiescit*, et plus loin : *sepultus est in basilica sua III id. decemb. cum matre sua et germana* [3]. C'est de la crypte de cette basilique située sur la voie Ardéatine que nous possédons une attestation épigraphique [4] :

LOCVS TRI
SONVS VIC
TORIS INCRV
TA DAMASI

Nous avons déjà décrit la crypte de Damase (voir *Dictionn.*, t. II, col. 145-147), dans laquelle son corps demeura jusqu'au VIIe siècle, puisque nous pouvons lire dans les *Itinéraires* les indications suivantes : *et dimittis viam Appiam et pervenies ad s. Marcum papam et martyrem et postea ad s. Damasum papam (et martyrem) via Ardeatina* [5] — *et prope eamdem viam* (Ardeatinam) *s. Damasus papa depositus est*, etc. [6] — *inter viam Appiam et Ostiensem est via Ardeatina, ubi sunt Marcus et Marcellianus, et ibi jacet Damasus papa in sua ecclesia* [7]. Ce fut sous Hadrien Ier (772-795) que nous pouvons constater pour la première fois le transfert du corps dans l'intérieur de Rome, à Saint-Laurent *in Damaso, ubi requiescit corpus s. Damasi* [8]; cette translation aura pu vraisemblablement avoir lieu sous le pontificat de Paul Ier (757-767).

L'attestation d'une tombe voisine de celles de sa mère et de sa sœur a permis de situer avec certitude la tombe de Damase depuis la découverte de l'épitaphe de sa mère, au cimetière de Balbine [9] (voir *Dictionn.*, t. II, col. 147, fig. 1227). D'où venait cette épitaphe ? Probablement d'un lieu très proche de celui où elle a été trouvée, un *cœmeterium Damasi* voisin du cimetière de Marc et Marcellien, dont Bosio avait eu comme un pressentiment quand il avait proposé de situer ces deux cimetières dans la partie du cimetière de Calliste qui s'étend *fra la via Appia e la via Ardeatina* [10]. Désormais l'emplacement du *cœmeterium Damasi* ne fait plus question, mais le lieu exact de la tombe du pape reste à retrouver. Sans doute, nous savons que le cubicule du pape était décoré d'une figure du Christ au milieu des douze apôtres, que la mère du pape avait non un *loculus* mais une tombe *a forma*, dans le pavement, que le cubicule de Marc et Marcellien était presque contigu à celui de Damase [11]; il n'en subsiste pas moins bien des inconnues au point de vue topographique [12].

Si l'on s'en tient au témoignage du Catalogue des cimetières et même au *Liber pontificalis* (notice de Jean VII), le cimetière de Damase est différent de celui de Marc et Marcellien, tandis que les deux cubicules qu'on leur attribue sont si rapprochés qu'ils ne peuvent que faire partie d'un même cimetière. En outre, la notice de Damase dit qu'il fit une basilique *via Ardeatina ubi requiescit*, ce qui ne s'accorde pas avec le cubicule attribué à la sépulture et dont la décoration est antérieure à Damase, à peu près de la première moitié du IVe siècle [13]. Ce cubicule, Damase n'eut pas à le faire préparer puisque sa mère, morte la première des trois, fut enterrée dans le sol, preuve que la tombe principale était déjà occupée. De plus, un cubicule n'est pas une *basilique*, si réduite qu'on la suppose [14], et ne peut être équiparé en aucune manière à l'édifice désigné sous le nom de Saint-Laurent *in Damaso*. Or, c'est bien dans une basilique, et construite par ses soins que le pape reposa : *sepultus est via Ardeatina in basilica quam ipse fecit*, lit-on dans l'abrégé Cononien; il faut donc renoncer au cubicule et chercher la sépulture ailleurs ou dans une basilique élevée à ciel ouvert. Il est non seulement possible, mais vraisemblable que Laurentia, mère de Damase, mourut avant la construction et même avant le projet de sépulture commune, en conséquence elle fut inhumée dans un cubicule honorable, bien décoré, et reçut de son fils une épitaphe versifiée qui ne fut pas gravée en caractères philocaliens parce que probablement, à cette date, Damase n'avait pas encore recouru au graveur ou bien l'alphabet de celui-ci n'était pas composé [15]. Plus tard, quand la basilique fut construite, le corps de Laurentia y fut transporté, mais l'inscription ne le fut pas puisqu'on a la preuve qu'elle séjourna dans le cubicule (voir *Dictionn.*, t. II, col. 146). Ainsi dédaignée par son auteur, retournée, ignorée, cette épitaphe demeura inconnue à tous les collecteurs d'inscriptions romaines du haut moyen âge. La basilique ne fut construite qu'après l'élection de Damase et bien probablement avec l'apaisement du schisme de Ursicinus; or Laurentia paraît être morte au début du pontificat de son fils et avant que la basilique fût construite.

[1] De Rossi, *op. cit.*, t. II, p. 135, n. 6; *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, p. 10; M. Ihm, *op. cit.*, p. 101, n. 101. — [2] *Cod. Laureshamensis*, nunc *Palatinus 833* du IXe siècle; M. Ihm, op. cit., p. 58. — [3] *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 84. — [4] Inscription vue par Marini *apud Sacristain pontificis e cœm. S. Sebastiani*; cf. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 424, cf. t. I, p. 61; *Dictionn.*, t. II, col. 152. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 180, 181 ; ms. Vienne *795*. — [6] *Ibid.*, t. I, p. 141; ms. Vienne *1008*. — [7] *Ibid.*, Guillaume de Malmesbury. — [8] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 500. — [9] De Rossi désignait une région du cimetière de Domitille sur la voie Ardéatine. — [10] Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, l. III, c. XIII, Le P. Marchi se montrait disposé lui aussi à placer la sépulture de Damase à gauche de la voie Ardéatine. — [11] J. Wilpert, *La scoperta delle basiliche cimiteriali dei santi Marco e Marcelliano e Damaso*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1903, t. IX, p. 43-58. — [12] Dans la discussion qui va suivre, je suis et j'adopte presque sans restrictions la démonstration présentée par O. Marucchi, *Osservazioni sulla iscrizione recentemente scoperta della madre del papa Damaso*, dans *Nuovo bullettino*, 1903, t. IX, p. 59-108; *Breve aggiunta all' articolo sulla iscrizione della madre del papa Damaso*, dans *Nuovo bull.*, 1903, p. 195-198, reproduite en partie dans *Il pontificato del papa Damaso e la storia della sua famiglia*, Roma, 1905, p. 63-98; voir aussi *Discussione critica sul luogo recentemente attribuito ai sepolcri del papa Damaso e dei martiri Marco e Marcelliano presso la via Ardeatina*, dans *Nuovo bull.*, 1905, t. XI, p. 191-230. — [13] Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, p. 220. — [14] Sur l'application du mot *basilica* aux *martyria*, voir *Dictionnaire, d'archéologie chrétienne et de liturgie* t. I, au mot Agaune. — [15] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 241; *Bullettino di archeologia cristiana*, 1888-1889, p. 146-151.

Nous savons de Damase lui-même qu'il avait songé à préparer sa tombe dans la crypte papale [1] :

Hic, fateor, Damasus volui mea condere membra
Sed cineres timui sanctos vexare piorum,

et il semble évident qu'il n'avait souhaité cet illustre voisinage qu'après son élévation au pontificat. A ce moment donc il n'avait pas encore fait choix d'une sépulture, ce n'est qu'après qu'il fit construire une basilique dans ce but sur la voie Ardéatine. N'est-ce pas à proximité du lieu où avait été déposée Laurentia qu'il arrêta son choix ? Peut-être la basilique s'élève-t-elle précisément au-dessus de la crypte où reposait provisoirement Laurentia et qu'on désigna parfois — le marbre cité par Marini en témoigne — sous le nom de : *crypta Damasi.*

IV. Mobilier liturgique. — A la basilique de Saint-Laurent *in Damaso*, le pape affecta un mobilier liturgique inventorié par le *Liber pontificalis*, ainsi que les revenus de quelques terres [2].

Hic constituit titulum in urbe Roma basilicum quam ipse construxit, ubi et donavit patenam argenteam pens. lib. XX, amam argenteam pens. lib. XV, scyphum anaglyfum pens. lib. X, calices ministeriales argenteos V pens. sing lib. III, coronas argenteas V pens. sing. lib. VIII, cantara cerostata ærea XVI, domus in circuitu basilicæ præst. sol. CLV, possessio Papirana territurio Ferentino cum adiacentibus adtiguis præst. sol CXX et tremissium, possessio Antonianam territurio Casino præst. sol CIII, balneum juxta titulum præst. sol. XXVII.

V. Psalmodie. — *Hic constituit*, lit-on encore dans le *Liber pontificalis, ut psalmos die noctuque canerentur per omnes ecclesias, qui hoc præcepit presbiteris vel episcopis aut monasteriis* [3]. « Le décret sur le chant des psaumes a tous les caractères d'une interpolation : il manque aux abrégés de la première édition; il occupe une place insolite, entre les ordinations et la sépulture; enfin, il contredit la notice de Célestin qui attribue formellement à ce pape l'introduction de la psalmodie dans l'office liturgique. On discerne aisément la raison de cette retouche : c'est le souvenir de la correction du psautier exécutée par saint Jérôme à la demande du pape Damase, et plus précisément, c'est l'influence de deux épîtres apocryphes soi-disant échangées entre Damase et Jérôme à propos de cette correction. Il y a, en effet, dans celle de Jérôme une expression qui se retrouve ici : *Precatur ergo cliens tuus ut vox ista psallentium in sede tua romane diu noctuque canatur.* Une fois cette lettre acceptée comme authentique on ne pouvait manquer de croire que Damase avait accueilli le vœu de Jérôme et institué la psalmodie dans l'église [4]. »

VI. L'œuvre historique. — « Le pape Damase est très populaire chez les archéologues de nos jours, à cause des belles inscriptions dont il orna les tombeaux des martyrs romains. Les pèlerins du haut moyen âge les copièrent avec avidité; quelques-unes se sont conservées entièrement; d'autres se retrouvent en fragments dans les fouilles des catacombes. Tout le monde connaît leur belle calligraphie. Jamais plus mauvais vers n'ont été transcrits avec un tel luxe. S'ils n'étaient que mauvais ! Mais ils sont vides d'histoire, obscurs, et ne contiennent guère que des banalités. Ainsi témoignent-ils que la tradition locale sur les martyrs était à peu près effacée au temps où le pieux pontife cherchait à la fixer. Son dessein, toutefois, doit être relevé. Fort contesté, âprement combattu, et par des gens qui se targuaient d'un zèle supérieur, Damase sentait le besoin de se concilier les sentiments du populaire. Or celui-ci s'intéressait de plus en plus aux héros des anciens temps. Ressaisir leur histoire eût été à peu près impossible. Elle eût d'ailleurs été à peu près toujours la même. Mais l'autorité ecclésiastique était en situation de savoir où les martyrs avaient été enterrés; il lui appartenait de diriger vers des tombes authentiques un mouvement de piété qui aurait pu s'égarer ailleurs; en s'y associant hautement, elle maintenait, entre elle et la multitude des fidèles, une indispensable communion de sentiments [5]. »

L'œuvre archéologique et historique du pape Damase, indépendamment des préoccupations dont elle a pu s'inspirer, mérite peut-être mieux que ce dédain. Par suite des circonstances issues de la persécution, l'Église de Rome était, au moment de la paix de l'Église, la plus dénuée d'Actes authentiques, bien qu'elle fût, de toutes les Églises, la plus riche en tombes saintes. Un contemporain de Damase, familier des catacombes, nous dit que [6]

Vix fama nota est, abditis
Quam plena sanctis Roma sit,
Quam dives urbanum solum
Sacris sepulcris floreat.

Cependant beaucoup de ces tombes risquaient de retomber sous peu dans l'anonymat; non que l'épitaphe fut effacée ou arrachée, mais sa concision se prêtait mal à l'identification d'un personnage illustre parmi beaucoup d'homonymes inconnus. Exceptionnellement, la situation d'une tombe signalait son occupant, comme c'était le cas pour la crypte papale où un simple nom suffisait à rendre toute confusion impossible, parfois même l'épitaphe portait la mention brève du titre de martyr, comme pour les papes Corneille et Fabien, les saints Protus et Hyacinthe, Calocerus et Parthenius; d'autres tombes portaient une épitaphe plus développée : *aut nomen aut epigramma aliquid*, dit encore Prudence [7]. Les seules *epigrammata* un peu détaillées relatives aux martyrs romains sont postérieures à la paix de l'Église, et c'est ici que Damase se fait connaître. « Quelquefois ses vers ont pour sujet des personnages des deux premiers siècles, comme l'éloge des saints Nérée et Achillée : dans ce cas Damase ne saurait être considéré comme l'écho d'une tradition orale et encore vivante; il a pu cependant recueillir des documents écrits que nous n'avons plus, ou s'inspirer de quelque ancien monument. Mais le plus souvent les martyrs célébrés par Damase appartiennent à une époque moins éloignée de son propre temps. Un grand nombre de ses compositions épigraphiques sont consacrées à des victimes de Dèce et de Valérien, antérieures d'un demi-siècle seulement à la naissance du poète. On accordera qu'il a dû être ordinairement bien renseigné, si l'on se souvient du soin, quelquefois attesté dans ses vers mêmes, avec lequel il recueillait les traditions chrétiennes de Rome, et si l'on songe que les marbres sur lesquels un ciseau d'une rare élégance grava les poèmes un peu lourds de Damase ont souvent remplacé la décoration plus simple de tombeaux primitifs, au sujet desquels ni l'oubli n'avait eu le temps de se faire ni la légende n'avait eu le temps de naître.

« La valeur historique des poèmes de Damase en l'honneur des martyrs augmente naturellement à

[1] Ihm, *op. cit.*, p. 18, n. 12. — [2] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 212 sq. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.*, t. I, p. 214. — [5] Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 1910, t. II, p. 482-483. — [6] Prudence, *Peri Stephanôn*, hymn. II, vs. 541-544. — [7] Prudence, *Peri Stephanôn*, hymn. XI, vs. 8. Pour la période antérieure à la paix de l'Église on ne connaît guère d'exemple, à Rome même, d'un *epigramma*. M. P. Allard mentionne à Porto celui de la chrétienne Zozime, « œuvre émue d'un contemporain, peut-être d'un témoin de son martyre », *Histoire des persécutions*, 3e édit., 1908, t. IV, p. XXVI.

mesure que ceux-ci se rapprochent du temps où il a vécu, et appartiennent à des persécutions dont il put dans son enfance connaître les survivants. On verra, à propos de deux martyrs du commencement du IVe siècle, Damase mettre en vers le récit de leur supplice, tel qu'il le recueillit, enfant, de la bouche du bourreau [1]. Une attestation de ce genre a, sous sa plume, d'autant plus de force, qu'avec une sincérité bien remarquable, il emploie, dans un petit nombre de ses poèmes, des formules dubitatives, et nous avertit qu'il ne se porte pas garant personnellement des faits [2]. » « Mais le plus souvent, remarque M. De Rossi, il raconte sans hésiter, ou, pour mieux dire, fait allusion à des événements de notoriété publique. Dans ses compositions, rien qui sente la légende: les Actes des martyrs écrits aux siècles suivants, dans leurs parties suspectes ou manifestement fausses, n'ont rien de commun avec les notices recueillies ou attestées par Damase. Si l'on compare, par exemple, son éloge de Nérée et Achillée avec leurs actes apocryphes, l'éloge de Saturnin avec ce que racontent de ce martyr les actes de saint Cyriaque et du pape Marcel; l'éloge de ce dernier avec ses actes; l'éloge du pape Eusèbe avec les détails légendaires donnés sur lui au *Liber pontificalis*, on verra clairement que les poèmes épigraphiques de Damase sont absolument distincts des récits apocryphes qui eurent cours à Rome vers la fin du Ve siècle et les premières années du VIe [3]. »

Mais la réputation du pape Damase mérite la patience d'une exposition plus minutieuse.

Beaucoup de tombes saintes commençaient à être inabordables depuis des années et l'oubli se faisait sur leur emplacement exact. Damase venait encore à temps pour recueillir les récits des témoins de l'inhumation ou du culte naissant de tel ou tel martyr. Il y fait allusion rapidement quand, sur l'inscription d'Eutychius, il écrit [4] :

QVAERITVR INVENTVS COLITVR.....

et sur celle des martyrs Protus et Hyacinthe [5] :

Aspice descensum, cer]NES MIRA[*bi*]LE FACT[*um*
Sanctorum monumenta c]IDES [*pat*]EFACT[*a sepu*]
[LCRHIS

ainsi le *Liber pontificalis* n'exprime que l'opinion générale en disant : *Hic multa corpora sanctorum requisivit et invenit* [6]. D'ailleurs son activité s'étendait bien au delà des environs de Rome puisqu'elle allait prendre soin de la crypte du martyr Alexandre enseveli au 21e mille de la voie Cassienne [7], et jusqu'au mont Soracte où se conservait le souvenir d'une épigraphe damasienne [8].

Le fait pour les martyrs d'avoir fait l'objet d'une de ces épigraphes devint l'équivalent d'une reconnaissance ou d'une proclamation solennelle, ainsi que nous le voyons par l'inscription rédigée sous le pape Vigile [9] :

[*martyres*] [*Da*]MASVS SIBI PAP[*a*] PROBATOS
Affixo monuit carmine jure coli.

Pour plusieurs martyrs, tels que Pierre et Marcellin, Hippolyte et même Nérée et Achillée, le poème damasien est la source historique la plus sincère que nous ayons sur ces personnages. Prudence, si consciencieux d'ordinaire, ne fait que développer les indications fournies par Damase sur saint Hippolyte et la *Passio* de Pierre et Marcellin enchâsse dans un récit du VIe siècle, comme pour l'authentiquer, l'inscription du IVe siècle.

Fils d'un *exceptor* ou notaire de l'Église romaine à l'époque des persécutions, Damase était lui-même une source traditionnelle n'ayant pas pu ne pas entendre, dans son enfance et sa jeunesse, les récits, les racontars de l'entourage familial dont la situation l'aura mis à même d'interroger, de fréquenter tout un personnel administratif assez mélangé, parmi lequel prend place un bourreau de la dernière persécution. Ce n'est donc pas seulement aux autres mais encore à lui-même, à ses souvenirs d'enfance qu'il demandait un demi-siècle plus tard la trace des lieux marqués par une exécution ou par une tombe. Ce pape si contesté, si occupé, avait un tempérament de savant laborieux et solitaire, et s'accordait la joie de créer une bibliothèque, ne connaissant rien de plus honorable et de plus sûr pour porter son nom à la postérité [10] :

Archivis fateor volui nova condere tecta...
Quæ proprium Damasi teneant per sæcula nomen.

Les contemporains ne s'y trompèrent pas et imaginèrent Damase comme le chroniqueur idéal. Au VIe siècle, un apocryphe lui attribue la composition du *Liber pontificalis* dont le premier jet ou la trame, pour ainsi dire, fut fournie par le catalogue pontifical de Pierre à Libère, avec dates et notices, inséré dans le *Chronographe* de 354 par Philocalus. Une première édition avait été faite en 336, celle de 354 était illustrée, rien n'indique que Damase y ait collaboré, cependant, en 354, il était diacre et son amitié avec Philocalus est connue, aussi peut-on se demander si saint Colomban n'a pas recueilli quelque souvenir quand il a associé le nom de Damase à la rédaction du *Chronographe de* 354 [11].

Damase dans ses épigrammes a d'ailleurs des scrupules critiques plus dignes d'un archiviste que d'un poète. Il est sans cesse préoccupé du degré de véracité de ce qu'il raconte : *Vita fuit Marci quam novimus omnes* [12]; ou bien : (Marcelli) *Damasus voluit comperta referre* [13]. Nous avons déjà rappelé qu'il invoque le témoignage du bourreau des martyrs Pierre et Marcellin [14]. Ce sont encore ces prudentes formules : *Fama referl sanctos dudum retulisse parentes* [15] et : *Hæc audita refert Damasus; probat omnia Christus* [16]. Quand il n'a pas à apporter ces réserves, Damase affirme, raconte, ou plutôt rappelle brièvement ce que tous ses lecteurs connaissent ou pourront se faire raconter. Nulle légende et aucun point de contact avec les compositions hagiographiques composées à une époque postérieure.

Chose regrettable, aucune mention chronologique mais de vagues banalités comme : *Tempore quo gladius secuit pia viscera matris* qui a dû paraître à Damase une de ses plus heureuses trouvailles et qu'il emploie pour désigner les persécutions les plus anciennes comme les plus rapprochées.

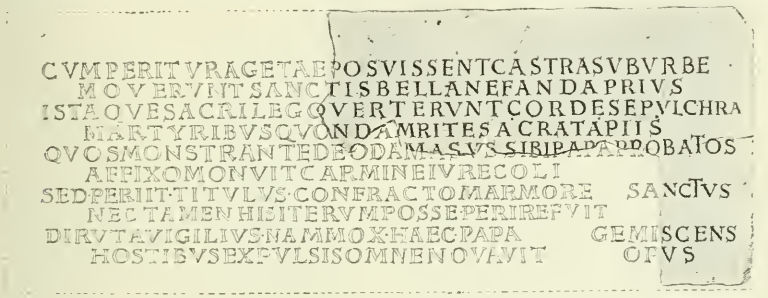
Comme il n'existe aucun recueil ancien des poésies de Damase, nous sommes dans l'ignorance du nombre de celles qu'il composa et du nombre de celles qui sont définitivement perdues. C'est l'histoire qui porte la peine, car, si les poèmes damasiens que nous possédons nous manquaient, on s'aperçoit de tout ce que nous ignorerions de plus sur le passé de l'Église de Rome, jusqu'à la fin du IVe siècle.

Dès le VIe siècle, au cours des violences commises

[1] Ihm, *Damasi epigrammata*, p. 34, n. 29 : *percussor retulit mihi Damaso, cum puer essem.* — [2] P. Allard, *op. cit.*, t. IV, p. XXVI-XXVII. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1883, p. 28. — [4] Ihm, *op. cit.*, n. 27. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1894, p. 32 sq. — [6] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, t. I, p. 83. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 146, 147. — [8] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, p. 30-31. — [9] Ihm, *op. cit.*, p. 93, n. 83. — [10] Ihm, *op. cit.*, p. 58, n. 57. — [11] L. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. XXXIV, n. 1. — [12] Ihm, *op. cit.*, p. 17, n. 11. — [13] Ihm, *op. cit.*, p. 51, n. 48. — [14] Ihm, *op. cit.*, p. 34, n. 29. — [15] Ihm, *op. cit.*, p. 43, n. 40. — [16] Ihm, *op. cit.*, p. 42, n. 37.

par les Goths aux alentours de la Ville, la plupart des marbres sur lesquels les inscriptions damasiennes étaient transcrites, furent brisés. Le résultat en est encore visible aujourd'hui en présence des fragments retrouvés, mais la date historique de la destruction est attestée par une importante inscription. De mars 537 à mars 538 les Goths étaient venus, sous la conduite de Vitigès, mettre le siège devant Rome. Maîtres des voies consulaires, ils avaient leur camp sur la *via Salaria*, à peu près au-dessus du cimetière de Priscille; un autre, plus étendu, au cinquième mille de la *via Appia*, à la *villa Quintiliorum* qui garda le nom de *campus barbaricus* [1]. Les aqueducs furent rompus, les catacombes dévastées. *Ecclesiæ et corpora sanctorum martyrum exterminata sunt a Gothis*, rapporte le *Liber pontificalis* [2]. Vitigès dut lever le siège et, à peine se fut-il éloigné, que le pape Vigile entreprit la restauration des monuments chrétiens. Il fit recopier sur de nouvelles plaques de marbre beaucoup d'inscriptions

Toutes les inscriptions damasiennes n'avaient pas péri, celle de sainte Agnès sur la voie Nomentane demeurait intacte, mais dans les inscriptions refaites au VIe siècle la correction était déjà moins grande que dans les originaux, comme nous l'avons vu pour l'inscription du pape Eusèbe. Au siècle suivant, les pèlerins commençaient la composition de ces inestimables sylloges épigraphiques dont le prix historique ne doit pas faire méconnaître la décadence grammaticale. C'est grâce aux sylloges que le souvenir des poèmes damasiens se conserva jusqu'au IXe siècle. A partir de cette date il n'en est plus question, sauf pour la pièce concernant le souvenir des saints apôtres Pierre et Paul à la Platonia, pièce qu'on retranscrivit au XIIe ou au XIIIe siècle, d'après une copie fautive, l'original ayant peut-être alors disparu. Aux XIVe et XVe siècles, le simple souvenir des épigrammes damasiennes est entièrement aboli et il faut attendre le XVe siècle pour voir reparaître au jour l'inscription relative aux tra-



3549. — Inscription du pape Vigile. D'après O. Marucchi, *I monumenti del museo Pio Lateranense*, 1911, pl. XLVI, n. 6.

damasiennes qui avaient été brisées, notamment celle du pape Eusèbe, et plaça dans les catacombes une inscription commémorative, dont un fragment fut retrouvé au cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin et transporté de là au musée de Latran où il est conservé (fig. 3549) :

Dum peritura Gelae]POSVISSENT CASTRA SVB VRBE
moverunt sanc]TIS BELLA NEFANDA PRIVS
istaque sacrileg]O VERTERVNT CORDE SEPVLCHRA
martyribus quo]ND[*a*]M RITE SACRATA PIIS
quos monstrante De]O[*Da*]MASVS SIBI PAPA PROBATOS
affixo monuit carmine iure coli.
*sed periit titulus confracto marmore sa*NCTVS,
nec tamen his iterum posse lateri fuit :
*diruta Vigilius nam mox hæc papa gemi*SCENS
*hostibus expulsis omne novavit op*VS.

Cette pièce parut si satisfaisante qu'on en fit plusieurs transcriptions et ces divers marbres furent placés sur des tombeaux violés par les Goths [3].

vaux de drainage du cimetière du Vatican. La beauté de l'original, l'intérêt du texte attirent l'attention de Maffeo Veggio et peu après Pietro Sabino, l'ami de Pomponius Lætus, accueille cinq poèmes damasiens dans son recueil des inscriptions de Rome chrétienne, trois d'après les originaux (n. 4, 27, 31), deux d'après les manuscrits (n. 1, 2) [4]. Vers le milieu du XVIIe siècle on connaissait cinq inscriptions originales entières (n. 4, 27, 31, 40, 53) [5], une brisée (n. 49) [6] et toutes existent encore, sauf le n. 31, qui fut brisé au XVIIIe siècle seulement.

On peut dire que c'est aux travaux, à la perspicacité et à l'obstination de J.-B. De Rossi que nous devons de connaître d'une manière à peu près complète l'épigraphie damasienne, en sorte qu'aujourd'hui nous possédons plusieurs inscriptions intactes (n. 4, 27, 40, 53), presque intactes (n. 12, 22), en fragments d'environ la moitié (n. 19, 35, 49), par fragments (n. 7, 13, 24, 25, 36, 37, 54, 59, 59*a*, 60), en lettres non philocaliennes [7] (n. 8, 10, 17, 18, 26) et quelques fragments de dimensions minuscules. En ces dernières années, M. J. Wil-

[1] Aujourd'hui *Roma vecchia*. — [2] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, p. 145. Cette inscription décorait le tombeau des saints Vital, Martial et Alexandre, trois des sept fils de sainte Félicité, au cimetière des Jordani, sur la voie Salaire. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 176, 177; *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, p. 154. Le texte du poème conservé dans le ms. de Lorsch fut publié par Gruter, *op. cit.*, p. 1171, n. 4 (de qui dépendent Baronius, *Annal.*, ad ann. 384; Sarazani, *n.* 22; Rivinus, n. 24; Mai, t. V, p. 411, n. 8, etc.); le texte conservé dans les ms. de Lorsch et de Verdun fut publié par De Rossi, *Inscript.*, t. II, p. 100, *n.* 18; p. 137, n. 20; M. Ihm, *op. cit.*, p. 93, n. 89. En outre : De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1877, p. 21; *Museo Pio Lateranense*, dans *Triplice omaggio*, pl. III, n. 6; Th. Roller, *Les catac. de Rome*, t. I, p. 217 sq.; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 294; Wilpert, dans *Römische Quartalschrift*, t. II, p. 16 sq. — [3] Quelques autres compositions datant aussi du pontificat de Vigile nous ont été conservées, elles ne mentionnent pas Damase. Cf. Ihm, *op. cit.*, n. 83, 87, 99. — [4] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 407 sq. — [5] Perez Bayer en fit graver quatre (n. 4, 27, 40, 53) sur acier; voir la pl. à la page 54 de son volume. — [6] Également dans Perez Bayer. — [7] L'épitaphe de la sœur du pape n'est pas gravée en caractères philocaliens.

pert a retrouvé l'épitaphe de la mère de Damase et quelques fragments nouveaux ont été rencontrés dont nous parlerons bientôt. Pour le reste, c est aux sylloges ou recueils épigraphiques que nous en devons la connaissance, non seulement des textes, mais parfois aussi d'une mention topographique infiniment précieuse et dont le texte n'eût pas offert l'équivalent.

VI. L'ŒUVRE ARCHITECTONIQUE. — Visiteur assidu des catacombes pendant sa jeunesse, on peut le croire, Damase se montra, dès son avènement au pontificat, aussi soucieux de glorifier les tombes des martyrs que de respecter l'aspect général des cimetières. Près de trois quarts de siècle s'étaient déjà écoulés depuis l'ensablement de nombreuses galeries en 303, plusieurs générations s'étaient succédé et la position exacte des tombes qu'on avait voulu, par ce procédé radical, protéger contre la profanation, serait bientôt incertaine et oubliée. Damase s'attacha à retrouver ces cryptes ensevelies et fut assez heureux et assez renseigné pour y réussir à plusieurs reprises. « Vous voyez les monuments des saints enfin rendus à la lumière, écrit-il dans un de ses poèmes, voici la tombe des martyrs Protus et Hyacinthe, jadis enveloppée de ténèbres, ensevelie sous terre [1]. »

Extremo tumulus latuit sub aggere montis
Hunc Damasus monstrat.

Presque toutes les catacombes provoquèrent l'intelligente sollicitude du pape qui prodigua les travaux de déblaiement et d'élargissement des galeries, fit construire des escaliers, agrandir et multiplier les luminaires, consolider les parois et les voûtes menaçant ruine par des ouvrages de maçonnerie, décorer les chambres et les cryptes, orner de marbres précieux les tombeaux. C'est dès les débuts du pontificat que commencent ces travaux et, très vite, la vogue revient aux catacombes, vers 370-371. Il faudrait, afin de se faire une idée précise de l'œuvre accomplie suivant la volonté et les encouragements du pape, pouvoir suivre dans chaque catacombe les transformations survenues sous cette impulsion. L'étude consacrée à chaque cimetière romain nous a déjà mis à même de montrer les travaux accomplis (voir AGNÈS, BALBINE, CALLISTE, AD CATACUMBAS, etc.) dont le plus grave inconvénient fut de bouleverser la topographie ancienne afin de ménager un accès plus large, une circulation plus aisée, une installation plus spacieuse. Des circonstances nouvelles imposaient ces aménagements et les destructions qu'ils entraînaient à leur suite. C'est surtout dans le cimetière de Calliste qu'il est aisé de se rendre compte de la nécessité des travaux accomplis et des irréparables dommages qu'ils ont causés [2]. Il s'agissait de faire circuler des pèlerinages dans des corridors et des cubicules exigus, obscurs, contournés, ramifiés, en sorte que sous peine d'exposer les tombes saintes et leurs dévots visiteurs à d'inénarrables mésaventures, il fallait prendre son parti de tailler, couper, élargir et éclaircir ce dédale en respectant les tombes historiques, sauf à malmener un peu les autres. Une autre nécessité entraîna des transformations et des dégâts de nature différente. Si les tombes saintes demeuraient intactes, la piété exigeait qu'elles fussent glorifiées non seulement dans le sol, mais sur terre, et des basiliques furent construites dont les fondations exigèrent le raffermissement des couches extérieures évidées par des galeries; d'où sur certains points des ensablements, ailleurs des maçonneries.

Ces opérations étaient regrettables, et on ne hasarde pas grand'chose à supposer que Damase lui-même y répugnait; car, loin d'être entraîné par l'ordinaire passion des bâtisseurs qui sont surtout des démolisseurs, on peut se rendre compte qu'il n'a frappé que ce qui, raisonnablement, ne pouvait être épargné, et loin d'imiter ses contemporains qui entaillaient, mutilaient, ruinaient les fresques et les arcosoles pour s'y ménager une sépulture, il leur donnait l'exemple du respect en se refusant sa propre sépulture dans les catacombes.

D'ailleurs, sans l'œuvre architecturale et épigraphique du pape Damase, les catacombes violées, pillées, exploitées pendant des siècles, fussent restées lettre morte de nos jours et n'eussent rendu aucune réponse aux interrogations de leur génial explorateur. Car, par une sorte de prévision de l'avenir ou plutôt pour mieux glorifier ceux dont il prétendait consacrer le souvenir, Damase décerna à un grand nombre d'entre eux ces petits poèmes qu'un habile calligraphe [3] transcrivit sur le marbre d'après un alphabet d'un type particulier. Comme, depuis l'essai qui en fut fait alors, personne ne paraît avoir eu l'idée de se l'approprier, il en est résulté que ces lettres, connues des épigraphistes sous le nom de lettres damasiennes, sont demeurées l'attribut exclusif des inscriptions désignant les tombes historiques signalées à la dévotion des pèlerins du IVe siècle. Il n'y a pas d'hésitation possible; malgré certaines analogies avec d'autres alphabets d'origine très différente, un coup d'œil exercé distingue au premier coup d'œil les véritables lettres tracées par Furius Dionysius Philocalus pour son illustre ami [4]. Tout fragment de ces marbres, si mutilé qu'il soit, est donc d'un prix inestimable. N'y restât-il que quelques lettres, ces lettres fussent-elles isolées et sans suite, inexplicables par elles-mêmes, elles n'en ont pas moins une double signification : d'abord elles veulent dire que la crypte où elles ont été trouvées contenait à coup sûr des tombes historiques; puis, à l'aide des œuvres de saint Damase, presque toujours on peut restituer l'inscription et connaître les noms de ceux qu'elle glorifie. Les sylloges épigraphiques contiennent bon nombre de ces inscriptions que les pèlerins du VIe siècle et depuis pouvaient lire encore entières et sur place; elles ont permis l'identification d'infimes débris et mis sur la voie de la topographie catacombale du IVe siècle. J.-B. De Rossi eut maintes fois l'occasion de fournir, en ce genre, de belles preuves de son érudition; on serait tenté pour certains de parler de divination. Et c'est ainsi que le pape du IVe siècle, avec son alphabet raffiné, est devenu le collaborateur et le guide le plus précieux des explorateurs modernes. Il a créé des preuves authentiques et posé des jalons grâce auxquels, après quinze cents ans, on peut refaire l'histoire, la statistique et la topographie des catacombes. Sans doute, les ruines furent nombreuses, mais les services rendus compensent et dépassent même les destructions inévitables et Damase a droit, somme toute, à la plus large reconnaissance.

VIII. L'ŒUVRE ÉPIGRAPHIQUE. — Nous venons de dire que les pèlerins venus à Rome s'empressaient de copier dans leur agenda les inscriptions damasiennes, en bonne place parmi celles dont ils voulaient garder le texte; cependant, par une contradiction inexplicable, il semble qu'il n'a jamais été composé dans l'antiquité un recueil exclusif de ces poèmes, comme on le lit, par exemple, pour les poésies de Prudence. Nulle investigation n'a jusqu'ici fait découvrir rien de semblable; bien plus, aucun indice d'existence d'une collection de ce genre n'a été relevé dans l'histoire littéraire.

A défaut de ce recueil qui serait sans rival pour l'histoire souterraine de Rome chrétienne, les fouilles et le hasard ont remis au jour beaucoup de fragments des

[1] *Damasi epigrammata*, p. 52, n. 49. — [2] Voir *Dictionn.*, t. III, col. 1687 sq., 1723 sq., 1751. — [3] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1586 sq.; t. III, col. 1555-1560. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 119.

inscriptions damasiennes. Au XVIe siècle, on en signalait encore cinq dans diverses basiliques romaines, mais ni Bosio ni Boldetti n'en rencontrèrent aucune dans leurs explorations. Marangoni survient à temps, pour sauver l'inscription consacrée à sainte Agnès au moment où les tailleurs de pierre s'apprêtaient à la débiter après l'avoir retirée du pavement de la basilique. Marini et Borghesi ne pouvaient manquer de distinguer les caractères damasiens, sans toutefois y voir autre chose, semble-t-il, qu'une capitale dont les extrémités se termineraient par une sorte de frisure. Or, ce type n'est pas rare, principalement sur les épitaphes, à partir de la seconde moitié du IVe siècle et de la première moitié du Ve, mais ce n'est pas là la caractéristique essentielle du type damasien. Ce que Philocalus a inventé, c'est un alphabet original et non pas seulement l'addition d'une frisure ou d'une ondulation au type courant. Il s'agit de caractères massifs, profondément creusés et dont chaque lettre a été arrêtée une fois pour toutes et immuablement reproduite dans ses pleins et ses déliés (fig. 3550). Les hastes sont

3550. — Fragment de l'inscription : *Tempore quo gladius.* D'après J. Wilpert, *La cripta dei papi*, 1910, p. 44, fig. 29.

lourdes et les ligatures n'ont au contraire que l'épaisseur d'un fil, l'extrémité des hastes comporte non une frisure, mais une véritable petite accolade à triple courbure dont on peut juger aisément sur certaines lettres, par exemple A et M. La lettre R offre une conformation particulière, sa haste inclinée est séparée du corps de la boucle. Ce sont ces caractéristiques qui permettent d'attribuer à un poème damasien les fragments dépareillés, en apparence inutilisables, comme celui qui portait trois fois la lettre N et dans lequel M. De Rossi reconnut un débris de l'inscription : *Hic congesta iacet* (voir *Dictionn.*, t. II, col. 1725, fig. 1938); de même un fragment du poème consacré aux martyrs Félix et Adauctus, placé par Marini parmi les inscriptions païennes du musée du Vatican [1], ou encore les lettres NI S du poème *Hanc aram Domini servant* en l'honneur des saints Jean et Paul. (Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2835.)

Ces constatations une fois établies, restait à découvrir le collaborateur du pape Damase. Le musée du Vatican possédait trois fragments extraits du pavement de l'église de San Martino ai Monti et l'un d'eux offrait sur une ligne verticale ces mots : SCRIBSIT FVRIVS DION..., l'identification devenait facile grâce à la mention transcrite en tête du *Chronographe de 354* (voir ce mot); il fallait compléter : *Scribsit Furius Dionysius Filocalus* (fig. 3551) [2]. Enfin, en 1856, le poème damasien adressé au pape Eusèbe donnait la suscription intégrale : FVRIVS DIONISIVS FILOCALVS SCRIBSIT, et en regard : DAMASIS PAPPAE CVLTOR ATQVE AMATOT (voir *Dictionn.*, t. II, col. 1749, fig. 1951). Les deux fautes : *Damasis* et *amatot* sont faciles à corriger. Comme ce n'est pas le marbre original de Philocalus, mais un marbre gravé d'après le sien au VIe siècle, qui nous est parvenu, on peut admettre que la distraction ou la maladresse ont ainsi altéré la formule : *Damasi pappæ cultor atque amator* [3]. Il s'en faut de beaucoup que les copies exécutées au VIe siècle de quelques inscriptions damasiennes soient dignes de la calligraphie des originaux et plus éloignées encore quelques inscriptions improprement qualifiées damasiennes, notamment des marbres votifs sous Sixte III, saint Léon le Grand, Hilaire et Vigile.

L'œuvre poétique de saint Damase semble avoir été destinée presque tout entière à être gravée sur le marbre. Deux pièces seulement, et une troisième d'attribution douteuse, ont pu avoir une destination différente [4], toutes les autres ont pour but la glorification des saints, des martyrs, de personnages distingués comme la mère de l'auteur, sa sœur, une femme noble nommée Projecta [5], enfin la commémoration de travaux importants [6], les dédicaces d'églises [7], l'accomplissement d'un vœu à saint Félix de Nole [8], et l'épitaphe de Damase lui-même [9]. Les éditions se sont succédé depuis Fabricius, en 1562, Rivinus, en 1652, Ubaldini en 1630, Sarazani en 1638 et 1672, Merenda en 1754, Mai en 1831 et Max. Ihm en 1895. Ces éditions sont toutes remplacées avantageusement par la dernière, celle de Ihm.

L'étude des poèmes damasiens a été abordée à plusieurs reprises avec toute la surabondante ressource de la philologie. Si saint Jérôme, suspect d'ailleurs de ménagements pour le pape qui fut son ami, le proclame *elegans in versibus componendis ingenium* [10], d'autres se sont montrés moins bienveillants et, après des enquêtes où la minutie consciencieuse le dispute à l'inintelligence absolue du goût, ont mis en évidence des emprunts possibles, probables ou certains, des réminiscences, des coïncidences, des rencontres verbales purement fortuites ou un peu cherchées. De ces démonstrations de l'aspect le plus revêche, il ressort qu'en son temps saint Damase, poète de peu de souffle, trouva et pratiqua la maxime de prendre son bien où on le trouve, composa avec plus de soin que de charme des poèmes qui sont une des originalités de la littérature chrétienne du temps, une des ressources de l'histoire hagiographique de Rome au IVe siècle.

L'authenticité des compositions de Damase peut être discutée et résolue au moyen de quatre critères.

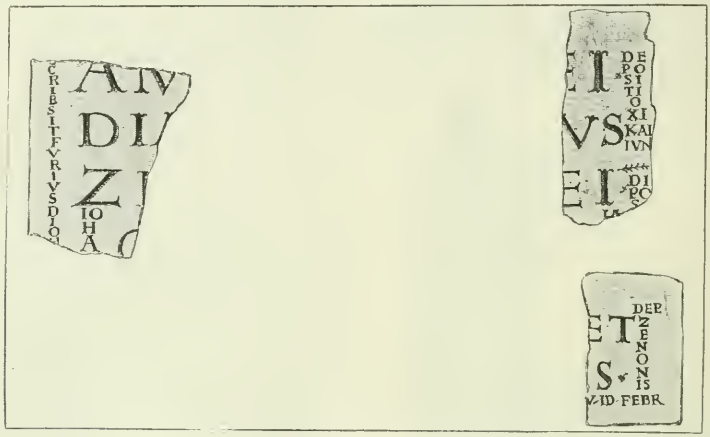
[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 120. — [2] *Ibid.*, p. 120; voir E. Huebner, *Exempla script. epigr. lat.*, n. 1143. — [3] La correction proposée par J. B. De Rossi, *Damasi sui papæ*, n'est plus défendable depuis que le fragment de l'original a été retrouvé avec :...SIPA... *Röm. Quartalschrift*, 1908, p. 136, fig. 17 *bis*. — [4] Ihm, *Damasi epigrammata*, p. 1, n. 1; p. 3, n. 2; p. 7, n. 3*. Ces compositions étaient destinées à prendre place en tête de manuscrits, cf. De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1884, p. 8. Il faut aussi mentionner un poème damasien, *De virginitate*, dont saint Jérôme recommandait la lecture à Eustochium, et le *Liber Damasi papæ de vitiis*, cf. Delisle, *Les manuscrits du comte d'Ashburnam*, p. 87. — [5] *Ibid.*, n. 10, 53. — [6] *Ibid.*, n. 4, travaux du Vatican. — [7] *Ibid.*, n. 55, 57. — [8] *Ibid.*, n. 61. — [9] *Ibid.*, n. 9. — [10] *De viris illustribus*, c. III.

C'est d'abord le propre témoignage de l'auteur qui se fait connaître à nous en insérant son nom dans la pièce, ou bien en nous avertissant dans une circonstance différente qu'il écrit un poème sur tel sujet ou tel personnage. C'est ensuite le style d'un tour si particulier, les locutions caractéristiques et exclusives à l'auteur. C'est encore sa métrique et sa prosodie dont on peut ressaisir diverses particularités moins frappantes et moins décisives que celles qui viennent d'être signalées. C'est enfin l'emploi du caractère philocalien.

Le pape écrivait en vers hexamètres [1] et sans s'astreindre trop rigoureusement aux règles communes de la prosodie [2]. Certaines bizarreries manquent absolument : acrostiches, télestiches, consonances, allitérations. L'orthographe — pour l'époque — est nor-

cesset, 37; *promeruit noscere*, 2, 12; *prædixit lapsos crimina flere*, 48; *credo quia faciet*, 9; *monstravit quod potuit vincere*, 27; *postquam jacuisse*, 29. Noter l'emploi fréquent de ces parenthèses : *cognosce*, 53; *cognoscite*, 7, 53; *fateor*, 2[25], 10, 12, 57; *fatemur*, 52[2]; *rogo quæso* 62*; *quid multis*, 53; ou encore *præcor*, 30, 40, 52. Enfin Damase n'emploie jamais la conjonction *et* sinon dans le sens de *etiam* [3]. De préférence, il use de *que* rarement de *ac* et *atque*, et soluta oratione *et*, 18, 23, 53.

Certaines expressions reviennent avec une préférence marquée : *lucem ætheriam*, 53; *domum ætheriam*, 43; *sinus ætherios*, 26; *domos ætherias*, 23; *altaria donis cumulat*, 32; (*d. Christi*) 12, 31, 52; *rector* pour désigner le pape, 13, 14, 18, 34*, 42; 44, *rector plebis*; 48, *rector*



3551. — Signature de Furius Dionysius Philocalus.

D'après O. Marucchi, *I monumenti del museo Pio Lateranense*, 1911, pl. XLVI.

male; mais ici on ne peut citer que les originaux à l'exclusion des sylloges épigraphiques.

æ pour *e* : *oræ*, n. 34*. — *e* pour *æ* : *prestat*, 27, 53. — *e* et *i* : *quiescit*, 21 (*syll.*), *quiescet*, 33*. — *n* : *coniunx*, 33*. — *c* pour *t* : *solacia* 53. — *t* pour *tt* : *retulit*, 29; *retulisse*, 40. — *b* pour *p* : *labsos*, *scribsit*, 18; *p* pour *b* : *optulit*, 13 (*syll.*). — *f* pour *ph* : *Filocalus*, 18; *profeta*, 33*; *triumfos*, 8. — *h* ajoutée : *humor*, 4. — *h* omise : *Timoteus*, 38*; *sepulcra*, 12; *pulcra*, 53, par contre : *sepulchrum*, 27. — *quidquid*, 4. — *adgressus*, 4. — *inmensi*, 1; *inmensum*, 40; *inluviem*, 27.

La syntaxe est parfois un peu étrange : *faciet surgere*, 9. — *meruit* avec l'infinitif, 2, 26, 33*, 46; *meruit ut*

veridicus; 23, *rector sanctus*; 7, *rectore jubente*; *mira fides rerum*, 2, 8, 46; *intemerata fides*, 35; *pretiosa fides*, 7.

Quant aux réminiscences, aux emprunts, c'est un petit jeu de patience dans lequel il est fort possible qu'on se fasse illusion. Faut-il conclure à un emprunt de la rencontre de deux mots? Prenons le premier poème, voici un exemple, ligne 5 : *Christo servire parati*. Comment s'y prendre pour exprimer par d'autres mots : prêts à servir le Christ ? Comment ne pas admettre que, pour exprimer la même pensée, Paulin de Nole, Prudence, Dracontius, Corippus fassent usage des mêmes mots [4]. Cela conduirait à

[1] Toujours, sauf les n. 32 et 55. — [2] Hexamètres rustiques, seulement dans les pseudo-damasiens; distiques, n. 5*, 32, 55; monostique, 56*; *soluta oratione*, n. 6*, 22, 24, 38*, 39*, 45, 50*, 51, 62 *a*. — [3] Un seul exemple de la copule *et*, n. 11, ligne 9. — [4] C. Weyman, *De carminibus damasianis et pseudodamasianis observationes*, dans *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1896, t. I, p. 59, que suivent quatorze pages, dont beaucoup sont aussi peu démonstratives, les autres ne le sont pas du tout. Nouvelle récolte du même auteur dans *Vier Epigramme des hl. Papstes Damasus I*; il s'agit ici des épitaphes de Damase et d'Irène, des éloges de Nérée et Achillée et d'Agnès. C'est la même profusion de mots ramassés dans toutes les sources, coupés en minces filaments alignés, rapprochés pour un résultat à peu près nul. Tout cet énorme déballage d'érudition nous apprend que Damase parlait comme beaucoup de Latins parlaient avant et après lui. Il y a longtemps que l'on s'en doutait. Par contre, il sera toujours intéressant de pouvoir noter des exemples bien avérés de la diffusion des poésies damasiennes; c'est le cas quand nous lisons dans Arnobe le jeune, *In Psalm.* XVII, *P. L.*, t. LIII, col. 346 (c'est l'Église qui parle) : *prævenerunt me namque in die afflictionis meæ* TEMPORE QUO GLADIUS SECUIT PIA VISCERA MATRIS *et factus est Dominus susceptor meus*. Ici la citation du poème XIII, I, de Damase est incontestable et voulue ; cf. C. Weymann, *Diffusion des poésies damasiennes*, dans *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, 1898, t. III, p. 564-565.

soutenir que quand nous répondons : « Oui, je viens, » nous citons Racine dans *Athalie*, et quand nous invitons un ami à s'asseoir nous citons Corneille dans *Cinna*. De pareilles démonstrations ne sauraient nous retenir. Il est impossible à un homme qui a beaucoup lu et qui est doué de mémoire de ne s'être pas assimilé des façons de dire, des tours de phrase et d'en faire usage sans y songer, parce que ces formes, une fois agréées par le goût individuel, se sont moulées dans notre répertoire de formes verbales. Les réminiscences volontaires, cherchées, les arrangements, les citations n'en sont que plus intéressants [1]. Damase, *Virgilii non incuriosus*, a des souvenirs de l'*Énéide* et il semble mettre un certain plaisir à le laisser voir, il a lu aussi Ovide et quelques autres comme Prudence, Paulin de Nole, Venance Fortunat le liront à leur tour, curieux, intéressés, désireux de retenir au passage, pour s'en enrichir, tel mot, telle forme, tel tour qui tombent ainsi dans le bien de tous.

Pour plusieurs épigrammes, l'attribution au pape Damase reste douteuse, bien que la distinction entre ses ouvrages et ceux qui furent composés d'après ce modèle soit généralement aisée. Damase n'avait aucun goût pour l'anonymat et beaucoup de ses pièces, qui ne sont pas des meilleures, se réclament du nom de leur auteur. Dans le poème destiné à servir de préface au psautier, on lit [2] :

Nunc Damasi monitis aures præbete benignas.

et celui destiné aux épîtres de saint Paul se termine ainsi [3] :

Paule tuos Damasus voluit monstrare triumphos.

Les poèmes consacrés à l'illustration des martyrs offrent fréquemment la même mention [4] :

EXPRESSIT DAMASVS MERITVM VENERARE SEPVLCHRVM

et encore : *Antistes Christi composuit Damasus* [5]; *Damasus episcopus fecit* [6]; *Hæc Damasus vestras referat nova sidera laudes* [7]; *Hæc audita refert Damasus* [8]; *Hæc Damasus præstat cunctis solacia fletus* [9], cette dernière mention se lit sur une épitaphe, car, ici aussi, Damase revendique son droit d'auteur et ne dédaigne pas de se mettre en scène. On a organisé un drainage dans le cimetière du Vatican, car les martyrs étaient dans l'eau, mais *non tulit hoc Damasus* [10]; on a élevé une tombe aux martyrs Félix et Adauctus, mais le prêtre Verus n'a fait que prendre les ordres de Damase : *Damaso rectore jubente* [11]; on raconte les merveilles des saints, Damase s'en porte garant : *credite per Damasum, possit quid gloria Christi* [12]; on les vénère, c'est grâce à Damase : *Damasus rector titulos post præmia reddit* [13]; on les invoque, Damase se recommande : *ut foveas Damasum precor, alme Tiburti* [14], on les honore, Damase en donne l'exemple : *Hæc Damasus cumulat supplex altaria donis* [15]; on décore leur tombeau, toujours à l'exemple de Damase : *Ornavit Damasus tumulum* [16]. — *Damasus rector... ornavit supplex* [17]. — *His Damasus supplex voluit sua reddere vota* [18]; et enfin il apporte des vers : *Versibus his Damasus supplex tibi vota rependo* [19], et sur ce point il semble ne pas redouter les rivaux. Même préoccupation sur les épitaphes. Pour sa mère :

Hic Damasi mater posuit Laurentia membra,

pour sa sœur [20] :

Hic soror est Damasi, nomen si quæris Irene,

pour lui-même [21] :

Hic, fateor, Damasus volui mea condere membra.

Quand Damase n'est pas parvenu à glisser son nom dans l'épigramme, il prend sa revanche en marge : *Damasus episcopus fecit Eusebio episcopo et martyri* [22]; *Damasus episcop. fecit* [23]; *Feticissimo et Agapito Damasus* [24]; *Damasi episcopi* [25].

En présence de cette personnalité débordante, on s'est demandé s'il s'agissait bien toujours du pape Damase. Un vieil épigraphiste, Fleetwood, disait bonnement : *multa sunt quæ suadent Damasum papam horum versuum aliorumque quæ illi tribuuntur, auctorem non fuisse* [26], mais Tillemont convenait que l'authenticité des poèmes épigraphiques ne pouvait guère être soupçonnée [27]. Ce n'est pas toutefois qu'il n'y ait eu qu'un seul Damase qui versifia. Un hymne à sainte Agathe, longtemps accueilli parmi les poèmes damasiens [28], offrait cette indication :

Pro misero rogita Damaso
Sic tua festa coli facial.

Le personnage n'a rien de commun avec le pape (voir *Dictionn.*, t. I, au mot AGATHE) [29]. Tillemont l'avait déjà remarqué [30], la simple lecture de l'hymne oblige à lui donner raison et le Damase en question, s'il a existé, n'est qu'un auteur de très basse époque; mais son existence même est très douteuse, c'est une insertion tardive et le texte, d'après les manuscrits, doit être lu ainsi [31] :

Pro miseris suplicel Domino;
Sic sua festa coli faciat.

Il y eut à Rome un Damase en 1090, mentionné sur une inscription : *Da Damaso vitam post mortem Christe redemptor* [32]; ensuite Damase II et divers homonymes de plus en plus tardifs dont nous n'avons plus à nous occuper.

L'hésitation, quand il s'agit d'attribuer les poèmes damasiens, ne porte pas seulement sur ceux qui sont anonymes et connus par les seuls manuscrits. Parfois, les fragments épigraphiques n'offrent pas des caractères franchement philocaliens [33]. Cependant la raison n'est pas décisive. L'épitaphe de la mère de Damase n'a pas été gravée en caractères philocaliens, il serait oiseux de chercher à en donner la vraie raison, mais le fait est indiscutable. Pour d'autres morceaux où l'incorrection de la gravure ne supplée pas à l'omission du nom de Damase, il est possible que ce soit l'ouvrage d'élèves travaillant à l'imitation et sous les ordres de Philocalus, mais sans être parvenus à sa maîtrise. Philocalus lui-même a pu, tout en maintenant le type adopté, perfectionner sa technique et il serait parfois aventureux de lui retirer tel ou tel fragment

[1] Cf. Stornalolos, *Osservazioni letterarie e filologiche sugli epigrammati damasiani*, Roma, 1886; M. Manitius, dans *Mus. Rhen.*, 1890, t. XLV, p. 316 sq.; Amend, *Studien zu den Gedichten des Papstes Damasus*, p. 6 sq.; Ihm, dans *Mus. Rhen.*, t. L, p. 191. — [2] Ihm, *op. cit.*, n. 1. — [3] Ihm, *op. cit.*, n. 2. — [4] Ihm, *op. cit.*, n. 27. — [5] Ihm, *op. cit.*, n. 5. — [6] Ihm, *op. cit.*, n. 18, 22. — [7] Ihm, *op. cit.*, n. 26. — [8] Ihm, *op. cit.*, n. 37. — [9] Ihm, *op. cit.*, n. 53. — [10] Ihm, *op. cit.*, n. 4. — [11] Ihm, *op. cit.*, n. 7. — [12] Ihm, *op. cit.*, n. 8. — [13] Ihm, *op. cit.*, n. 14. — [14] Ihm, *op. cit.*, n. 30, 40, 45. — [15] Ihm, *op. cit.*, n. 32. — [16] Ihm, *op. cit.*, n. 42. — [17] Ihm, *op. cit.*, n. 44. — [18] Ihm, *op. cit.*, n. 47. — [19] Ihm, *op. cit.*, n. 61. — [20] Ihm, *op. cit.*, n. 10. — [21] Ihm, *op. cit.*, n. 12. — [22] Ihm, *op. cit.*, n. 18. — [23] Ihm, *op. cit.*, n. 22. — [24] Ihm, *op. cit.*, n. 23. — [25] Ihm, *op. cit.*, n. 31. — [26] *Sylloge inscript. antiquar.*, Londini, 1691, p. 486. — [27] *Mém. pour serv. hist. eccléS.*, t. VIII, p. 421. — [28] Ihm, *op. cit.*, n. 71. — [29] P. Allard, *Hist. des persée.*, t. II, p. 324, n. 1. — [30] *Mém. hist. eccl.*, t. III, p. 730. — [31] Ihm, *op. cit.*, p. 75-76, n. 71. — [32] Forcella, *Iscriz. delle chiese di Roma*, XI, n. 766. — [33] Ihm, *op. cit.*, n. 15, 16,

d'une exécution moins parfaite que ne l'est celle de ses morceaux irréprochables.

IX. Essai de classement. — Abréviations servant à désigner les manuscrits : *E.* Sylloge d'Einsiedeln ou de Reichenau (*eod. Einsidl. 326*), colligée à la fin du VIIIe ou au début du IXe siècle d'après des recueils du VIIIe siècle; *édit.* : Mabillon, *Anal. veter.*, 1723, p. 359 sq.; Henzen, *Corp. inscr. lat.*, t. VI, 1re part., p. IX sq.; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ.*, t. II, p. 9-33, pl. I, n. 1 (comprend les n. 7, 8, 26, 49). — *Th.* Manuscr. Paris *8071* (*olim* De Thou, ensuite Colbert) X^e ou début XIe s., florilège de poésies variées; aux feuillets 60 et 61 on trouve un centon fort mélangé et en désordre d'épigrammes chrétiennes tirées de sylloges; *édit.* : De Rossi, *Inscript.*, t. II, p. 50-51, 56-57, 242-249 (on y trouve les poèmes damasiens corrompus et incomplets, n. 2, 4, 61). — *T.* Sylloge dépendant d'un manuscr. de Tours du VIIe s.; *édit.* De Rossi, *Inscript.*, t. II, p. 58-71 (comprend les n. 7, 8, 12, 18, 23, 26, 27, 30, 31, 47, 48). — *P.* Ms. de Corbie, entré à Saint-Germain et aujourd'hui à Saint-Pétersbourg, F XIV, 1, de la fin du VIIIe au début du IXe; *édit.* De Rossi, *Inscript.*, t. II, p. 72-94, qui lui a donné le nom de *Sylloge Centulensis* (comprend les n. 7, 26, 27, 30, 32, 42, 43, 44, 46). — *L. Sylloge Palatina*, manuscr. Vatic. Palat. *833* (*olim* Lorsch) du IXe siècle; *édit.* : Gruter, *Thes.*, p. 1163-1177, sans distinguer les parties différentes du recueil; De Rossi, *Inscript.*, t. II, p. 36 sq., 75 sq., 95-118; 124-130, 142-153, 157-173, 465 (comprend les n. 7, 8, 10-14, 18, 26, 27, 31, 32, 42-46, 48, 49, 52, 57 et, parmi les douteux, n. 20, 21, 28, 33, 41. — *H.* Ms. Harley *3685*, du British Museum, XVe siècle; cf. De Rossi, *Inscript.*, t. II, p. 119-122 (comprend n. 42-44). — *V. Sylloge Virdunensis*, ms. de Verdun *45*, du Xe siècle, d'après un recueil compilé au VIIIe siècle; *édit.* : De Rossi, *Inscript.*, t. II, p. 131-141 (comprend les n. 42-44, 47, 48, 55, 57 incomplet, et, parmi les douteux, n. 41). — SAB. Nous avons déjà mentionné ce recueil de Pietro Sabini; *édit.* : De Rossi, *Inscript.*, t. II, p. 407 sq.

Description sommaire des éditions des poèmes damasiens :

G. Fabricius, *Poetarum veterum ecclesiasticorum opera christiana et operum reliquiæ atque fragmenta*, Basileæ, per Johannem Oporinum, p. 771-774 : *Damasi episcopi Romani elogia;* sur onze, trois seulement sont authentiques : 2 (*de Paulo*), 40 (*de Agnete*), 61 (*de Felice Nolano*), les huit autres sont devenus les n. 64-68, 70, 71, 84 de l'édit. Ihm. L'édition de Fabricius est reproduite dans la *Maxima biblioth. veter. patrum*, Lugduni, 1677, t. V, p. 635 sq.

Sarazani *S. Damasi papæ opera quæ extant et vita ex codicibus mss. cum notis Martii Milesii Sarazani J. C. Romani*, Romæ, 1638; 2e édit., Parisiis, apud L. Billaine, 1672; il ajoute vingt-neuf pièces à celles données par Fabricius, dont cinq d'après les originaux (n. 4, 27, 31, 49, 53 de l'édit. Ihm), le reste tiré de Gruter (cod. L) et de Baronius, *Annal.*, ad an. 384. Outre les apocryphes de l'édit. Fabricius, il faut ajouter les n. 19, 20, 36, 38, 40 (n. 102, 103, 87, 101, 105 de l'édit. Ihm).

A. Rivinus, *S. Damasi natione Hispani, romanorum primi pontif. mx. carmina sacra hymni elogia et epigrammata, quæ ille basilicis platoniis et conciliis SS. martyrum Romæ fere inscripsit, diu sane desiderata nec uspiam typis hactenus simul evulgata, nunc sigillatim e Rom. marmoribus priscisque christianorum monumentis manuque partim exaratis partim etiam editis codd. congesta emaculata et notis brevibus illustrata ab Andrea Rivino*, Lipsiæ, 1652; il attribue à Damase quarante-quatre poèmes avec quelque hésitation pour deux seulement (n. 89 et 91 de l'édit. Ihm) alors que dix-huit sont apocryphes.

A. M. Merenda, *S. Damasi papæ opuscula et gesta cum notis M. M. Sarazani iterum colleeta, nunc vero primum aucta et illustrata diatribis duabus, altera de gestis Liberii exulis, altera an Damasus faverit aliquando Maximo cynico adversus Gregorium Nazianzenum et Nectarium, quibus præter indicem materiarum adiiciuntur etiam opuscula apocripha eiusdem*, Romæ, 1754, p. 223-242, donne trente-sept poèmes, il écarte les cinq suivants : n. 84, 101, 102, 103, 105 de l'édit. M. Ihm, en ajoute deux, n. 10, 12 (= 13 et 18, Ihm) et en accueille cinq autres comme damasiens (n. 21*, 33*, 41*, 43, 85, Ihm); enfin il donne une série d'observations de Terribilini, lesquelles ont en partie gardé leur valeur. L'édition de Merenda fut reproduite par Galland, dans *Biblioth. veter. patr.*, 1770, t. VI, p. 345-352, avec de légères modifications, ensuite par Migne, *P. L.*, t. XIII (1845), p. 109-142, qui ajouta trois poèmes publiés par Eugène Levis, *Anecd. sacr.*, Taurini, 1790, et en plus deux autres d'origine douteuse (n. 3*, 28*, Ihm).

M. Ihm, *Anthologiæ latinæ supplementa*, vol. I, *Damasi epigrammata accedunt pseudo-damasiana aliaque ad Damasiana inlustranda idonea recensuit M. Ihm*, Lipsiæ, 1895, donc cent sept pièces dont soixante-deux damasiennes et parmi elles quelques douteuses; le reste (n. 63-107) est composé de morceaux qui ont voulu imiter le type prosodique ou épigraphique damasien, ou qui font mention de Damase. Les pièces sont accompagnées de variantes et d'un commentaire. L'introduction donne tout l'indispensable sur les sources du texte : les marbres, les manuscrits, les éditions (p. VII-XXX). Le recueil des *testimonia* relatifs à Damase (p. XXI-XLVIII), une bibliographie (p. XLIX-LII), cinq tables historiques, philologiques et topographiques (p. 106-143).

Dans l'essai de classement qui va suivre nous adoptons l'ordre établi dans l'édition de M. Ihm.

1. 2. 3. Ces trois morceaux, n'ayant pas une destination épigraphique ou monumentale, sont étrangers à l'archéologie; nous ne leur accorderons qu'une mention très brève.

1. *Nunc Damasi monitis aures præbete benignas*, 17 vers. C'est une louange de David servant de frontispice au psautier ou à l'exposition de saint Jérôme sur les psaumes. Cf. M. Ihm, p. XIII-XVIII, p. 1-3, n. 1.

2. *Versus Damasi in sanctum Paulum apostolum. Jamdudum Saulus procerum præcepta secutus*, 26 vers. Louange de saint Paul. Cf. M. Ihm, p. XVIII-XXII, p. 3-6, n. 2.

3. *Versus Damasi papæ ad quendam fratrem corripiendum. Tilgre, tu fido recubans sub tegmine Christi*, 10 vers. Exhortation à un chrétien. Cf. M. Ihm, p. XXII, p. 7, n. 3*.

4. *Cingebant latices montem teneroque meatu*
Corpora multorum, cineres atque ossa rigabant.
Non tulit hoc Damasus, communi lege sepultos
Post requiem tristes iterum persolvere pœnas.
5 *Protinus adgressus magnum superare laborem*
Aggeris immensi deiecit culmina montis
Intima sollicite scrutatus viscere terræ
Siccavit totum quidquid madefecerat humor.
Invenit fontem, præbet qui dona salutis.
10 *Hæc curavit Mercurius levita fidelis.*

Original, retrouvé au XVe siècle *e clivo Vaticano*, conservé depuis lors dans les cryptes Vaticanes. Un moulage au musée Pio Lateranense, cl. I, n. 2; *Th.* (De Rossi, *Inscr.*, t. II, p. 56, n. 14); Cyriaque d'Ancône eut communication de cette inscription par Maffeo Vegio qui la vit encastrée dans le mur de la basilique du Vatican (Rossi, t. II, p. 312, 314, 349, 390); Pietro

Sabino la put lire *in exteriori fronte parietis ad latus dextrum templi divi Petri in Vaticano* (Rossi, t. II, p. 411, 5).

Édit. : Baronius, *Annal.*, ad ann. 384; Rivinus, n. 38; Sarazani, n. 39; Merenda, n. 36; Perez Bayer, p. 54, pl. III; Dionysi, *Vaticanæ basilicæ cryptar. monum.*, Romæ, 1773, pl. 61, pl. XXVII; A. Mai, *Scriptor. veter. nova coll.*, Romæ, 1831, t. V, p. 168, n. 4; Th. Roller, *Les catac. de Rome*, Paris, 1881, t. II, p. 78, pl. LXI, n. 8; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1877, pl. III, IV; *Triplice omaggio*, 1877, pl. I, Bücheler, *Anthol. epigr.*, n. 310; Mich. de Rossi, dans De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, append., p. 47; A. de Waal, dans *Römische Quartals.*, t. I, p. 19; J. P. Kirsch, dans même revue, t. IV, p. 118; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. CXXII; M. Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 256, 537; A. Elter, dans *Mus. Rhen.*, t. XLIII, p. 123, 133: Ihm, *op. cit.*, p. 8, n. 4; O. Marucchi, *Il museo Pio Lateranense*, 1911, pl. XLIV, n. 2.

Trad. : Les eaux environnaient la colline, et, peu à peu, de leur suintement elles baignaient beaucoup de corps, de cendres et d'ossements. Damase ne souffrit pas que, de ceux qui avaient été ensevelis ensemble, il y en eût qui, dans leur repos, souffrissent encore de telles disgrâces. Aussitôt, mettant la main à un grand labeur, il abaissa la hauteur de l'immense masse du coteau, pénétrant à l'intérieur, et scrutant les viscères du sol; il dessécha tout ce que l'eau avait humecté, et trouva la fontaine qui donne la grâce du salut; c'est de quoi prit soin Mercure, (son) fidèle lévite.

5. *Non hæc humanibus opibus, non arte magistra*
. . . . . .
Sed præstante Petro, cui tradita ianua cæli est,
Antistes Christi composuit Damasus.
Una Petri sedes, unum verumque lavacrum,
Vincula nulla tenent « Acatius votum solvit ».

Ms. de Lorsch, avec cette rubrique : AD FONTES, se lisait au Vatican ou au baptistère de Saint-Pierre.

Édit. : Gruter, p. 1163, n. 10 (*inde* Baronius, ad ann. 384; Sarazani, n. 17; Rivinus, n. 18; Merenda, n. 37); Marini, dans A. Mai, *op. cit.*, t. V, p. 168, n. 3; Sarti et Settele, *Ad Dionysii opus de Vatic. cryptis, appendix*, p. 94; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 8 sq.; *Triplice omaggio*, p. 26; *Inscr. christ.*, t. II, p. 147, n. 10, 10 *a*; Ihm, *op. cit.*, p. 9, n. 5*; cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 34; Langen, *Gesch. d. röm. Kirche*, p. 597; J. P. Kirsch, dans *Röm. Quartalsch.*, t. IV, p. 119.

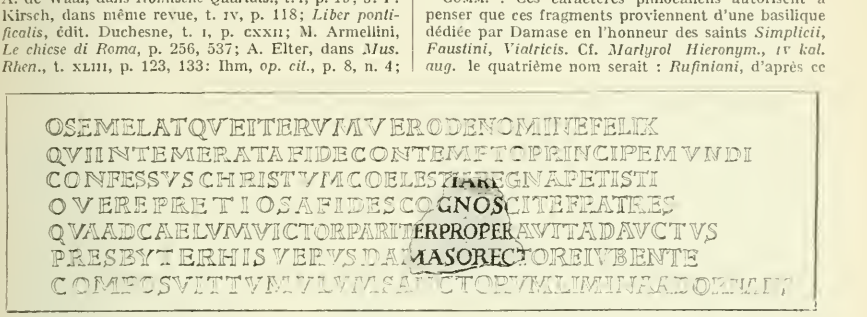
Comm. : ligne 1, voir *Enéide*, XII, 427 : *Non hæc humanis opibus, non arte magistra || proveniunt neque te, Aenea, mea dextra servat;* — ligne 4 : *antistes*, unique emploi, Damase se sert de *episcopus* : n. 18, 22, 33, 45, 62 *a*, ou bien de *rector* : n. 7, 13, 14, 18, 23, 31, 42, 44, 48; — ligne 6 : les trois derniers mots paraissent transportés d'une autre inscription dans celle-ci. De Rossi propose de les remplacer par : *quem liquor iste lavat*

6. ....*Fa*]VSTINO VIATRICI.....

Deux fragments provenant de la petite basilique trouvée au cimetière de Generosa, sur la *via Portuensis*, près du bois des Arvales.

Édit. : *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 1-9; *Roma sotterr.*, t. III, p. 651 sq., pl. LII; Ihm, *op. cit.*, p. 10, n. 6*.

Comm. : Ces caractères philocaliens autorisent à penser que ces fragments proviennent d'une basilique dédiée par Damase en l'honneur des saints *Simplicii, Faustini, Viatricis*. Cf. *Martyrol Hieronym.*, IV *kal. aug.* le quatrième nom serait : *Rufiniani*, d'après ce que montre la fresque peinte dans la crypte dudit cimetière, De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, pl. LI.



3552. — Inscription de la crypte de Félix et Adauctus. D'après O. Marucchi, *I monumenti*, pl. XLIV, n. 2.

7. *O semel atque iterum vero de nomine Felix.*
Qui intemerata fide contemplo principe mundi
Confessus Christum cælest]IA RE[*gna petisti.*
O vere pretiosa fides, co]GNOSC[*ite, fratres*
5 *Qua ad cælum victor parit*]ER PROPER[*avit*
[*Adauctus.*
Presbyter his Verus Da] MASO RECT[*ore jubente*
Composuit tumulum sanctorum limina adornans.

Fragment d'original rapporté en 1720 de la crypte des martyrs Félix et Adauctus, au cimetière de Commodille (voir ce mot) sur la voie d'Ostie; conservé au musée du Vatican, class. III, n. 2. Le reste de l'inscription a été complété à l'aide des ms. d'Einsiedeln, de Tours, de Saint-Pétersbourg, de Lorsch (fig. 3552).

Édit. : Gruter, p. 1171, n. 18 (*inde* Baronius, ad ann. 384; Sarazani, n. 24; Rivinus, n. 40; Merenda, n. 24) d'après le ms. de Lorsch. — Le fragment philocalien, dans Roller, t. II, p. 73, pl. LXI, n. 2; De Rossi, *Triplice omaggio*, pl. III; cf. *Roma sotterr.*, t. I, p. 182, 183 (et p. 120); *Inscr. christ.*, t. II, p. 31, n. 74 *a* (*Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 19); *Inscr. christ.*, t. II, p. 32, n. 76 (*Corp. inscr. lat.*, t. VI, part. 1, p. XIV, n. 74), p. 67, n. 29; p. 82, n. 20; p. 102, n. 32; Bücheler, *Anthol. epigr.*, n. 671; Ihm, *op. cit.*, p. 10, n. 7; Marucchi, *I monumenti del museo Pio Lateranense*, pl. XLVI, n. 2; voir *Dictionn.*, t. III, col. 2397.

Trad. : O toi, Félix, deux fois heureux, de nom et de fait, qui d'une foi immaculée méprisant le prince du monde, et confessant le Christ, gagnas le royaume des cieux. O foi vraiment précieuse, par laquelle, sachez-le, ô frères, Adauctus vainqueur est également monté au ciel. Le prêtre Verus, par ordre du recteur Damase, leur a édifié ce tombeau, ornant la demeure des saints.

Comm. : Les mentions topographiques qui se lisent sur les sylloges sont exactes : *in sepulchro sancti Felicis* (Einsiedeln); *in via Ostiensi juxta sanctum Paulum* (Tours); — ligne 5; on lit dans l'*Itinéraire de Salzbourg* (ms. de Vienne *1008*) : *et non longe inde ecclesia S. Felicis est, ubi ipse dormit, cum quo quando ad cælum migravit pariter properabat Adauctus et ambo requiescunt in uno loco.* Cf. De Rossi. *Roma sotterr.*, t. I, p. 141, 182; voir *Dictionn.*, t. III, col.

8. *Militiæ nomen dederant sævum*]Q. *gerebant*[
Officium pariter spectantes fuss]A TY [*ranni,*
Præceptis pulsante metu servi]RE PAR[*ati.*
Mira fides rerum : subito posuc]RE FVRORE[*m,*
5 C[*onversi fugiunt, ducis impia castr*]A RELIQVVNT
PROIC[*iunt clipeos faleras tel*]AQ· CRVENTA
CONFE[*ssi gaudent Christi portar*]E TRIVMFOS
CREDIT[*e per Damasum, possit quid*]GLORIA
[CHRISTI

Deux fragments d'original provenant du tombeau des martyrs Nérée et Achillée au cimetière de Domitille, sur la voie Ardéatine, découverts en 1873. Le reste de l'inscription était conservé dans les ms. d'Einsiedeln, de Tours, de Lorsch.

Édit. : Gruter, p. 1171, n. 6 (*inde* Baronius, ad ann. 367; Sarazani, n. 23; Rivinus, n. 26; Merenda, n. 25) d'après le ms. de Lorsch. Mai, *Script. vet.*, t. V, p. 394, n. 3; — les fragments philocaliens dans De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 19 sq., pl. I, n. 2 (*inde* Kraus, *Die röm. Katakomben*, 1879, p. 84; *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 5 sq.); Armellini, *Le chiese di Roma*, 1887, p. 374; H. Achelis, *Acta SS. Nerei et Achillei*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1893, t. XI, p. 43 sq.; Bücheler, *Anthol. epigr.*, n. 304; Ihm, *op. cit.*, p. 12, n. 8; P. Allard, *Histoire des persécutions*, t. I, p. 176 sq.

Trad. : Inscrits sur le matricule de l'armée ils remplissaient leur devoir inhumain, également attentifs aux ordres du tyran et disposés, sous l'impulsion de la crainte, à obéir à ses commandements. Merveille ! Ils renoncent soudain à leur fureur, ils fuient et délaissent, convertis, les camps impies de leur maître; ils jettent boucliers, phalères et flèches cruelles et se réjouissent de proclamer les triomphes du Christ. Croyez-en Damase de ce que peut la gloire du Christ.

Comm. : ligne 1 : bien que leurs actes les donnent pour cubiculaires de Flavia Domitilla, il semble que Damase désigne des prétoriens (la ligne 5 parle de *castra*, c'est-à-dire *castra prætoria*); — ligne 4 : *mira fides rerum*, reparaît dans 2, 11 et 46; il est possible que la lettre E de *furore* tût surmontée du signe d'abréviation pour l'*m;* l'état du marbre ne permet pas d'en décider; — ligne 8 : le mot *Christi* est en entier.

9. *Qui gradiens pelagi fluctus compressit amaros,*
Vivere qui præstat morientia semina terræ,
Solvere qui potuit letalia vincula mortis,
Post tenebras fratrem, post tertia lumina solis
5 *Ad superos iterum Marthæ donare sorori,*
Post cineres Damasum faciet quia surgere credo.

Épitaphe du pape Damase. Le *Liber pontificalis* (abrégé Cononien) nous apprend de lui : *sepultus est via Ardia*[*ti*]*na in basilica quam ipse fecit* (édit. Duchesne, t. I, p. 85); (abrégé Félicien) : *sepultus est in basilica sua III id. decemb. cum matre sua et germana* (p. 84), et les ms. des sylloges donnent en grand nombre : *epitaphium papæ Damasi quod sibi edidit ipse.*

Édit. : De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 250, 252, n. 1 (syll. Isidorienne), p. 271, 275, n. 16 (ms. de Leyde, *Voss. Q 69*, du IXe siècle), p. 282 (ms. Vatic. Regin. *1578*, XIe siècle, fol. 26; Munich *18375*, du IXe siècle, p. 140); il faut ajouter un manuscrit de l'église Saint-Pierre de Trèves dont Chr. Brouwer donna communication à Baronius, ad ann. 384 (*inde* Wilpert, *Ein Cyclus*, p. 18); Munich *22227* du XIIe siècle (p. 207), d'autres encore. — Ihm, *op. cit.*, p. 13, n. 9.

Comm. : Cette pièce se retrouve parmi les poésies de Théodulfe d'Orléans, sous ce titre : *in obitu Damasi*, dans *Poetæ latini ævi Carolini*, édit. E. Dümmler, t. I, p. 557, n. 66; cf. De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 252, 287; *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, p. 11. On la retrouve aussi sur une épitaphe d'un nommé Éric, à Trèves, au VIIIe siècle, agrémentée d'un supplément de deux vers. Cf. F.-X. Kraus, *Inschr. christ. d. Rheinl.*, t. II, n. 385; enfin au musée de Latran (class. IX, n. 37), une pierre a utilisé les vers 2 et 3.

VIVERE QVI PRESTAT MORIENTI
A ☞ SE ☞ MINATERRAE SOLVERE QVI POT
VIT ☞ LETALIA VINCVLA MORTI
DEPOSITVS TEBERIANVS III IDVS AGV
☞ STAS IN PACEM

Sarti et Settele, *Ad Dionysii opus de Vaticanis cryptis appendix*, Romæ, 1842, p. 82, ont lu à tort : *deposuit Seberianus.*

10. *Hoc tumulo sacrata D*]EO NV[*nc membra quiescunt :*
Hic soror est Damasi, n]OMEN SI QVA[*eris, Irene.*
Voverat hæc sese Christ]O CVM VITA MAN[*ereat,*
Virginis ut meritum sanc]TVS PVDOR IPS[*e pro-*
[*buret.*
5 *Bis denos hiemes necdum complevc*]RAT[*ætas,*
Egregios mores vitæ præcesserat ætas,
Propositum mentis pietas vereranda puellæ,
Magnificos fructus dederat melioribus annis.
Te germana soror nostri tunc testis amoris,
10 *Cum fugeret mundum, dederat mihi pignus honestum.*
Quam sibi cum raperet melior tunc regi cæli,
Non timui mortem, cælos quod libera adiret,
Sed dolui, fateor, consortia perdere vitæ.
Nunc veniente Deo nostri reminiscere, virgo,
15 *Ut tua per Dominum præstet mihi facula lumen.*

Épitaphe d'Irène, sœur du pape, enterrée auprès de lui et de leur mère sur la voie Ardéatine (voir le n° précédent). Conservée en entier dans le seul ms. de Lorsch; fragments minuscules des vers 1-5 retrouvés en 1880 dans la basilique des Saints-Côme-et-Damien.

Édit. : Gruter, p. 1172, n. 10 (*inde* Baronius, ad ann. 384; Sarazani, n. 28; Rivinus, n. 33; Merenda, n, 31 et d'autres), cf. *Bull. di archeol. crist.*, 1888-1889, p. 148; Perez Bayer, p. 48 sq.; Biraghi, *Epitafio di Irene vergine*, Milano, 1870; Piper, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1877, t. I, p. 220; Langen, *Geschichte d. röm. Kirche*, p. 596, d'après le ms. de Lorsch. — Le fragment trouvé en 1880 a été écarté par certains comme n'offrant pas le type philocalien et De Rossi a soutenu que c'est parce que l'épitaphe avait été gravée longtemps avant l'épiscopat de Damase, *Roma sotterr.*, t. III, p. 211; *Bull. di archeol. crist.*, 1888-1889, p. 146-152 sq., pl. IX (*inde* Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg, 1892, p. 77, pl. IV, n. 4; E. Le Blant, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscrip.*, IVe série, t. XVII, p. 437 sq.); *Röm. Quartalschrift*, t. IV, p. 287.; *Mus. Rhen.*, t. I., p. 199; Ihm, *op. cit.*, p. 15, n. 12; pl. n. 3.

Comm. : ligne 1 : *Ecce sub hoc tumulo pietatis membra quiescunt.* Ven. Fortunat, IV, VII, 9; — ligne 5 : *bis seni transire die*, cf. Virgile, *Eclog.*, I, 43, et plus frap-

pant encore, Silius Italicus, III, 67 : *bis senes lunæ nondum compleret orbis.*

11. Insons]*vita fuit Marci, quam novimus omnes*
plenus am]*ore Dei posset qui temnere mundum,*
actis mon]s[*t*]*ravit populus quod disceret omnis.*
parvus]*honor vitæ, grandis contemptus habendi*
5 intima sed]*pirtus tenuit penetralia cordis*
Iustitia]*e custos, Christi perfectus amicus.*
te colit]*et Damasus tumulum cum reddit honorem.*
< *Hic Marcus Marci vita fide nomine consors*
et meritis . . . . . >

Épitaphe conservée incomplètement par le seul ms. de Lorsch. Elle commémore le pape Marc qui siégea deux ans, huit mois et vingt jours, entre Sylvestre Ier et Jules Ier, en 336, et fut enterré sur la voie Ardéatine, au cimetière de Balbine (voir ce mot).

Édit. : Gruter, p. 1173, n. 12 (*inde* Baronius, ad ann. 336; Sarazani, n. 34; Rivinus, n. 44; Merenda, n. 13), d'après le ms. de Lorsch: De Rossi, *Inscr.*

3553. — Fragment nouveau de l'inscription *Hic congesta jacet.* D'après J. Wilpert, *La cripta dei papi*, 1910, p. 43, fig. 28.

christ., t. II, p. 108, n. 59; M. Ihm, *op. cit.*, p. 17, n. 11; cf. L. Duchesne, dans *Liber pontif.*, t. I, p. 202, adn. 4; *Acta sanct.*, oct., t. III, p. 886 sq.; Manitius, dans *Mus. Rhen.*, t. XLV, p. 316; Bonavenia, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1911, p. 25.

12. (voir fig. 1925).
Hic congesta jacet . . . . . .

Original reconstitué presque intégralement avec des fragments et conservé dans la crypte des papes au cimetière de Calliste. Le texte se retrouve dans les sylloges de Tours et de Lorsch. (La figure 3553 complète les deux premières lignes dans la fig. 1925.)

Édit. : De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 23 sq., pl. II, n. 1, cf. pl. I et I *a*; F.-X. Kraus, *Röm. Katak.*, p. 164, pl. I; P. Allard, *Rome souterraine*, pl. I; Roller, *Les catac. de Rome*, t. II, p. 78, pl. LXI, n. 9; *Dictionn.*, t. II, fig. 1925, fig. 1938; J. Wilpert, *La cripta dei papi e la cappella di santa Cecilia*, 1910, p. 43, fig. 28; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 66, n. 23, p. 105, n. 43, d'après *T. L.*, et l'original. — D'après *L*, Gruter, 1172, n. 11; Marini, dans Mai, t. V, p. 37, n. 2 (d'après Gruter, Baronius, ad ann. 384; Sarazani, n. 29; Rivinus, 34, Merenda 33). Sur la découverte de l'original, De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 229 sq.

Trad. : Ici repose réunie une foule de saints, si vous (les) cherchez, leurs corps sont recueillis dans ces tombes vénérables; leurs âmes sublimes, le royaume du ciel les a ravies. Ici les compagnons de Sixte qui portent les trophées de l'ennemi. Ici nombre d'hommes éminents qui gardent les autels du Christ. Ici est déposé un évêque dont la vie s'écoula dans une longue paix. Ici les saints confesseurs que la Grèce envoya. Ici jeunes gens, enfants, vieillards, chastes générations, qui voulurent garder la virginale pudeur. Ici, je l'avoue, moi Damase, j'aurais voulu faire ensevelir mes restes, mais j'ai craint de troubler les pieuses cendres des saints.

Comm. : ligne 1 : cf. Prudence, *Peri steph.*, XI, 11 : *quanta virum jaceant congestis corpora acervis nosse licet;* — ligne 2 : *venerare sepulcrum*, n. 27, 42, 46; — ligne 4 : le pape Sixte II (257-258), voir le poème 13 qui lui est consacré; — ligne 5 : *servat qui altaria Christi*, n. 31, 52; — ligne 6 : cet évêque est le pape Miltiade (311-314).

13. (Voir fig. 1939).
Tempore quo gladius . . . . . .

Original représenté par deux fragments (voir fig. 3550) trouvé dans la crypte papale au cimetière de Calliste. Texte intégralement conservé par la sylloge de Lorsch.

Édit. : Gruter, p. 1173, n. 13 (*inde* Merenda, n. 10); Marini, dans Mai, t. V, p. 35, n. 1; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 25 sq., pl. II, n. 2 (cf. pl. I *a*); *Inscript. christ.*, t. II, p. 108, n. 60; P. Allard, *Hist. des persécutions*, t. III, p. 321; Ihm, *op. cit.*, p. 20, n. 13.

Trad. : Au temps où l'épée déchira les entrailles sacrées de la mère, moi, le pasteur enterré ici, j'enseignais les commandements du ciel. On arrive tout à coup, on me saisit assis dans ma chaire. Des soldats avaient été envoyés : le peuple tendit le cou à leur glaive. Le vieillard vit bientôt qui désirait recevoir à sa place la palme du martyre. Il fut le premier à s'offrir et à livrer sa tête, afin que l'impatiente fureur des ennemis n'atteignît aucun autre. Le Christ qui donne en récompense la vie éternelle, manifeste le mérite du pasteur, et prend soin lui-même du troupeau.

Comm. : Le titulaire de ce poème n'étant pas nommé, chacun a proposé son favori. Merenda (p. 137, 227) l'applique au pape Étienne. Terribilini (p. 7) propose Sixte II et c'est ce personnage qui a prévalu auprès de Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 84 sq.; A. Lipsius, *Chronologie der röm. Bischofe*, p. 222; Duchesne, *Liber pontif.*, t. I, p. 152, 156; P. Allard, *Hist. des persécutions*, t. III, p. 318-323.

14. *Par meritum, quicumque legis, cognosce duorum.*
Quis Damasus rector titulos post præmia reddit.
Iudaicus populus Stephanum meliora monentem
Perculerat saxis, tulerat qui ex hoste tropæum,
5 *Martyrium primus rapuit levita fidelis.*
Tarsicium sanctum Christi sacramenta gerentem
Cum male sana manus premeret vulgare profanis.
Ipse animam potius voluit dimittere cæsus
Prodere quam canibus rabidis cælestia membra.

Épitaphe de l'acolyte Tarcisius, inhumé au cimetière de Calliste, conservée par la sylloge de Lorsch.

Édit. : Gruter, p. 1174, n. 2 (*inde* Baronius, ad ann. 384; Sarazani, n. 35; Rivinus, n. 36; Merenda, n. 18), d'après *L*; Mai, t. V, p. 34, n. 3; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 109, n. 62; *Roma sotterr.*, t. I, p. 180, 181; t. II, p. 9, 10; Ihm, *op. cit.*, p. 21, n. 14; J. Wilpert, dans *Röm. Quartalschrift*, 1908, t. XXII, p. 193 sq.

15.

a	*b*	*c*
r]IRTV	PL	
tu]MVLVM	S	RISOMNE
VM	EPAT	*q*]VINQVE
ST	RVAST	ATEMO
	DIGNA	*v*]ESTER
	a]LTAR[*ia*	
	SET	

Trois fragments trouvés en 1844 au cimetière de Calliste *in lettere imitanti le damasiane*, disparus peu de jours après la trouvaille.

Édit. : De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 10 sq ; Ihm, *op. cit.*, p. 22, n. 15*.

16.
a NO
b ESSES / II
c F / ARI / ESQVIAA
d I / NE
e . . . . . PARI . . . .
. . . . . BITOVE . . .
. . . . . MCVNC . . .
. . . . . DITCAELO . .
. . . . . V . . . .

Cinq fragments trouvés au cimetière de Calliste, dans la crypte du pape Sixte, pouvant provenir d'une unique inscription *di forma monumentale e di tipo bellissimo imitante il damasiano, e precisamente della calligrafia in chè è scritta l'epigrafe posta dinanzi al sepolcro di S. Cornelio, che io attribuisco a Siricio successore di Damaso.*

Édit. : De Rossi, *Roma sott.*, t. II, p. 22, pl. II, n. 4 *a*, *b*, *c*; t. III, p. 469 *d*; *Bull. di archeol. crist.*, 1881, p. 161 sq.; Ihm, *op. cit.*, p. 23, n. 16*.

17. *a*) . . . . . *p*]RAECEPT[*a p*]ROFA[*na*
. . . . . *nobi*]LE CORPVS
. . . . . *tunc c*]OLLA DEDERE
. . . . . HOSTIS INIQVE
. . . . . *m*]ONSTRAT [*h*]ONOREM
. . . . . *vitæ pas*TID[*it am*]OREM
. . . . . .]ERE POSSIM
. . . . *tuterat qui ex hoste t*]ROPAEVM
. . . . . *a*]MICTV
b) TVRCA

Original en fragments retrouvés au cimetière de Calliste et rapprochés par De Rossi, conservés dans la basilique trichore de Sixte au cimetière de Calliste. Le style est tout damasien, mais les caractères ne sont pas philocaliens, peut-être l'inscription a-t-elle été refaite au siècle suivant. Nouveaux fragments retrouvés par Wilpert et interprétés par G. Bonavenia.

Édit. : De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 11, 12, pl. III, 8, 8 *a*; Ihm, *op. cit.*, p. 24, n. 17; J. Wilpert, *La cripta dei papi*, 1910, pl. V; G. Bonavenia, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1910, pl. IX, p. 228.

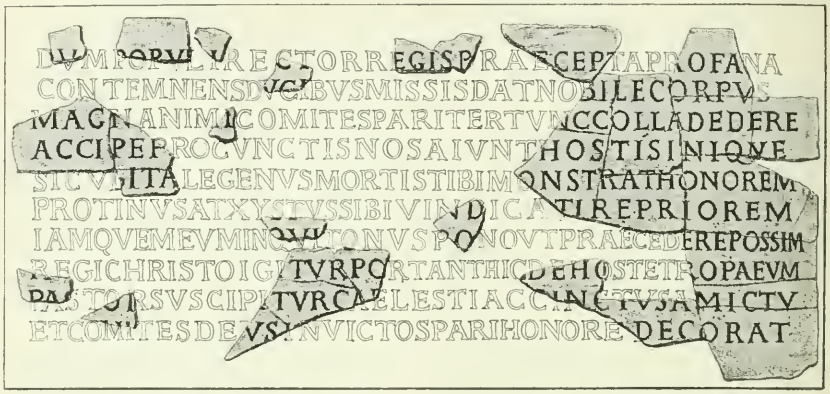
Comm. : « Éloge d'un martyr inconnu » était-on réduit à dire jusqu'à la restitution très ingénieuse et très vraisemblable proposée par G. Bonavenia qui montre que ce poème damasien fut consacré aux quatre diacres décapités avec le pape Sixte III *in cœmeterio*. Damase semble avoir ressenti une particulière dévotion pour les victimes de ce drame; il composa une épigramme pour Sixte II, une autre pour les diacres Félicissime et Agapit ses compagnons enterrés au cimetière de Prétextat, une dernière enfin en l'honneur des diacres Janvier, Magnus, Innocent et Étienne. Nous avons donné plus haut le texte connu et complété par De Rossi, voici maintenant les fragments nouveaux (fig. 3554) et les compléments proposés par G. Bonavenia :

DVm POPVlI reCTor rEGIS PraECEPTa pROFAna
contemnens dVCibus *missis dat no*BILE CORPVS
MAGNanimi *comites pariter tu*NC COLLA DEDERE
ACCIPE Pro *cunctis nos clamant* HOSTIS INIQVE
5 *sicu*BI TA*le genus mortis tibi* MONSTRAT HONO-
[REM
*prolinus at xy*STVs *sibi vi*NDicat IRE PRIOREM
*iamque meum in*QVIt Onus POno *ut præced*ERE
[POSSIM
*regi christo igi*TVR POrtant hiC DE HOste tRO-
[PAEVM
PASTOR *suscipi*TVR CAElesti *acc*INCTVS AMICTV
10 *et co*MIte*s de*VS *invictos pari honore* DECORAT

18. (Voir fig. 1951).
Damasus episcopus fecit
Heraclius vetuit labsos. . . . . .

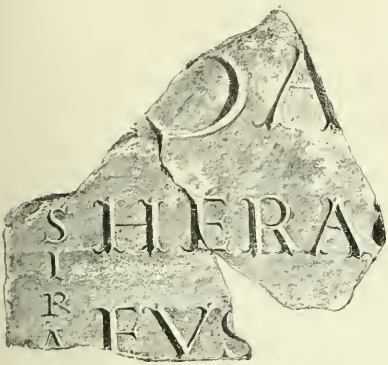
Original représenté par treize fragments trouvés dans la crypte du pape Eusèbe au cimetière de Calliste. Au VIe siècle une nouvelle copie fut faite par ordre du pape Vigile, laquelle, bien que brisée, a été reconstituée presque entièrement. Conservé dans les sylloges *T* et *I*. (fig. 3555).

Édit. : De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 195 sq., pl. III, IV (cf. pl. VIII); *Bull. di arch. crist.* 1873, p. 159 sq., pl. XII; Kraus, *Die röm. Katak.*, p. 181-186,



3554. — Poème damasien en l'honneur des diacres martyrs avec Sixte II, au cimetière de Calliste.
D'après *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1910, pl. IX.

pl. II, III; *Liber pontif.*, édit. Duchesne, t. I, p. 167. Les deux originaux reconstitués et complétés sont au musée de Latran, cl. III, n. 3, 4; De Rossi, *Triplice omaggio*, pl. III; Roller, *Les catac. de Rome*, t. II,



3555. — Fragment de l'inscription originale du pape Eusèbe D'après *Römische Quartalschrift*, 1908, p. 136, fig. 17 *bis*.

p. 73 sq., pl. LXI, n. 3, 4; O Marucchi, *I monumenti del museo Pio Lateranense*, 1911, pl. XLVI, n. 3 4. — Le texte de la sylloge de Lorsch dans Gruter, p. 1171, n. 17 (*inde* Rivinus, n. 30; Merenda, n. 12); Mai, t. V, p. 35, n. 2; d'après *T* et *L*. Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 66, n. 24; p. 102, n. 31; J. Wilpert, dans *Römische Quartalschrift*, 1908, p. 136, fig. 17 *bis*.

Trad. : Damase évêque fit (cette inscription). Héraclius détourna les relaps de porter le deuil de leurs péchés. Eusèbe enseigna à ces malheureux à pleurer leurs crimes. Le peuple se scinde en partis avec une fureur croissante; (De là) séditions, meurtres, guerres, discordes, disputes; aussitôt tous deux sont expulsés par la rigueur du tyran, bien que le recteur gardât intacts les biens de la paix. Il supporta l'exil joyeusement, prenant pour juge le Seigneur, sur la rive de Trinacrie, il laissa le monde et la vie. A Eusèbe, évêque et martyr.

Furius Dionysius Philocalus écrivit (ceci) ayant de Damase pape le culte et l'amour.

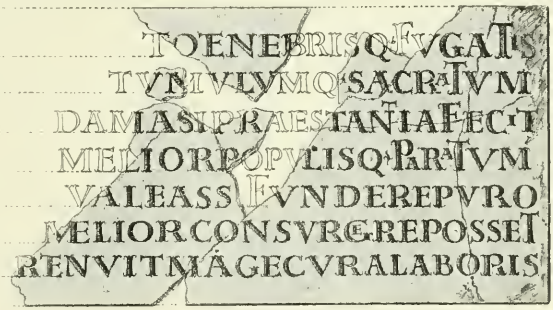
Comm. : Le pape Eusèbe siégea en 309 ou 310. La signature en marge est négligée par les sylloges et dénaturée par l'inscription du VIe siècle. Les formes *labsos* et *scribsit* sont vraisemblables, si on rapproche le fragment philocalien de l'église de Saint-Martin-des-Monts; — ligne 3 : *sum crimina*, corr. *sua crimina;* — ligne 4 : *scinditur* [*in* omis] *partes...; gliscent*, il faut *gliscente;* — ligne 5 : *seditio cæde*, il faut *cædes;* — ligne 6 : *exemplo* pour *ex templo*, la faute peut s'expliquer par le fait que sur l'original les lettres T E formaient ligature; — ligne 8 : *omino*, il faut *Domino*, la syll. de Tours : *homine*, celle de Lorsch : *omnino;* — ligne 9 : *Tinacrio* pour Trinacrio.

19. . . . .]TO TENEB[*ri*]SQ(*ue*) [*f*]VGATIS
. . . . . *t*]VMVLV[*mq*(*ue*)] SACRATVM
. . . . . *Da*]MASI PRA[*es*]TANTIA FECIT
. . . . . *me*]LIOR PO[*pu*]LISQ(*ue*) PARATVM
5 . . . . . *v*]ALEAS SI [*f*]VNDERE PVRO
. . . . .]MELIOR CONSVRGERE POSSET
. . . .]R TENVIT MAGE CVRA LABORIS

Original représenté par un fragment trouvé dans la crypte de Corneille au cimetière de Calliste. Un fragment contenant les lettres SQ et SAC des lignes 1re et 2e, a été volé par un visiteur (voir *Dictionn.*, t. III, au mot Corneille) (fig. 3556).

Édit. : De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 287 sq., pl. IV, n. 1 (cf. pl. II et V), qui a proposé la restitution qu'on va lire; Ihm, *op. cit.*, p. 26, n. 19.

Aspice, descensu extruc]*to tenebrisque fugatis*
Corneli monumenta vides t]*umulumque sacratum*
Munera quæ pietas Da]*masi præstantia fecit*
Esset ut accessus me]*lior populisque paratum*
Auxilium sancti et v]*aleas si fundere puro*
Corde preces domus haud] *melior consurgere posse*
Quem non lucis amo]*r tenuit mage cura laboris.*



3556. — Fragments d'inscription damasienne. D'après *Roma sotterranea*, t. I, pl. IV, n. 1.

Lignes 3 et 6, j'ai introduit la conjecture proposée par Bücheler.

20. *Sanctus ab officio, vita gravis, indole priscus,*
Sedulus ac penitus legis præcepta secutus,
Nobilibus gratus, quorum magis auctor amici
Carmine luctifico decorat de more suprema :
5 *Diaconus hic Tigridas tumulo custode fovetur*

Conservé par la sylloge de Lorsch qui joint cet éloge au suivant (n. 21).

Édit. : Gruter, p. 1174, n. 1; Baronius, *Annal.*, ad ann. 385; De Rossi, *Roma sott.*, t. III, p. 241; *Inscript. christ.*, t. II, p. 108, n. 61; p. 150; M. Ihm, *op. cit.*, p. 27, n. 20.

Comm. : Éloge du diacre Tigridas; le lieu de la

sépulture est inconnu, probablement le cimetière de Calliste.

21. *Stringe, dolor, lacrimas. Quæris, p*]LEBS SANCTA
[*Redemptum*
Levitam : subito rapuit sibi regia]CAELI
Dulcia nectario promebat mel]LA CANORE
Prophetam celebrans placido m]ODVLAM[*ine senem*
5 *Hæc fuit insontis vita, laudata*]IVVE[*ntus.*
Invidia infelix tandem conpressa quiescit.
Nunc paradisus habet, sumpsit qui ex hoste tropæa.

Original représenté par un fragment en caractères philocaliens trouvé dans la région Libérienne du cimetière de Calliste; conservé par la sylloge de Lorsch qui le joint au poème du diacre Tigridas.

Édit. : De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 78; *Roma sotterr.*, 1877, t. III, p. 236 sq., p. 244, n. 2, fig.; — Gruter, p. 1174, n. 1; Baronius, ad ann. 385; Merenda, append. n. IV; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 109, n. 61 *a*; M. Ihm, *op. cit.*, p. 28, n. 21* : *imitatorem Damasi audio;* Bücheler, *Anthol. epigramm.*, ad n. 761.

Comm. : ligne 3 : l'original offre une lourde faute : CANEN que la sylloge a corrigée en *canore;* — ligne 5 : *insons*, c'est un terme du répertoire damasien, n. 11, 27, 44; — ligne 6 : *invidia felix*, Virgile, *Georg.*, III, 37..., *compressa quiescunt*, IV, 87.

22. BEATISSIMO MARTYRI
IANVARIO
DAMASVS EPISCOP ☙
FECIT

Original brisé, mais entier, retrouvé au cimetière de Prétextat sur la voie Appienne.

Édit. : De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1863, p. 17 sq.; 1866, p. 16; 1872, p. 72 sq., pl. V; Roller, *Les catac. de Rome*, t. I, pl. XXXI; J. Führer, *Ein Beitrag zur Lösung der Felicitasfrage*, in-8°, Freising, 1890, p. 1 sq., 113 sq.; Doulcet, *Essai sur les rapports de l'Église chrét. avec l'État romain*, 1883, p. 208; Ihm, *op. cit.*, p. 29, n. 22; H. Grisar, *Hist. de Rome et des papes au moyen âge*, 1906, t. I, p. 279, fig. 78.

Comm. : Janvier, un des sept fils de Félicité. Cf. *Martyrol. Hieronym.*, VI id. jul.; De Rossi, *Roma sott.*, t. I, p. 180, 181.

23 *Aspice : et hic tumulus retinet cælestia membra*
Sanctorum, subito rapuit quos regia cæli
Hic crucis invictæ comites parilerque ministri
Rectoris sancti meritumque fidemque secuti
Ætherias petiere domos regnaque piorum
Unica in his gaudet Romanæ gloria plebis,
Quod duce tunc Xysto Christi meruere triumphos.

Conservé dans la Sylloge de Tours :

FELICISSIMO ET AGAPITO DAMASVS

Édit. : Marini, dans Mai, *Script. veter. nova coll.*, t. V, p. 377, n. 4, d'après le ms. de Klosterneubourg; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 66, n. 22, d'après la sylloge de Tours; M. Ihm, *op. cit.*, p. 29, n. 23.

Trad. : Regardez : ce tombeau garde les célestes membres des saints que ravit tout à coup la cour du ciel. Ces compagnons de sa croix invincible en même temps que ses diacres, partageant le mérite et la foi de leur chef, ont gagné les demeures d'en haut et le royaume des élus. Le peuple de Rome est heureux et fier de ce qu'ils ont mérité de triompher avec le Christ, sous la conduite de Sixte.

Comm. : On lisait, au cimetière de Prétextat, l'éloge de Félicissime et Agapit, diacre de Sixte. Cf. De Rossi *Roma sotterr.*, t. I, p. 180, 181; t. II, p. 93; *Acta sanct.*, aug., t. II, p. 141; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 155; — ligne 3 : *pariterque*, un des tours préférés de Damase, n. 7, 8, 18, 26, 27, 29, 31, 58 : *pariter;* 23, 47, 61, *pariterque*.

24. En 1869 et 1870 on rencontra au cimetière de Prétextat, sur la voie Appienne, des fragments philocaliens pouvant provenir de la tombe du martyr Urbain. Les lettres étaient gravées *sopra una sottile fascia o lista marmorea in una sola linea*, aucun nom propre.

Édit. : De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 46; 1872, p. 31, simple référence sans édition du texte; Ihm, *op. cit.*, p. 30, n. 24, n'a pu obtenir l'accès de cette catacombe.

25. Fragment d'inscription métrique philocalienne trouvée au cimetière de Prétextat. De Rossi incline à l'attribuer à la tombe du martyr Quirinus.

Édit. : De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 44; 1872, p. 32, 49 sq., 78 sq.; 1884-1885, p. 13.

26. *Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes.*
Nomina quisque Petri pariter Paulique requiris.
Discipulos oriens misit, quod sponte fatemur :
Sanguinis ob meritum — Christumque per astra secuti
5 *Ætherios petiere sinus regnaque piorum —*
Roma suos potius meruit defendere cives.
Hæc Damasus vestras referat nova sidera laudes.

Original perdu et représenté par une inscription gravée au XIIIe siècle et par les sylloges d'Einsiedeln, Tours, Saint-Pétersbourg et Lorsch. A Saint-Sébastien *ad catacumbas* sur la voie Appienne.

Édit. : Gruter, p. 1172, n. 12 (*inde :* Baronius, ad ann. 384; Sarazani, n. 30; Rivinus, n. 43; Merenda, n. 9; Perez, p. 158; Mai, t. V, p. 32, n. 1), d'après la sylloge de Lorsch ; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 32, n. 77 (= *Corp. inscr. lat.*, t. VI, part. 1, p. XV, n. 75); p. 65, n. 20; p. 89, n. 45; p. 105, n. 44; p. 300; Bücheler, *Anthol. epigramm.*, n. 306; Ihm, *op. cit.*, p. 31, n. 26. — Cf. A. Lipsius, *Chronologie d. röm. Bischöfe*, p. 50; Kraus, *Die röm. Katak.*, p. 134, 592; V. Schultze, *Archæol. Studien über altchristl. Monumente*, 1880, p. 242 sq.; Le même, *Die Katakomben*, 1882, p. 71; Langen, *Gesch. der röm. Kirche bis zum Pontifikate Leos I*, p. 60; Erbes, dans *Zeitschrift f. Kirchengesch.*, 1885, t. VII, p. 25; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. CIV; Marucchi, dans *Röm. Quartals.*, 1892, t. VI, p. 293 (= *Ehrengabe zu de Rossi's LXX Geburtstag*, Rom, 1892, p. 208); A. de Waal, *Die Apostelgruft ad Catacumbas an der Via Appia*, Rom, 1891, p. 27, 135; voir *Dictionn.*, t. II, col. 2490.

27. *Eutychius martyr crudelia jussa tyranni*
Carnificumq. vias pariter tunc mille nocendi
Vincere quod potuit monstravit gloria Christi.
Carceris inluviem sequitur nova pœna per artus,
5 *Testarum fragmenta parant ne somnus adiret,*
Bis seni transiere dies, alimenta negantur,
Mittitur in barathrum, sanctus lavat omnia sanguis
Vulnera quæ intulerat mortis metuenda potestas.
Nocte soporifera turbant insomnia mentem,
10 *Ostendit latebra insontis quæ membra tenerel,*
Quæritur, inventus colitur, fovet, omnia præstat.
Expressit Damasus meritum : venerare sepulchrum.

Original conservé sous le portique de la basilique Saint-Sébastien, sur la voie Appienne; transcrit dans les sylloges de Tours, de Saint-Pétersbourg, de Lorsch et de Pietro Sabino.

Édit. : Gruter, p. 1172, n. 13 (*e cod. L*); Panvinio,

De septem. eccl. urb., p. 98; Baronius, *Martyrol. roman.*, 5 févr. (édit. 1613, p. 66); Sarazani, n. 31 (*ad lapidem*); Rivinus, n. 35 (*a Baronio*); Perez Bayer, p. 51, pl. n. 1; Merenda, n. 17; Galland, *Bibl. veter. patr.*, t. VI, p. 318; Mai, *Script. veter. nova coll.*, t. V, p. 376; Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 713; Th. Roller, *Les catac. de Rome*, t. II, p. 80; A. de Waal, *Die Apostelgruft ad catacumbas*, p. 118; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 66, n. 21; p. 89, n. 46; p. 105, n. 45; p. 441, n. 116; Bücheler, *Anthol. epigramm.*, n. 307; M. Ihm, *op. cit.*, p. 32, n. 27, pl. n. V.

Trad. : Le martyr Eutychius résista aux ordres d'un tyran cruel et aux mille tortures de bourreaux appliqués à nuire; il le put, faisant éclater la gloire du Christ. A l'horreur d'un cachot infect s'ajoutent de nouveaux tourments, on y dépose des tessons aigus pour chasser son sommeil, douze jours durant on lui refuse des aliments, il est jeté dans un gouffre. Son sang sacré baigne toutes les blessures dont l'a couvert la redoutable puissance de la mort. Pendant le sommeil de la nuit, un songe, agitant les esprits, révèle où sont cachés les restes de l'innocent; on le cherche, on le découvre, on l'honore. Il répand des faveurs de toutes sortes. Damase atteste qu'avec raison on vénère son sépulcre.

Comm. : Les actes du martyr Eutychius se trouvent dans *Acta sanct.*, febr., t. I, p. 458.

28. *Presbyter hic voluit Sisinnius ponere membra*
Omnibus acceptus populis dignusque sacerdos,
Qui scirel sanctæ servare fœdera matris
Blandus amore Dei, semper qui vivere nosset
Contentusque suo nesciret divitis aulam.

Conservé dans les sylloges de Tours et de Lorsch.

Édit. : Gruter, p. 1173, n. 9; Baronius, ad ann. 385; Galland, t. VI, p. 352; *P. L.*, t. XIII, col. 1217, d'après *L*; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 65, n. 17; p. 108, n. 56 (*inde* Bücheler, *Anthol. epigr.*, n. 759); M. Ihm, *op. cit.*, p. 33, n. 28*.

Comm. : De Rossi croit que ce poème vient du tombeau d'un prêtre enterré dans la voie Latine. L'attribution à Damase, admise par Terribilini, p. 8, Galland, p. 352, De Rossi, p. 510, est contestée par Ihm, dans *Mus. Rhen.*, t. L, p. 203.

29. *Marcelline, tuos pariter, Petre, nosse triumphos*
Percussor retulit Damaso mihi, cum puer essem.
Hæc sibi carnificem rabidum mandata dedisse :
Sentibus in mediis vestra ut tunc colla secaret.
5 *Ne tumulum vestrum quisquam cognoscere posset;*
Vos alacres vestris MAN*ibus mundasse sepulcra*
Candidule, occulto POS*tquam jacuisse sub antro,*
*Postea commonit*AM VE*stra pietate Lucillam,*
*Hic placuisse magis sa*NCTI*ssima condere membra.*

Conservé dans les *Acta sanctorum Marcellini et Petri*, 8, dans *Acta sanct.*, juin, t. II, p. 173 : *hæc omnia Damasus, cum lector esset, puerulus didicit ab eo qui eos decollaverat, et postea factus episcopus in eorum sepulcro his versiculis declaravit.* L'original a dû être détruit par les Goths (537), car on a retrouvé au cimetière *ad duas lauros* un fragment de l'inscription refaite sous le pape Vigile. L'auteur des *Acta* a dû copier le texte lapidaire. Un fragment vient d'être retrouvé en deux pièces dans le cloître de l'église des *Quattro Coronati*. Cf. *Studi romani*, 1913, t. I, p. 65, fig.

Édit. : Sarazani, n. 12; Rivinus, n. 14; Mazocchi, *Comment. in vetus marmoreum sanctæ Neapolitanæ Ecclesiæ kalendarium*, 1744, t. II, p. 495; Merenda, n. 23. L'édition de M. Ihm, *op. cit.*, p. 34, n. 29, a été faite d'après douze manuscrits de Rome.

Trad. : Marcellin, Pierre, écoutez le récit de votre triomphe. Quand j'étais enfant, le bourreau m'a raconté, à moi Damase, que le persécuteur furieux avait ordonné de vous trancher la tête au milieu des broussailles, afin que personne ne pût retrouver votre sépulture. Joyeux, vous avez préparé celle-ci de vos propres mains. Après que vous eûtes quelque temps reposé dans une blanche tombe, vous fîtes savoir ensuite à Lucille qu'il vous plairait d'avoir vos très saints corps enterrés ici.

Comm. : Ces deux martyrs, un prêtre et un exorciste, furent décapités dans la *Silva Candida* sur la voie Cornélienne et ramenés par les soins de Lucille sur la voie Labicane, *ad duas lauros*. Cf. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 178, 179; *Inscript. christ.*, t. II, p. 45; Brüder, *Die heiligen Martyres Marcellinus und Petrus, ihre Verehrung und ihre Reliquien, nach gedruckten und ungedruckten Quellen*, in-8°, Mainz, 1878; A. Dufourcq, *Étude sur les gesta martyrum romains*, 1900, t. I, p. 163; M. Bondois, *La translation des saints Marcellin et Pierre. Étude sur Einhardt et sa vie publique de 827 à 834*, in-8°, Paris, 1907, et les vers 112 sq. de ce récit, dans *Poetæ latini ævi Carolini*, édit. Dümmler, t. II, p. 134.

30. *Tempore quo gladius secuit pia viscera matris,*
Egregius martyr contempto principe mundi
Ætheris alta petit Christo comitante beatus :
Hic tibi sanctus honor semper laudesque manebunt.
5 *Care Deo, ut foveas Damasum precor, alme Tiburti.*

Conservé dans les sylloges de Tours et de Saint-Pétersbourg.

Édit. : Marini, dans Mai, t. V, p. 35, n. 2 (d'après le ms. de Closterneubourg); De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 64, n. 12; p. 90, n. 48 (d'après *T. P.*). M. Ihm, *op. cit.*, p. 36, n. 30.

Comm. : Le tombeau de Tiburce se trouvait sur la voie Labicane. Cf. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 178-179; *Acta sanct.*, aug., t. II, p. 613.

31. *Martyris hic tumulus magno sub vertice montis*
Gorgonium retinet, servat qui altaria Christi.
Hic, quicumque venit, sanctorum limina quærat.
Inveniet vicina in sede habitare beatos,
5 *Ad cœlum pariter pias quos vexit euntes.*

DAMASI EPISCOPI

Original détruit au XVIIIe siècle, lors de la réfection du pavement de Saint-Martin-des-Monts où il avait été apporté de la voie Labicane au moyen âge. Conservé dans les sylloges de Tours et de Lorsch et dans le ms. Vallicell. *G 28* (p. 37) qui renferme une collection d'inscriptions des anciennes églises de Rome faite par Ch. de Secua, Bosio et Severano.

Édit. : Gruter, p. 1162, n. 9; Baronius, ad ann. 384; Sarazani, n. 14; Rivinus, n. 12; Merenda, n. 19; Mai, t. V, p. 382, n. 1. Pour son édition, De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 64, n. 13; p. 107, n. 52; p. 437, n. 120, a utilisé *T. L.* et Sabino; Ihm, *op. cit.*, p. 36, n. 31, a consulté en outre le ms. Vallicell. *G 28*.

Comm. : La sépulture de saint Gorgon se trouvait sur la voie Labicane; — ligne 1; cf. n. 44 : *martyris hic Mauri tumulus pia membra retentat;* n. 49 : *extremo tumulus latuit sub aggere montis,*

32. *Verbera carnificis, flammas, tormenta, catenas*
Vincere Laurenti sola fides potuit.
Hæc Damasus cumulat supplex altaria donis
Martyris egregii suspiciens meritum.

Conservé dans les sylloges de Saint-Pétersbourg et de Lorsch.

Édit. : Gruter, p. 1177, n. 1 (*inde* Baronius, ad

ann. 384; Sarazani, n. 37; Rivinus, n. 37; Merenda, n. 14), d'après la syll. de Lorsch; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 82, n. 22; p. 117, n. 100, d'après *P. L.*; M. Ihm, *op. cit.*, p. 37, n. 32.

33. OMNIA QVAEQ*ue vides proprio quæsita labore*
CVM MIHI GENTIL*is iamdudum vita maneret*
INSTITVI CVPIENS CENSVM CO*gnoscere mundi.*
IVDICIO POST MVLTA DEI MELI*ora se*CVTVS
5 CONTEMPTIS OPIBVSMALV*i cogno*SCERE CHRIS-
[*tum.*
HAEC MIHI CVRA FVIT NVDO*s vest*IRE PETENTES
FVNDERE PAVPERIS·QVID*Quid con*CESSERAT ANNVS
PSALLERE ET IN POPVLIS VOLVI *Modulante* PROFETA
SIC MERVI PLEBEM CHRISTI RETI*ne*RE SACERDOS
10 HVNC MIHI COMPOSVIT TVMVLVM LAVRENTIA
[CONIVNX
MORIB·APTA MEIS SEMPER VENERANDA FIDELIS
INVIDIA INFELIX TANDEM COMPRESSA QVIESCET
OCTOGINTA LEO TRANSCENDIT EPISCOPVS ANNOS
DEP·DIE·PRID·IDVS MARTIAS

Original en deux divisions (1-7, 8-14) sur un cancel ajouré (voir *Dictionn.*, fig. 3496), conservé dans syll. de Saint-Pétersbourg et de Lorsch.

Édit : De Rossi. *Bull. di arch. crist.*, 1864, p 54 sq.; 1881, p. 20, 37; — Gruter, p. 1173, n. 2 (*inde* Merenda, append., n. 1) et p. 1173, n. 5 (d'après *L*); De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 92, n. 62; p. 106, n. 48; p. 107, n. 51 (*inde* Bücheler, *Anthol. epigr.*, n. 761); Ihm, *op. cit.*, p. 38, n. 33; J. Wilpert, *Beiträge zur Christlichen Archæologie*, dans *Römische Quartalschrift*, 1908, p. 130-134.

Comm. : Nous avons parlé de cet évêque Léon, enseveli à l'*agro Verano* sur la voie Tiburtine. M. De Rossi lui donnait un fils, le diacre Florent (n. 34). M. O. Marucchi lui en donne un autre et une fille : Damase et Irène. Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, l'évêque Léon fut probablement martyr. On lit au martyrologe hiéronymien, *prid. id. mart.* :... *Rom. Leonis epi et martyris* et au *Liber pontificalis*, dans la notice du pape Hadrien, t. I, p. 508 : *Ecclesiam sancti Stephani juxta eam* (c'est-à-dire la basilique de Saint-Laurent à l'*agro Verano*) *sitam, ubi corpus S. Leonis episcopi et martyris quiescit...* Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 54; *Liber pontificalis*, t. II, p. 250; Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 685 sq.; *Dictionn.*, t. III, au mot Chantres, col. 351; t. IV. col. 147.

34. *Quisque vides tumulum, vitam si quæris operti.*
Ter morior denos et post bis quattuor annos
Servatum Christo reddens de corpore munus,
Cuius ego in sacris famulus vel in ordine rector.
5 *Officio levita [ui Florentius ore*
*Qui pater in terris item mihi s]*ANCTE SACERDOS
*Contigit et natum tenuit]*IAM SORTE SECVNDA
HOC SVPERA*[nte meo discedi]*T SPIRITVS ORAE
ISTE SENI C*[asus gravis est, mi]*HI MORTEBEATVS
QVOD PATRIS*[homicii tene mea membra quiescunt*
DEP·DIE P*[ridie...*

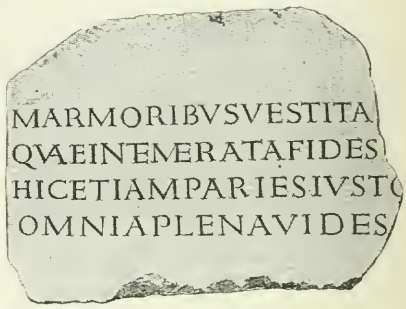
Original représenté par quelques fragments philocaliens trouvés à l'*agro Verano* près de la basilique de Saint-Laurent; conservé par la sylloge *P.*

Édit. : De Rossi, *Triplice omaggio*, pl. III, n. 5; Roller, *Les catac. de Rome*, t. II, pl. LXI, n. 5; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 92, n. 57; *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 19, 34 sq.; Bücheler, *Anthol. epigr.*, n. 673; Ihm, dans *Mus. Rhen.*, t. L, p. 198; Ihm, *op. cit.*, p. 39, n. 35.

Comm. : C'est Florentius, dont Rossi a fait le fils de l'évêque Léon.

35. MARMORIBVS VESTITA[*novis veneranda sepul-*
[*chra ?*
QVAE INTEMERATA FIDES[*decorat Christique co-*
[*rona ?*
HIC ETIAM PARIES IVSTO[*distinguit honore ?*
OMNIA PLENA VIDES[*divino lumine cæli ?*

Original représenté par un fragment trouvé à l'*agro Verano*, où il est conservé (fig. 3557).



3557. — Fragment damasien.
D'après *Nuovo bullettino di arch. crist.*, 1911, p. 130, fig. 1.

Édit. : Gatti, dans *Notizie degli scavi*, 1889, p. 274; *Bull. della commiss. archeol. munic.*, 1889, p. 442 (*inde*, *Röm. Quartals.*, 1890, t. IV, p. 76; M. Armellini, *Chronachella mensuale*, 1889, p. 180); De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 8 (*inde*, *Röm. Quartals.*, t. IV, p. 287); Bücheler, *Anthol. epigr.*, n. 309; Ihm, *op. cit.*, p. 40, n. 35, pl., n. II; Bonavenia, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1911, p. 130-135.

36. VPPLE
TMEA

Original, fragment trouvé à l'*agro Verano* et conservé au musée de Latran (cl. III, 7).

Édit. : De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, p. 44, 47, n. 5; *Triplice omaggio*, pl. III, n. 7; Roller, *Les catac. de Rome*, t. II, pl. LXI, n. 7; Ihm, *op cit.*, p. 41, n. 36, fig.; Marucchi, *I monum. del museo Pio Later.*, 1911, pl. XLVI, n. 7.

Comm. : s]*upple*[*x*, terme fréquent dans le répertoire damasien, n. 32, 44, 46, 47, 61; — *u*]*t mea*[*vota rependam ?* cf. 46. 13.

37. *Hippolytus fertur,*]PREMERENT C[*u*]M IVSSA
T[*yranni,*
Presbyter in seism]A SEMPER MANSISSE NO[*vati;*
Tempore quo gladi]VS SECVIT PIA VISCERA MA[*tris,*
Devotus Christo peteret cu]M REGNA PIO[*rum,*
Quæsisset populus ubinam procc]DERE[*posset,*
Catholicam dixisse fidem sequerentur ut omnes.
Sic noster meruit confessus martyr ut esset.
Hæcaudita refe]RT DAM[*asus,probat omnia Christus.*

Original représenté par trois fragments à peine lisibles venus du pavement de la basilique du Latran où ils avaient été transportés de la catacombe de la voie Tiburtine en 1425; aujourd'hui au musée du Latran; conservé en entier dans la sylloge de Saint-Pétersbourg.

Édit. : De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1881, p. 26-55, pl. I-II; *Inscript. christ.*, t. II, p. 82, n. 21; G. Ficker,

Studien zur Hippolytfrage, in-8°, Halle, 1893, p. 39 sq., cf. p. 14, note 1; K. J. Neumann, *Der röm. Staat und die allgemeine Kirche*, t. I, p. 263; Ihm, *op. cit.*, p. 42, n. 37; *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1912, pl. XI.

Trad. : Le prêtre Hippolyte, dit-on, quand opprimaient les ordres du tyran, persista dans le schisme de Novat. Au temps où le glaive déchira les entrailles sacrées de la Mère, quand, dévoué au Christ, il marchait vers les royaumes des saints et que le peuple lui demandait où aller, il dit de suivre tous la foi catholique. Ainsi, ayant confessé, il mérita d'être martyr. Damase rapporte ce qu'on lui a raconté : le Christ éprouve tout.

Comm. : Nous reviendrons sur le martyr Hippolyte (voir ce mot). L'inscription de Damase a été lue par Prudence, *Peri stephanôn*, hymn. XI, vs. 19-52 qui en a tiré un beau poème. Lui-même indique ses sources : *Hæc dum lustro oculis, et sicubi forte latentes* ‖ *Rerum apices veterum per monumenta sequor.* ‖ *Invenio Hippolytum...*, vs. 17-19. L'inscription devait occuper dans la crypte de saint Hippolyte la place habituellement réservée aux monuments de cette nature, au fond de l'abside, derrière le tombeau et l'autel. Les fouilles modernes n'ont pas permis de reconnaître l'emplacement exact de l'original, car, saccagée par les Goths (537), la crypte fut restaurée par ordre de Vigile. Cf. P. Allard, *Les sources de la passion de saint Hippolyte*, dans *Hist. des persécutions*, t. III, p. 343-352.

38. TIMOTEVS
PRESBYTER

Original philocalien trouvé dans la crypte d'Hippolyte, sur la voie Tiburtine.

Édit. : De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 68; Armellini, *Le Chiese di Roma*, p. 692; Ihm, *op. cit.*, p. 43, n. 38*.

39. VS PV RD
AP
CONV FRA

Cinq fragments d'original d'une inscription monumentale trouvée dans la crypte d'Hippolyte.

Édit. : De Rossi, *Bull. di arch. crist.* 1882 p. 68; Ihm, *op. cit.*, p. 43, n. 39*.

40. (Voir fig. 221).
Fama referl sanctos. . . . . .

Original conservé en la basilique Sainte-Agnès, sur la voie Nomentane (voir *Dictionn.*, t. I, col. 925 sq.); beaucoup de manuscrits des œuvres de Prudence ont associé ce poème avec l'acrostiche de Constantine sur cette martyre : *Constantina Deum venerans Christoque dicata.* Il existe un moulage au musée de Latran, cl. III, n. 1.

Édit. : Fabricius, p. 772 (d'après un ms.); Sarazani, n. 2; Rivinus, n. 10; Marangoni, *Acta S. Victorini*, p. 137 (d'après l'original sauvé grâce à lui); Merenda, n. 29; Muratori, *Thesaur. inscr.*, p. 1823, n. 4 (*inde* Mazocchi, t. III, p. 909 sq.; Perez Bayer, p. 54, pl., n. II. Prudence, édit. Arevalo, *Peri steph.*, XIV, 133, dans *P. L.*, t. LX, p. 594; Armellini, *Il cimitero di S. Agnese sulla via Nomentana*, Roma, 1880, p. 39, pl. XVI; Th. Roller, *Les catac. de Rome.*, t. II, p. 72, pl. LXI, n. 1; De Rossi, *Triptice omaggio*, pl. III; J. Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche*, p. 90, pl. IV, n. 9 (d'après l'original); Ihm, *op. cit.*, p. 43, n. 40, pl., n. 1; *Dictionn.*, t. I, col. 929, fig. 221; O. Marucchi, *I monumenti del museo Pio Lateranense*, 1911, pl. XLVI, n. 1.

Trad. : La tradition rapporte que, s'arrachant à ses saints parents, lorsqu'elle entendit les sons lugubres de la trompette, la vierge Agnès laissa tout à coup le giron de sa nourrice, et, spontanément, brava les menaces et la rage du cruel tyran, qui voulut faire consumer par les flammes son noble corps. Malgré sa faiblesse, elle triompha de son immense terreur, nue, elle enveloppa ses membres dans sa chevelure déployée de peur qu'une face mortelle ne vît ce temple du Seigneur. O vénérable à mes yeux, sainte héroïne de la pudeur, sois favorable, je te prie, aux prières de Damase, illustre martyre.

Comm. : Sur le martyre de cette sainte : S. Ambroise, *De virginib.*, l. I, c. II; Prudence, *Peri stepth.*, hymn. XIV. Ce dernier paraît s'être inspiré du poème dam isien (Ebert, *Gesch. d. christl. lat. Liter.*, 2e édit., p. 267; M. Ihm, *op. cit.*, p. 44). Fl. Jubaru, *Sainte Agnès, vierge et martyre de la voie Nomentane, d'après de nouvelles recherches*, in-4°, Paris, 1907, tempéré par H. Delehaye, dans *Analecta bollandiana*, 1908, t. XXVII, p. 220-223.

41. *Discite quid meriti præstet pro rege feriri :*
Femina non timuit gladium, cum natis obivit,
Confessa Christum meruit per sæcula nomen.

Conservé dans les sylloges de Saint-Pétersbourg, Lorsch (deux fois) et Verdun.

Édit. : Gruter, p. 1171, n. 10 (*inde* Merenda, append., n. III) d'après *L;* De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 88, n. 35; p. 102, n. 24; p. 116, n. 93; p. 136, n. 12; Führer, *Ein Beitrag zur Lösung der Felicitasfrage*, in-8°, Freising, 1890, p. 71; Künstle, *Hagiographische Studien über die Passio Felicitatis cum septem filiis*, Paderborn, 1894, p. 90; Amend, *Studien zu den Gedichten des Papstes Damasus*, p. 35, n. III; Doulcet, *Essai sur les relations de l'Église chrét. et de l'État romain*, p. 205; Ihm, dans *Mus. Rhen.*, t. L, p. 203, et *op. cit.*, p. 45, n. 41*.

Comm. : Éloge de sainte Félicité, inhumée sur la voie Salaire neuve. Cf. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 176; *Bull. di arch. crist.*, 1873. p. 6. — La sylloge de Verdun intitule la pièce : *Epitaph. sce Felicitatis.*

42. *Sanctorum, quicumque legis, venerare sepulchrum.*
Nomina nec numerum potuit retinere vetustas.
Ornavit Damasus tumulum, cognoscite, rector,
Pro reditu cleri Christo præstante triumphans
5 *Martyribus sanctis reddit sua vota sacerdos.*

Conservé dans les sylloges *P* (deux fois) *L. H. V.*

Édit. : Gruter, p. 1171, n. 3; Baronius, ad ann. 367; Sarazani, n. 22; Rivinus, n. 23; Merenda. n. 16; Mai, t. V, p. 414, n. 1; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 100, n. 17; cf p. 84, n. 30; p. 87, n. 31*e;* p. 121, n. 9; Ihm, *op. cit.*, p. 46, n. 42; P. Allard, *Histoire des persécut.*, t. III, p. 314 sq.; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1883, p. 63; Roma *sotterr.*, t. I, p. 213; *Dictionn.* t III, au mot : Chrysanthe et Darie.

Trad. : Vous tous qui lisez, vénérez le sépulcre des saints. La postérité n'a pu retenir ni leur nom ni leur nombre. Sachez que le pape Damase a orné leur tombeau. Triomphant du retour de son clergé, obtenu par l'aide du Christ, le pontife rend ses hommages aux saints martyrs.

Comm. : Martyrs inconnus. La sylloge de Verdun les désigne ainsi : *in ecclesia SS. Chrysanti et Dariæ*, sur la voie Salaire neuve. Sur les tombes renfermant plusieurs martyrs, voir *Dictionn.*, t. III, au mot Chiffre.

43. *Tempore quo gladius secuit pia viscera matris,*
Sexaginta duo capti feritate tyranni
Extemplo ducibus missis tunc colla dedere.
Confessi Christum superato principe mundi
5 *Ætheriam petiere domum regnaque piorum.*

Conservé dans les sylloges *P* (deux fois) *L. H. V.*

Édit. : Gruter, p. 1171, n. 7; Rivinus, n. 27; Merenda, append., n. II (d'après *L*); De Rossi, *Inscr.*

christ., t. II, p. 84, n. 27; p. 87, n. 31 *b*; p. 101, n. 21; p. 121, n. 6; p. 136, n. 10; Ihm. *op. cit.*, p. 46, n. 43.

Trad. : Au temps où le glaive déchira les entrailles sacrées de la Mère, soixante-douze, pris par la cruauté du tyran, livrèrent aussitôt leur tête aux chefs envoyés contre eux. Ayant confessé le Christ et vaincu le prince du monde, ils sont montés vers la demeure céleste et le royaume des saints.

Comm. : Au cimetière des Saints-Chrysanthe et Darie, sur la voie Salaire neuve. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 176, 177. Ce poème offre peu de nouveauté : ligne 1 : ce vers se retrouve textuellement, n. 13, 30, 37, 43, 46; ligne 4 : se retrouve à peine modifié, n. 7, 30, 47; cf. Stornajolo, *Osservazioni letterarie e filologiche sugli epigrammi Damasiani*, dans *Studi e documenti di storia e diritto*, 1886, p. 27-29.

44. *Martyris hic Mauri tumulus pia membra retentat,*
Quem Damasus rector longo post tempore plebis
Ornavit supplex, culto meliore decorans
Insontem puerum, cui pœna nulla deiecti.*

Conservé dans les sylloges *P* (deux fois) *L. H. V.*

Édit. : Gruter, p. 1171, n. 1; Baronius, ad ann. 384; Sarazani, n. 21; Rivinus, n. 21; Merenda, n. 21; Mai, t. v, p. 392, n. 4 (d'après *L*); De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 84, n. 28; p. 87, n. 31 *c*; p. 100, n. 15; p. 121, n. 7; p. 137, n. 16; Ihm, *op. cit.*, p. 47, n. 44.

Trad. : Ce tombeau garde les membres sacrés du martyr Maurus, que Damase, pasteur du peuple, orna, suppliant, après de longues années, honorant d'un culte meilleur l'innocent enfant auquel nul supplice ne manqua.

Comm. : Maurus enterré dans la crypte de Chrysanthe et Darie sur la voie Salaire neuve. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 176, 177.

45. *[beatissi]morum martyrum cultor Damasus*
episcopus servus Dei

Conservé dans la sylloge *L* qui le rejoint à l'éloge de Saturnin, n. 46.

Édit. : Gruter, n. 1172, n. 2; Rivinus, n. 41; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 103, n. 34; Ihm, *op. cit.*, p. 48, n. 45.

Comm. : Sur les martyrs inhumés sur la voie Salaire neuve, à Saint-Saturnin, cf. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 176 sq.

46. *Incola nunc Christi, fuerat Carthaginis ante,*
Tempore quo gladius secuit pia viscera matris,
Sanguine mutavit patriam nomenque genusque;
Romanum civem sanctorum fecit origo.
5 *Mira fides rerum : docuit post exitus ingens.*
Cum lacerat pia membra, fremit Gratianus ut [hostis
Posteaquam feltis vomuit concepta venena,
Cogere non potuit Christum te, sancte, negare;
Ipse tuis precibus meruit confessus abire.
10 *Supplicis hæc Damasi vox est : venerare sepulchrum,*
< solvere vota licet castasque effundere preces,
< sancti Saturnini tumulus quia martyr hic est.
[Saturnine tibi martyr mea vota rependo.]

Conservé dans les sylloges de Saint-Pétersbourg et de Lorsch.

Édit. : Gruter, p. 1172, n. 2; Baronius, ad ann. 384; Sarazani, n. 25; Rivinus, n. 41; Merenda, n. 20; Mai, t. v, p. 403, n. 8 (d'après *L*); De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 87, n. 32; p. 103, n. 34 *a*; p. 116, n. 91 *a*; Ihm, *op. cit.*, p. 49, n. 46; cf. Germano di San Stanislao, *La casa cœlimontana dei SS. Giovanni e Paolo*, Roma, 1894, p. 475.

Comm. : S. Saturnin fut enterré sur la voie Salaire neuve. Cf. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 176, 177; *Bull di arch. crist.*, 1873, p. 6 sq.; *Martyrol. hieronym.*, III kal. decemb.; — ligne 1 : *incola nunc Domini*, n. 52; — ligne 2; voir n. 13, 30, 37, 43; — ligne 3 : *sanguine mutasti patriam*, n. 52; — ligne 5 : *mira fides rerum*, n. 2, 8; *docuit post exitus ingens*. Virgile, *Æneid.*, V, 523; Paulin de Nole, carm. XXI, 423; XXII, 90.

47. *Quia natum passumque Deum repetisse paternas*
Sedes atque iterum venturum ex æthere credit
Judicet ut vivos rediens pariterque sepultos.
Martyribus sanctis pateat quod regia cœli
5 *Respicit interior, sequitur si præmia Christi.*
Cultores Domini Felix pariterque Philippus
Hinc virtute pares contempto principe mundi
Æternam petiere domum regnaque piorum,
Sanguine quod proprio Christi meruere coronas.
10 *His Damasus supplex voluit sua reddere vota.*

Conservé dans les sylloges de Tours et de Verdun.

Édit. : Marini, dans Mai, t. v, p. 34, n. 2 (d'après le ms. de Klosterneubourg); copie de Mabillon dans le ms. Paris, Bibl. nat., *11902* (d'après la syll. de Verdun), dans E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, 1856, t. I, p. CXXXIV; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 44; *Inscript. christ.*, t. II, p. 62, n. 3, p. 138, n. 24; J. Wilpert, dans *Röm. Quartalschr.*, 1888, t. II, p. 14; J. Führer, *Ein Beitrag zur Lösung der Felicitasfrage*, p. 97; Ihm, *op. cit.*, p. 50, n. 47 : « qui in codicibus præmissi sunt versus quinque infra dedi in appendice n. 91; » L. Duchesne, *Sur une inscription damasienne*, dans *Mélanges Boissier*, 1903, p. 169-172.

Comm. : Les deux ms. de Klosterneubourg et de Göttwei qui représentent la sylloge de Tours, réunissent les dix vers; la sylloge de Verdun les groupe sous la rubrique : *Epitaphium sanctorum Feticis et Philyppi martyrum*, et il est à remarquer que, « dans le recueil de Verdun, chacun des trente-deux textes dont il est formé est précédé ainsi d'une rubrique et pas une seule de ces rubriques n'a donné lieu à contestation. » Félix et Philippe ensevelis sur la voie Salaire nouvelle, cf. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 176-177; *Bull. di arch. crist.*, 1884, 1885, p. 155; 1890, p. 111.

48. *Veridicus rector lapsos quia crimina flere*
Prædixit, miseris fuit omnibus hostis amarus.
Hinc furor, hinc odium sequitur, discordia, lites,
Seditio, cædes, solvuntur fœdera pacis.
5 *Crimen ob alterius Christum qui in pace negavit,*
Finibus expulsus patriæ est feritate tyranni.
Hæc breviter Damasus voluit comperta referre
Marcelli ut populus meritum cognoscere possit.

Conservé dans les sylloges de Tours, de Lorsch et de Verdun.

Édit. : Gruter, p. 1172, n. 3 (*inde* Baronius, ad ann. 309; Sarazani, n. 26; Rivinus, n. 31; Merenda, n. 11) d'après *L*; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. III, p. 62, n. 4, p. 103, n. 35; p. 138, n. 22; Ihm, *op. cit.*, p. 51, n. 48.

Comm. : Il s'agit du pape Marcel (308-309), enseveli au cimetière de Priscille sur la voie Salaire neuve. Cf. *Martyrol. hieron.*, XVII kal. febr.; *Liber pontif.*, t. I, p. 164; Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 176, t. II, p. 201 sq.; A. Lipsius, *Chronologie d. röm. Bischofe*, p. 248 sq. La syll. de Lorsch porte : *sci Marcelli mar*; celle de Verdun : *epitaphium Marcelli pp*; — ligne 1 : cf. n. 18, 2.

49.

EXTREMO TVMVLVS LATVI[*t sub aggere montis.*
HVNC DAMASVS MONSTRAT[*servat quod membra pio-*
[*rum*
TE PROTVM RETINET MEL[*ior sibi regia cœli,*
SANGVINE PVRPVREO SE[*queris, Hyacinthe, probatus*
5 GERMANI FRATRES ANIM[*is ingentibus ambo,*
HIC VICTOR MERVIT PAL[*mam, prior ille coronam.*

Original représenté par un fragment à l'église des *SS. Quattuor Coronati*, et par quelques poussières.

Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1894, p. 112, 119; *Röm. Quartalschr.*, 1894, p. 140; conservé intégralement dans les sylloges d'Einsiedeln et de Lorsch.

Édit. : Gruter, p. 1179, n. 9 (*inde* Baronius, ad ann. 384; Sarazani, n. 27; Rivinus, n. 32) d'après *L*; Merenda, n. 26; Perez Bayer, p. 54, pl. IV; Mai, t. V, p. 400, n. 3; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 30, n. 72 (= *Corp. inscr. lat.*, t. VI, part. I, p. XIV, n. 67), p. 104, n. 41; G. Bonavenia, *Cimitero di Basilla, Osservazioni intorno alla cripta e alle iscrizioni storiche dei SS. Proto e Giacinto*, dans *Nuovo bullettino di arch. crist.*, 1898, p. 77-93, pl. VI; Bücheler, *Anthol. epigr.*, n. 305; Ihm, *op. cit.*, p. 52, n. 49; P. Allard, *Découverte des reliques de saint Hyacinthe*, dans *Hist. des persécutions*, t. III, p. 364.

Trad. : Le tombeau était caché sous un amas de terre. Damase découvre le lieu qui garde les corps des saints. Mais, plus beau séjour, le royaume des cieux te possède, ô Protus ! Et toi, Hyacinthe tu l'y suis au prix de ton sang. Vous êtes tous deux frères par vos grandes âmes. L'un a le premier mérité la palme de la victoire, l'autre ensuite a gagné la couronne.

Comm. : Prote et Hyacinthe, martyrs, ensevelis au cimetière d'Hermès, sur la voie Pincienne. Cf. *Martyrol. hieron.*, III id. sept.; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 176, 177. La syll. d'Einsiedeln donne cette indication : *In via Pincia in sepulchro Proti martyris.*

49 *bis.*

Aspice descensum, cer]NES MIRA[*bi*]LE FACT[*um.* ☩

Sanctorum monumentav]IDES [*pat*]EFACT[*a sepu*]LCRHIS.
Martyris hic Proti tumul]VS IACET ADQVE YACHINTI.
Quem cum iam dudum te]GERET MONS TERRA CALIGO
5 *Hoc Theodorus opus const*]RVCXIT PRESBYTER INSTANS
Ut domini plebem opera]MAIORA TENERENT. ☩

Original représenté par des fragments retrouvés au cimetière de Saint-Hermès en 1894; conservé intégralement dans la sylloge de Lorsch.

Édit. : De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1894, p. 32 sq., cf. p. 107, 112, 119; Gatti, dans *Notizie degli scavi*, 1894, p. 144; M. Armellini, *Scoperte nel cimitero di S. Ermete*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1895, p. 11 sq., pl. II; Gruter, p. 1173, n. 11; Baronius, ad ann. 384; Sarazani, n. 33; Merenda, n. 27; Mai, t. V, p. 400, n. 4; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 108, n. 58; Bücheler, n. 852; Ihm, *op. cit.*, p. 97, n. 96; P. Allard, dans *Hist. des persécutions*, t. III, p. 364.

Trad. : Regarde, tu verras une descente admirablement faite. Tu peux contempler maintenant, découverts, les sépulcres des saints. Ici gît le tombeau de Prote et celui d'Hyacinthe. Lorsque, depuis longtemps déjà la montagne, la terre, les ténèbres les recouvraient, le prêtre Théodose a fait ces vastes constructions, afin de donner un abri plus vaste au peuple de Dieu.

Comm. : Sur les martyrs, cf. n. 49. Le prêtre Théodose était contemporain de Damase; le graveur Philocalus semble s'être fait suppléer pour la gravure de l'inscription par quelque apprenti; on peut imputer à ce dernier les formes : *sepulchris, Yachinti, construexit.* Noter le monogramme reproduit deux fois.

50. *a* CA *b* III *c* VIID *d* ∨ / ∨ ND D
O TIA IO OO
DO

Fragments philocaliens trouvés (*a. b. c.*) dans les ruines de la basilique Saint-Valentin, sur la voie Flaminienne.

Édit. : O. Marucchi, dans *Röm. Quartalschr.*, 1890, t. IV, p. 76, 151; Le même, *Il cimitero e la basilica di S. Valentino e guida archeologica della via Flaminia*, Romæ, 1890, p. 120 sq.; *Bull. di arch. crist.*, 1890, p. 7, 21; J. Wilpert, *La cripta dei papi e la capella di S. Cecilia*, 1910, p. 88, fig. 61.

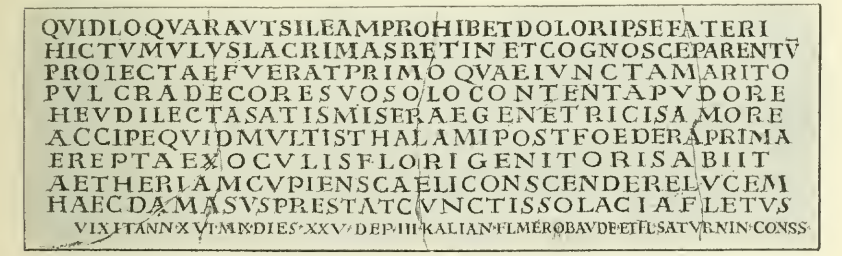
51. BEATIS[*simo* .
PRESBY[*tero.* .

Fragment trouvé sur la *via Acqua acetosa*, conservé à Saint-Valentin sur la voie Flaminienne.

Édit. : O. Marucchi, dans *Bull. di arch. crist.*, 1888-1889, p. 78; *Röm. Quartalschr.*, t. II, p. 290; t. III, p. 337; t. IV, p. 151; *Il cimit. di S. Valentino*, p. 121; Ihm, *op. cit.*, p. 54, n. 51.

Comm. : La forme de la traverse de l'A fait douter de l'origine philocalienne.

52. *Jam dudum, quod fama refert, te Græcia misit;*
Sanguine mutasti patriam : civemque fratrem
Fecit amor legis. Sancto pro nomine passus,
Incola nunc Domini, servas qui altaria Christi,
5 *Ut Damasi preeibus faveas, precor, inclyte martyr.*



3558. — Inscription damasienne de Projecta. D'après O. Marucchi, *I monumenti*, 1911, pl. XLIX.

Conservé par la sylloge de Lorsch sans aucune indication d'origine.

Édit. : Gruter, p. 1173, n. 10 (*inde* Sarazani, n. 32; Rivinus, n. 42; Merenda, n. 22); Marini, dans Mai, t. V, p. 31, n. 1; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 108, n. 57; Ihm, *op. cit.*, p. 54, n. 52.

Comm. : Terribilini (add. ad Merenda, p. 8), arguant que ce poème fait suite dans le ms. à une épitaphe du cimetière de Saint-Hermès, proposait de le localiser sur la voie Salaire ancienne; De Rossi s'autorise des épigrammes qui encadrent celle-ci pour placer le poème entre les voies Appienne et Latine;

— ligne 2 : voir n. 46 : *sanguine mutavit patriam nomenque genusque.*

53. *Quid loquar aut sileam? prohibet dolor ipse fateri.*
Hic tumulus lacrimas retinet, cognosce, parentu(m)
Proiectæ, fueral primo quæ iuncta marito,
Pulcra decore suo, solo contenta pudore.
Heu dilecta satis miseræ genetricis amore.
Accipe — quid multis? — thalami post fœdera prima
Erepta ex oculis Flori genitoris abiit
Ætheriam cupiens cæli conscendere lucem.
Hæc Damasus prestat cunctis solacia fletus.
Vixit ann. XVI, m. IX, dies XXV. dep III kal. jan. Fl. Merobaude et Fl. Saturnin. conss.

Original rapporté de la basilique Saint-Martin-des-Monts au musée de Latran (fig. 3558).

Édit. : Baronius, ad ann. 383; Sarazani, n. 13; Rivinus, n. 13; Merenda, n. 32; Perez Bayer, p. 54, pl. v; De Rossi, *Triplice omaggio*, pl vi; *Inscript. christ.*, t. i, p. 145, n. 329; Roller, *Les catac. de Rome*, t. ii, p. 86, pl. lxii, n. 8; Bücheler, *Anthol. epigr.*, n. 670; Ihm, *op. cit.*, p. 55, n. 53; O. Marucchi, *I monum. del museo Pio Lateranense*, 1911, pl. xlix.

Comm. : Cette jeune matrone Projecta n'est pas connue autrement que par son épitaphe. Son mari Florus serait celui qui restaura et embellit la tombe du martyr Liberalis. Cf. De Rossi, *Inscr. christ.*, t. ii, p. 101, n. 23, vs. 9 et 10. On a attribué à Projecta un précieux trésor dont nous avons déjà mentionné certaines pièces. Voir *Dictionn.*, t. ii, col. 2343, fig. 2172.

54. OPRA
ESI

Fragment philocalien trouvé en 1872, à Saint-Laurent *in Lucina*.

Édit. : De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 34, pl. iii, n. 3; *Bull. della commiss. archeol. di Roma*, 1873, p. 52, pl. ii, n. 2; *Röm. Quartalschr.*, 1889, p. 316; Ihm, *op. cit.*, p. 57, n. 54.

55. *Hæc Damasus tibi, Christe deus, nova tecta dicavi*
Laurenti sæptus martyris auxilio.

Conservé dans la seule sylloge de Verdun.

Édit. : De Rossi, *Inscript. christ.*, t. ii, p. 134, n. 5 (cf. adn. ad n. 6); M. Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 312; *Liber pontif.*, édit. Duchesne, t. i, p. 214 ; Ihm, *op. cit.*, p. 57, n. 55.

Comm. : *Ad ecclesiam sancti Laurentii in Damaso, quæ alio nomine appellatur in prasino, in illo throno (V).*

56. *Cunctis porta patet, quis porrigit ubera mater.*

Conservé par Giovanni Dondi, ms. *Venet. Marc. lat. XIV 223*, du xive siècle (cf. *Corp. inscr. lat.*, t. vi, part. 1, p. xxvii; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. ii, p. 329).

Édit. : De Rossi, *Inscr. christ.*, t. ii, p. 332, n. 5; Ihm, *op. cit.*, p. 57, n. 56.

57. *Hinc pater exceptor, lector, levita, sacerdos,*
Creverat hinc meritis quoniam melioribus actis,
Hinc mihi provecto Christus, cui summa potestas,
Sedis apostolicæ voluit concedere honorem.
Archivis, fateor, volui nova condere tecta,
Addere præterea dextra levaque columnas,
Quæ Damasi teneant proprium per sæcula nomen.

Conservé intégralement dans la sylloge de Lorsch, déchiré dans celle de Verdun.

Édit. : Gruter, p. 1164, n. 1 (*inde* Baronius, ad ann. 384; Sarazani, n. 18; Rivinus, n. 17; Merenda, n. 35) d'après *L*; F. Piper, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1877, t. i, p. 221; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. ii, p. 135, n. 7 ; p. 151, n. 3 ; *La biblioteca della sede apostolica*, dans *Studi e documenti di storia, e diritto*, 1884, t. v, p. 340 ; *Liber pontif.*, édit. Duchesne, t. i, p. 212, n. 7 ; *Notes sur la topographie de Rome*, p. 1 sq. ; Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre*, 1889, t. i, p. 121 ; Grisar, *Zum ältesten Cultus des Martyrers Laurentius*, dans *Zeits für Kathol. Theologie*, 1903, t. xxvii, p. 133 ; H. Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, 1906, t. i, p. 167, note 1 ; Ihm, *op. cit.*, p. 58, n. 57.

Comm. : *In ecclesia beati Laurentii martyris in qua requiescit sanctus Damasus papa (L); isti versiculi scripti sunt in introitu ecclesiæ ipsius (V).* Cf. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. i, p. 213; Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 312; *Dictionn.*, t. ii, col. 864 : — ligne 1 : *Hinc pater (L), hinc puer (V)*, cette dernière leçon a été admise comme devant être la véritable (cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 48 sq.; 1883, p. 62 sq.; 1884-1885, p. 25 sq.; *Studi e documenti*, t. v, p. 335).

58. *Hanc aram Domi*]NI S[*ervant Paulusque Johannes*
Martyrium Christi pariter pro nomine passi,
Sanguine purpureo mercantes præmia vitæ.

Original représenté par un fragment trouvé dans la maison des martyrs au Celius; conservé dans le ms. de Leyde. Voss. lat. *Q 69*; fol. 18e, du ixe, siècle.

Édit. : Germano di San Stanislao, dans *Archæologische Ehrengabe der Röm. Quartalschr.*, 1892, p. 59 sq. *La casa celimontana dei SS. martyri Giovanni e Paolo*, 1894, p. 349 sq.; Bücheler, *Anthol. epigr.*, n. 672; Ihm, *op. cit.*, p. 59, n. 58; *Dictionn.*, t. ii, col. 2825.

59. *dant an*]IMAM CASTO SEMPER]*pietatis amore*
cæl e st i]S REGNI REG AE[*terno famuloti.*
quos terri]S TENVIT FRATRES DO[*mus una fidesque*
nunc cælu]M ACCIPIET IVNGI [*que in sæcla coronis*

Fragment philocalien trouvé par Alde Manuce dans le pavement de l'église des Saints-Côme-et-Damien, au Forum.

Édit. : De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1888-1889, p. 141; 1890, p. 147; Armellini, *Chronachetta mensuale*, 1890, p. 155 sq.; Germano, dans *Röm. Quart.*, t. vi, p. 63 sq.; *La casa celimontana*, p. 352 sq.; Bücheler, *Anthol. epigramm.*, n. 308; Ihm, *op cit.*, p. 60, n. 59.

Comm. : Ce fragment et ceux classés au n. 60 *a*, *a'*, *b* furent trouvés à Saints-Côme-et-Damien et il est malaisé de dire après quelles vicissitudes ils y sont arrivés, puisque la basilique de ce nom ne fut dédiée que sous Félix III, un siècle et demi après Damase. On a lu plus haut la restitution proposée par De Rossi qui ajoute bientôt le fragment 60 *b* ainsi complété :

*com*POSVIT LAV*des Damasus (cognoscile rector ?*
ut plebS SANCTA *novos discat celebrare patronos.*

En 1899, M. O. Marucchi proposa l'attribution de l'épigramme aux saints Marc et Marcellien; en 1911, M. G. Bonavenia présentait cette reconstitution du poème jadis destiné aux deux saints du cimetière de Balbine (voir ce mot) :

*Præclar*VS GENER*e ac pietate insignis uterque*
[Hic Marcus pariter Marcellianusque quiescunt]
*Ambo an*IMAM CASTO SEMPER *cum corpore castam*
*Cælest*IS REGNI REGI AE*qua sorte sacrarunt*
*Germano*S TENVIT FRATRES DO*mus una fidesque*
*Et cælu*M ACCIPIET IVNGIT *quos ara sepultos*
*Com*POSVIT LAV*des Damasus cognoscite rector*
Ut plebS SANCTA *pie discut celebrare patronos.*

60. *a* ...VS GENER... *b* ...OSVIT LAV...
ut pleb]S SAN[*c*]TA ..
a' TFRATRESDO
PIETIVNGIT
c V *d* *p*]ASSI *e* P *h* VISEN
ART *mi*]HIPRA[*emia* *f* TV ESCI
def]END[*ere* F *i* ETA
TVR (ou B en P) *g* IST
DT/

a a', *b*, fragments trouvés à Saints-Côme-et-Damien; *c*. *d*. dans l'abside des Quatre-Couronnés, les autres à la basilique de Saint-Clément.

Édit. : De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1888-1889, p. 141 sq.; 1890, p. 147 sq. (*a. b.*); — 1872, p. 161; 1879, p. 81 (*c. d.*); Ihm, *op. cit.*, p. 60, n. 59, 59 *a*; *Bull.*, 1870, p. 148 (*e. f. g. h. j.*); Ihm, *op. cit.*, p. 62, n. 60.

61. *Corpore mente animo pariterque et nomine Felix,*
Sanctorum in numero Christi sociate triumphis
Qui ad te sollicite venientibus omnia præstas
Nec quemquam pateris tristem repedare viantem :
5 *Te duce servatus mortis quod vincula rupi*
Hostibus extinctis, fuerant qui falsa loculi,
Versibus his Damasus supplex tibi vota rependo.

Conservé dans la sylloge épigr. de Nole du ms. Paris, Nouv. acquis. *1443*, IXe siècle. Cf. De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 185, 186, 247, 352, 353.

Édit. : Fabricius, p. 773, d'après un ms. inconnu; Baronius, *Martyrol. rom.*, 14 janv.; Sarazani, n. 6; Rivinus, n. 15; Merenda, n. 15 (celui-ci donne en note les variantes d'après le ms. Vatic. *5087*); *Acta sanct.*, jan., t. I, p. 910, tous ces éditeurs omettent la 6e ligne. C'est d'après la copie du bréviaire de Nole, depuis perdu, qu'on trouve la version donnée dans *Acta sanct.*, febr., t. II, p. 22; Remondini, *Hist. eccl. Nolanæ*, t. I, p. 575 (*inde* Mai, t. V, p. 34, n. 4). — De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 190 sq.; Ihm, *op. cit.*, n. 62, n. 61.

Comm. : C'est l'acquittement d'un vœu fait par saint Damase à saint Félix de Nole; c'est à Nole que l'inscription fut placée et non pas à Rome, dans la basilique de Saint-Felix *in Pincis*. Le ms. Vatic. *5087* porte cette mention : *Versus Damasii pape ad honorem sancti Felicis pape de falsi criminis purgatione et de salute sibi restituta in basilica eiusdem Felicis musio mirifico descripti.*

62. *Grates,* [*Christe*], *tibi refero, spes vita bonorum,*
Qui mihi rite m... donasti noscere sancta
<Quem impius apostata <m> Julianus des truxit>
Ac superare malos regni cælestis amore.
5 *Fac, rogo quæso, Deus, sine me complere beata*
Et tua, quæ cupio fac gaudia cernere sancta.

Conservé par le ms. Vatic. *5696*, fol. 278.

Édit. : Mai, *Nova bibliotheca patrum*, t. I, part. 2, p. 212; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, p. 31-32; Ihm, *op. cit.*, p. 64, n. 62.

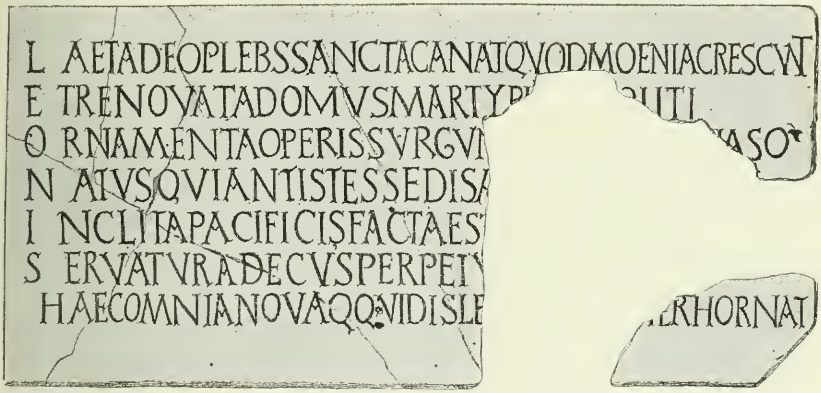
Comm. : Benoît, moine du mont Soracte, au xe siècle, écrit dans sa Chronique : *Damasus papa construxit ecclesia sancti Silvestri in monte Serapti cum omni studio, et quidquid rebus adiacentia eius abstracta fuerat, per perceptione constituit; hanc orante in basilica consecrationis beatissimi Silvestri episcopi, et gratias agebat Domino dicens ;* suivent les vers ci-dessus (*Monum. Germ. hist., Script.*, t. III, p. 697) :

63.
LAETA DEO PLEBS SANCTA CANAT QVOD MOENIA [CRESCVNT
ET RENOVATA DOMVS MARTYRI[*s Hipp*]OLITI
ORNAMENTA OPERIS SVRGVN[*t auctore Dam*]ASO
NATVS QVI ANTISTES SEDIS A[*postolicæ*].
5 INCLITA PACIFICIS FACTA EST[*hæc aula triumphis*]
SERVATVRA DECVS PERPETV[*amque fidem*]
HAEC OMNIA NOVA QQ VIDIS LE[*o presbi*]TER [HORNAT

Original représenté par les fragments trouvés dans la crypte d'Hippolyte, sur la voie Tiburtine (fig. 3559).

Édit. : De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1883, p. 60 sq., pl. I (1882, p. 176; 1883, p. 114); P. Allard, *op. cit.*, t. III, p. 339 sq.; Ihm, *op. cit.*, p. 85, n. 82.

Trad. : Que le peuple saint de Dieu chante joyeusement, car les murs s'élèvent et la maison du martyr Hippolyte est renouvelée. Les ornements apparaissent, sous le pontificat de Damase, destiné dès sa naissance à occuper le siège apostolique. Cette noble salle a été



3559. — Inscription damasienne. D'après De Rossi, *Bullettino*, 1883, pl. 1.

construite en vue de pacifiques triomphes : elle gardera l'honneur et l'éternelle foi. Tous les ornements que tu vois ont été faits par le prêtre Léon.

Comm. : L'inscription est acrostiche. Le nom de Damase, ligne 3, n'est pas absolument certain, devant l'A, il se trouve un jambage sur lequel on peut discuter. L'inscription n'est pas gravée en caractères philocaliens, c'est peut-être une copie du marbre original brisé par les Goths.

64. (Voir fig. 1227). *Hic Damasi mater* . . . . . .
. . . . . .

Original représenté par une empreinte.

Édit. : J. Wilpert, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1903, t. IX, p. 43-58, pl. II, III; O. Marucchi, dans *Nuovo bull.*, 1903, t. IX, p. 59-108; *Dictionn.*, t. II, col. 147, fig. 1227.

X. Bibliographie. — P. Allard, *Découverte de l'inscription composée par S. Damase en l'honneur de saint Hippolyte*, dans les *Lettres chrétiennes*, 1882, t. III, p. 83-87; *Histoire des persécutions*, in-8°, Paris, 1908, t. IV, p. XXIV-XXVIII. — M. Amend, *Studien zu den Gedichten des Papstes Damasus, nebst einem Anhang : Damasi carmina; Programm d. neuen Gymn. zu Würzburg*, in-8°, Würzburg, 1894. — J. J. B., *Come fu salvato dalla distruzione l'epigrafe storica damasiana esistente nella basilica di S. Agnese*, dans *Romana tellus*, 1912, t. I, p. 82-84. — F. P. Bayer, *Damasus et Laurentius Hispanis asserti et vindicati*, in-4°, Romæ, 1756 = *P. L.*, t. LXXIV, col. 529-670. — Benavides e Checa, *De S. Damaso I papa confessore hispano homilia habita in cœmet. Domitillæ ad cultores martyrum*, in-8°, Romæ, 1894. — F. Bollon, *Le cimetière des saints Marc, Marcellien et Damase*, dans *Annales de Saint-Louis-des-Français*, 1905, t. IX, p. 267-281. — G. Bonavenia, *Varii frammenti di carmi damasiani. I carme alla tomba dei quattro SS. martiri di S. Sisto II*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1910, p. 227-251; *Varii frammenti di carmi damasiani*, 1911, p. 23-37. — G. B. Bovio, *La pietà trionfante sul le distrutte grandezze del gentilesimo nella magnifica fondazione dell' insigne basilica di S. Lorenzo in Damaso di Roma con la serie istorica di tutte le sue chiese filiali, degli uffizi della Cancelleria apostolica e de' Cancellieri delle S. R. C.*, in-4°, Roma, 1729. — F. Cancellieri, *Memorie del culto di S. Lorenzo martire in Oriente e in Occidente, della sua prima basilica presso il teatro di Pompeo, della seconda eretta da S. Damaso papa in onore del santo Archilevita e della terza ivi dedicata ad entrambi dal card. Raffaele Riario, con la descrizione delle sue vicende, della sua riapertura, degli nomini illustri e dei privilegi del suo Capitolo, delle Confraternite annesse e dei suoi altari, monumenti, iscrizioni, ecc.*, Roma, 1821; *Lettera al ch. sign. avv. Feu sopra la pietra opistografa posta da S. Damaso papa circa l'an. 370 sotto la mensa dell'altar maggiore nella consecrazione della nuova basilica da lui eretta presso il Teatro di Pompeo in onore di S. Lorenzo M.*, dans *Effemeridi letter.*, septembre, 1821; *Notizie di alcune celebri promozioni e specialmente di quella del card. Lodovico Scarampo Mezzarota, delle sue gesta e del suo deposito erettogli nella chiesa dei SS. Lorenzo e Damaso*, dans *Effemeridi letterarie*, juillet 1822; *Notizie del card. Giacomo Sadoleto con due iscrizioni da lui poste a Pirrino Citrario et a Giulio Sadoleto suo fratello nella chiesa de' SS. Lorenzo e Damaso, dove entrambi furono canonici*, dans *Effemeridi letterarie*, août 1822. — J. Carini, *Epigrafia e paleografia del papa Damaso*, in-8°, Roma, 1889. — Checa (cf. Benavides), *Accedit brevis dissertatio ad eorum argumenta refellenda, qui S. Damasum Romæ natum affirmant*, in-8°, 1894, Romæ. — J. Clampini, *De S. R. E. vice cancellario ejusque munere, auctoritate et potestate, deque officialibus Cancellariæ apostolicæ, aliisque ab eodem dependentibus, necnon de peculiari auctoritate quam habet in omnes ecclesiæ S. Laurentii in Damaso deservientes ceterosve ministros aliarum ecclesiarum eidem collegialæ tanquam matrici subjectarum*, in-4°, Romæ, 1697. — A. Clerval, *Damase*, dans *Dictionn. de théol. cathol.*, t. IV, col. 28-36. — S. Colombo, *Appunti damasiani*, dans *Didaskaleion*, 1912, t. I, p. 361-372. — A. Couret, *De sancti Damasi, summi apud christianos pontificis, carminibus*, in-8°; Gratianopoli, 1869. — L. Duchesne, *Liber pontificalis*, in-4°, Paris, 1886, t. I, p. 212-215; *Sur une inscription damasienne*, dans *Mélanges Boissier*, 1903, p. 169-172; *Histoire ancienne de l'Église*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 398-416, 447-484. — Ferrato, *Cronologia constantiniana e dei papi S. Eusebio e S. Milziade, Iscrizioni di S. Damaso attribuite erroneamente ai tempi costantiniani*, in-8°, San Pier d'Arena, 1910. — G. Ficker, *Bemerkungen zu einer Inschrift des Papstes Damasus*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1901, p. 333-342. — F. de Fiqueiredo, *Resposta... sobre o berço do papa S. Damaso o primeiro do nome*, in-4°, Lisboa, 1793. — A. Fonseca, *De basilica S. Laurentii in Damaso libri tres*, in-4°, Fani, 1745. — P. L. Galetti, *Notizie e documenti relativi al capitolo e canonici di S. Lorenzo in Damaso e suoi beni*, dans *Cod. Vatic. 8045*, c. 76-98. — H. Grisar, *Analecta romana*, in-8°, Roma, 1899 ; *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, in-8°, Paris, 1906, t. I, part. 1, p. 270-278. — J. Gruter, *Inscriptiones antiquæ totius orbis Romani*, 1603. — B. Hoelscher, *De SS. Damasi papæ et Hilari episcopi Pictaviensis qui feruntur hymnis sacris*, in-8°, Monasterii, 1858. — M. Ihm, *Die Epigramme des Damasus*, dans *Rheinisches Museum f. Philol.*, 1895, IIe série, t. L, p. 191-204; 1897, t. LII, p. 211 sq.; *Damasi epigrammata, accedunt pseudodamasiana aliaque ad Damasiana illustranda idonea. recensuit et adnotavit M. Ihm*, in-16, Lipsiæ, 1895. — Ph. Jaffé, *Regesta pontif. roman.*, 2e édit., t. I, p. 37-40; t. II, p. 691, 733. — F. X. Kraus, *Roma sotterranea. Die römischen Katakomben*, 2e édit., in-8°, Freiburg, 1879. — E. Le Blant, *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856, t. I, p. CXXXIII sq. — H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 23, 26; *Dictionn. d'archéol. chrét., passim*; *Histoire des conciles*, 1907, t. I, p. 980. — A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. XII. — O. Marucchi, *Difesa del pontificato di san Damaso*, dans *Rassegna italiana*, 1883; *Un gran papa del IVo secolo ingiustamente accusato, Damaso*, dans *Rassegna nazionale*, 1887; *Il pontificato del papa Damaso e la storia della sua famiglia secondo le recenti scoperte archeologiche*, in-16, Roma, 1905; *Osservazioni storiche ed epigrafiche sulla iscrizione recentemente scoperta della madre del papa Damaso*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1903, t. IX, p. 59-108; 1905, t. XI, p. 191-230; *A proposito dei cimiteri dei santi Marco e Marcelliano e di papa Damaso*, dans *Rivista stor. crit. delle sc. theolog.*, 1910, t. VI, p. 296-300. — A. Merenda, *Sci Damasi papæ opuscula et gesta diatribis duo illustrata : I. de gestis Liberii exulis; II. an Damasus faverit aliquando Maximo Cynico*, in-fol., Romæ, 1754 = *P. L.*, t. XIII, col. 109-142. — C. Pecorari, *S. Lorenzo in Damaso*. Roma, 1900. — F. Piper, *Zur Geschichte der Kirchenväter aus epigraphischen Quellen*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1887, t. I, p. 219 sq. — G. Porii, *Fornix Laurentianæ basilicæ exstructus et ornatus a Francisco card. Barberino*, Romæ, 1640. — M. Rade, *Damasus Bischof von Rom, ein Beitrag zur Geschichte der Anfänge des römischen Primatis*, in-8°, Freiburg, 1882. — Rivinus, *S. Damasi carmina sacra cel. illustrata ab Andrea Rivino*, in-4°, Lipsiæ, 1652, p. XXIX. — Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881. — J.-B. De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1884-1885, p. 7-31; *Il museo epi-*

grafico Pio Lateranense, in-4°, Roma, 1877; *Roma sotterranea*, 3 in-fol., Roma, 1867-1877; *Inscriptiones christianæ urbis Romæ septimo sæculo antiquiores*, in-fol., Romæ, 1857-1861, t. II, 2888. — Sarazani, *S. Damasi papæ opera quæ extant cum notis*, Romæ, 1631; Parisiis, 1672, p. XXVIII sq. — J. F. v. Schulte, *Damasus und seine Schriften*, dans *Sitzungsberichte d. Akad. d. Wissensch.*, 1870, t. LXVI, p. 138-156. — Sisto Scaglia, *Ancora i cimiteri dei SS. Marco e Marcelliano e di papa Damaso*, dans *Riv. delle sc. storiche*, 1910, p. 246-247. — J. Schäfer, *Basilius des Grossen Beziehungen zum Abendlande. Ein Beitrag zum Geschichte des IV Jahrhunderts nach Christ.*, in-8°, Munster, 1909. — P. Spezi, *S. Salvatore di Galla*, dans *Bull. della Commiss. archeol. communale di Roma*, 1905, p. 62-103. — C. Stornaiolo, *Osservazioni letterarie e filologiche sugli epigrammi Damasiani*, dans *Studi e documenti di storia e diritto*, 1886, t. VII, p. 13-32. — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. VIII, p. 386-424. — A. de Waal, *Das Baptisterium des Papstes Damasus bei S. Peter*, dans *Römische Quartalschrift*, 1902, t. XVI, p. 58-61; *Die Titelkirchen S. Laurentii in Damaso und in Lucina*, dans *Römische Quartalschrift*, 1903, t. XVII, p. 75-77. — C. Weyman, *De carminibus Damasianis et pseudodamasianis observationes*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1896, t. I, p. 58-73; *Diffusion des poésies damasiennes*, dans même revue, 1898, t. III, p. 564-565; *Ein verschossenes Gedicht des Damasus ?* dans *Historisches Jahrbuch*, 1898, t. XIX, p. 89-90; *Vier Epigramme des hl. Papstes Damasus I*, in-16, München, 1905. — G. Wittpert, *La scoperta delle basiliche cimiteriali dei Santi Marco e Marcelliano e Damaso*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1903, t. XIX, p. 43-58, pl. II-III; *Katakombe der hll. Marcus-Marzellianus mit der Gruft des Damasus*, dans *Römische Quartalschrift*, 1908, t. XXII, p. 124-157. — J. Wittig, *Papst Damasus I. Quellenkritische Studien zu seiner Geschichte und Charakteristik*, in-8°, Rom, 1902, dans *Römische Quartalschrift*, Supplementheft XIV. J. Wittig, *Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I und der Ausgang der arianischen Streitigkeiten*, in-8, Breslau, 1912, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. X.

H. Leclercq.

DAMASQUINURE. — Le mot *barbaricarius* a servi à désigner deux industries différentes : un travail de broderie d'or sur étoffe et un travail d'incrustation d'or et d'argent sur métal, notamment sur des armes. La seconde de ces deux acceptions est moins ancienne que la première; tandis que les barbaricaires brodeurs sont mentionnés par Lucrèce, Ovide et dans l'édit de Dioclétien, il nous faut descendre jusqu'aux Ve et VIe siècles pour trouver les barbaricaires métallurgistes.

Les textes qui citent les brodeurs sur métal sont les suivants : 1° la *Notitia dignitatum Orientis*, X, 45-49. Nous y trouvons sous les ordres du *magister officiorum* quatre préposés aux *barbaricarii : Orientis unus, Asiæ unus, Ponticæ unus, et Illyrici unus.* — 2° la *Notitia dignitatum Occidentis*, XI, 74-77. Cette notice nous montre trois *præpositi barbaricariorum sive argentariorum*, placés sous les ordres du *comes sacrarum largitionum*. Ces *præpositi* dirigent, l'un les *barbaricarii* d'Arles, le second les *barbaricarii* de Reims, le troisième les *barbaricarii* de Trèves. — 3° La loi 1, *Cod. Just., de Excusationibus artificum*, l. X, tit. LXIV (cf. *Cod. Théod., De excusationibus artificum*, l. XIII, tit. IV, l. 2), qui accorde la *vacatio ab universis muneribus* aux architectes, aux médecins... aux *argentarii*, aux *barbaricarii*, aux *diatrerarii*, aux *ærarii*, aux *fusores*, etc. — 4° La loi 7 du *Cod. Just., De palatinis sacrarum largitionum*, l. XII, tit. XXIV, qui règle ainsi les *dignitates* pour les barbaricaires, après avoir réglé celles des *argentarii : barbaricarii centenarii num.* II, *epistolares num.* V, *formæ primæ num.* VIII, *formæ secundæ num.* I. — Un autre texte du Code Théodosien (X, XXII) cite les *barbaricarii* comme faisant partie d'ateliers impériaux établis à Antioche et à Constantinople, et chargés de l'ornementation or et argent à faire à des casques : *Barbaricarii qui cassides et bucculas argento tegebant et deaurabant.*

Une bague du musée de Lyon mais acquise à Vienne dans le Dauphiné à la vente d'une collection dont elle faisait partie depuis fort longtemps, nous offre un précieux exemple de damasquinure (fig. 3560). Cette bague

3560. — Anneau d'Avitus.

D'après *Bull. du Comité des travaux historiques. Archéologie*, 1889, p. 319.

en bronze est plaquée d'or à l'intérieur; sur le renflement aplati et en amande très allongée, qui fait office de chaton, se voit une inscription dans un triple encadrement. Les encadrements et les lettres s'enlèvent en fines incrustations d'or fermement tracées. Un détail remarquable est l'encadrement intérieur formé par une série de petits annelets microscopiques d'une ténuité extrême. L'inscription et son triple encadrement s'enlèvent en damasquine d'or sur le fond sombre du bronze patiné de taches vert foncé. La lecture en est fort douteuse quoique les caractères soient bien nettement dessinés. Il semble qu'on puisse, en la lisant dans le sens vertical, déchiffrer le nom *Agitus* ou *Avitus*. C'est à cette dernière lecture que s'arrêtent MM. A. Allmer, P. Dissard et Giraud. Comme le caractère général de la bague et son dessin épigraphique peuvent la faire remonter au VIe siècle, son origine viennoise et le nom *Avitus* font admettre comme « possible » l'appartenance au grand évêque de Vienne, ami de Clovis. Il existe de ce saint évêque une lettre à son collègue Apollinaire de Valence avec la description de l'anneau sigillaire qu'il a chargé de faire exécuter (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2184); il est remarquable qu'il veut un anneau de fer très mince, avec chaton allongé et pointu à ses extrémités portant son monogramme entouré de son nom. Les symboles qu'il réclame ne se trouvent pas sur l'anneau damasquiné, mais celui-ci offre certaines particularités qui permettraient de le supposer antérieur à l'anneau épicopat d'Avitus.

L'ensemble du travail a ceci de particulier qu'il montre simultanément les deux procédés d'incrustation et de damasquinure, et on peut se rendre compte, après un minutieux examen, aidé d'une bonne loupe, que l'or des deux filets extérieurs et des lettres est incrusté dans un trait creusé à l'avance, et que pour ces dernières ainsi que pour les petits anneaux de l'encadrement intérieur, il est retenu aussi par des stries irrégulières faites à la lime ainsi que procèdent les damasquineurs orientaux et les artistes *all'agemina*. Toutefois le travail diffère du procédé de ces derniers en ce que l'artiste ne paraît pas s'être servi d'un fil d'or tréfilé, mais d'un métal délicat découpé sur une feuille d'or, ce que semblent indiquer les inégalités très apparentes de l'épaisseur du trait [1].

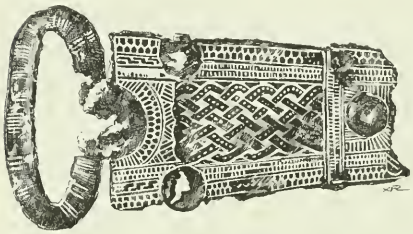
Les barbares ont fait un fréquent usage, pour la décoration de leurs agrafes de fer, de la damasquinure et du placage, deux procédés très distincts. Ce sont

[1] Giraud, *Note sur une bague du musée de Lyon*, dans *Bull. du Comité des trav. hist. Archéologie*, 1889, p. 319-321.

principalement les Francs et les Burgondes, tandis que chez les Wisigoths, de semblables pièces sont si rares qu'il est permis de supposer que celles qu'on signale faisaient partie du vêtement d'un Franc [1]. Damasquinure et placage ont été employés, soit séparément, soit simultanément sur les mêmes plaques [2].

La damasquinure employée par les barbares était un luxe grossier que l'habileté de la technique et la recherche des difficultés à vaincre éleva à la hauteur d'un art. La damasquinure se faisait en creusant au champlevé de minces sillons dans l'acier et le fer. Sur le dessin ainsi obtenu on étendait une feuille d'or ou d'argent qu'on martelait jusqu'à ce qu'elle entre dans les sillons dont on rabattait les bords afin d'emprisonner le métal précieux. Le procédé, appelé : *tauchie*, différait du précédent en ce que les sillons étaient plus profondément creusés, à l'aide de l'échoppe et en queue d'aronde, en sorte qu'un fil d'or qu'on y introduisait au battu et en forçant se trouvait serti sans risquer de sortir de sa gaine.

« La damasquinure, ou incrustation d'argent sur le fer, écrit l'abbé Cochet, paraît avoir été l'art de prédi-



3561. — Agrafe damasquinée de Bel-Air (Suisse) au musée de Lausanne. D'après Barrière-Flavy, *Les arts industriels des peuples barbares*, t. I, p. 181.

lection des Francs. Peu répandue chez nous à l'époque gallo-romaine... entièrement inconnue dans les tombes chrétiennes de la période normande, cette décoration, au contraire, est prodiguée pendant la période franque, surtout celle des rois mérovingiens. A ce moment de notre histoire, les pièces damasquinées sortent de terre, et véritablement on les rencontre à chaque pas sur notre territoire [3]. » Parmi les Francs, c'est plus spécialement la tribu des Saliens qui pratiquait la damasquinure [4]. Ces peuples, qui vraisemblablement avaient, sur le sol de la Belgique, peu d'or à leur disposition, employèrent avec l'argent des fils de laiton pris à tort pour de l'or [5] (fig. 3561).

Cette décoration est répandue à profusion dans les mobiliers funéraires des stations barbares des bords du Rhin [6], tandis que chez les Burgondes c'est la méthode du placage qui domine. Enfin, placage et damasquinure se rencontrent à la fois sur des plaques recueillies dans les régions rhénanes, peut-être plus particulièrement chez les Ripuaires.

Les plaques de fer damasquinées ou plaquées sont ordinairement pourvues de boutons de fer décorés comme la plaque. Ces bossettes sont moins grosses et moins nombreuses que celles qui ornent les plaques en bronze, elles sont généralement au nombre de trois ou de quatre et leur attribution consiste à fixer le cuir du ceinturon à la plaque au moyen d'un tenon postérieur qui traverse le métal. C'est précisément le contraire de ce qui a lieu pour les plaques de bronze. Cette particularité est absolument caractéristique de la plaque damasquinée des Francs [7]. Le rôle de ce clou est tellement exclusif, que même lorsqu'on rencontre des plaques de fer pourvues de boutons de bronze, ceux-ci servent toujours à maintenir l'agrafe au cuir de la ceinture (voir aux musées de Semur-en-Auxois, de Dijon, de Châtillon-sur-Seine, de Lons-le-Saulnier, de Besançon, de Tournus, de Langres... de Lausanne, de Bâle, de Berne, de Zurich... de Strasbourg, de Metz, de Trèves... de Charleroi, de Namur, d'Avesnes, de Rouen).

On a recueilli dans des nécropoles de la région franque et en Suisse des quantités de plaques de fer ne présentant aucune trace d'ornementation, soit par le placage, soit par la damasquinure. Il est a supposer que l'oxydation a complètement fait disparaître la décoration de ces pièces, mais qu'il est probable qu'elles furent, comme tant d'autres, pourvues de semblables ornements [8].

H. Leclercq.

DAMNÉS. Il n'est guère de portail du moyen âge qui n'offre la représentation des damnés, beaucoup de chapiteaux représentent aussi ces malheureux tantôt enchaînés et défilant sous la conduite d'un diablotin, tantôt bousculés, rôtis, tourmentés de toutes façons. Ces figures sont toujours demeurées étrangères à l'art chrétien primitif; ni fresques ni sarcophages ne se livrent à cette facile plaisanterie à l'égard des chrétiens qui, pour avoir mérité leur châtiment, ne devraient cependant pas être tournés en dérision. Les barbares, eux aussi, avaient ignoré cette délicatesse élémentaire qui consiste à ne pas ajouter l'ironie à la douleur. Quelques plaques ajourées du genre de celles que les femmes fixaient à leur ceinture dès le milieu du VIe siècle pour y suspendre la trousse d'objets manuels : clefs, couteaux, perçoirs, ciseaux, briquets, ont été rencontrées dans des fouilles exécutées dans le département de la Somme. Le sujet représenté sera employé très communément au XIe et au XIIe siècle, c'est celui du damné tourmenté par des monstres. Les trois spécimens recueillis et étudiés dès 1892, par M. J. Pilloy, offraient « cette scène figurée avec des variantes, conséquence d'une maladroite imitation d'un type primitif, qui indiquerait, pour les plus barbares, un âge relativement bien postérieur à celui qui a vu fleurir ce type dans toute sa pureté [9]. »

La première plaque a été recueillie aux environs de Combles (arrondissement de Péronne) dans la sépulture d'une femme dont la ceinture était fermée au moyen d'une plaque-boucle munie de sa contre-plaque et appendice carré, le tout en bronze étamé, et décoré de ces gros clous qui coupent à intervalles réguliers la bordure gravée simulant les galons ou orfrois qui ornaient alors les riches vêtements des personnages opulents. Sur la poitrine, une croix à branches égales du type devenu fréquent sous les carolingiens. Vers le bas de la poitrine, et à gauche, se trouvaient les plaques ajourées en question. Sur la grande plaque, deux animaux fantastiques dont le corps épais et long repose sur deux petits pieds et se termine à la partie supérieure par des têtes de dragons ou d'oiseaux de proie, dévorent la tête d'un homme qui cherche vainement à les

[1] C. Barrière-Flavy, *Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule du Ve au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1901, t. I, p. 180, *Album*, pl. XLV, fig. 2. — [2] *Ibid.*, pl. XLIV, fig. 2, 3; pl. XLV, fig. 1-5; pl. A², fig. 4; pl. A³, fig. 1. — [3] Cochet, *Sépultures gauloises, romaines, franques et normandes*, 1857, p. 139. — [4] D. van Bastelaer, *Le cimetière belgo-romano-franc de Strée*, Mons, 1877; *Le cimetière franc de Fontaine-Valmont*, Bruxelles, 1895. — [5] C. Barrière-Flavy, *op. cit.*, t. I, p. 181. — [6] Lindenschmidt, *Handbuch der deutschen Alterthumskunde*, p. 451. — [7] D. van Bastelaer, *Le cimetière franc de Fontaine-Valmont*, 1895, p. 127. — [8] C. Barrière-Flavy, *op. cit.*, t. I, p. 183. — [9] J. Pilloy, *Les plaques ajourées carolingiennes au type du dragon tourmentant le damné*, dans *Bull. du Comité des trav. hist. Archéol.*, 1892, p. 369.

repousser. Cet homme est vêtu d'une courte tunique et a les deux jambes légèrement écartées, munies de braies ornées de plusieurs séries de bandes transversales. Bien que le dessin soit rudimentaire et barbare, la scène présente un certain cachet de vérité et les attitudes sont assez réussies. Le corps des animaux est couvert de traits de gravure simulant des plumes ou des écailles (fig. 3562).

L'appendice n'est pas moins intéressant que la plaque. Il est rectangulaire et sa largeur est sensiblement égale à celle de la grande plaque. Ce qui le distingue, c'est que dans le champ, circonscrit par une bordure munie d'un filet ondulé, on voit trois personnages vêtus, eux aussi, d'une courte tunique et munis de braies; celui qui occupe le centre donne la main à ses deux acolytes, qui dansent en relevant la jambe et le pied à la hauteur du genou.

La deuxième plaque, trouvée à Moislain, est beaucoup plus grossière, cependant elle laisse reconnaître encore les deux tourmenteurs et le condamné, mais c'est la comparaison avec la plaque précédente qui permet seule d'identifier le sujet. L'appendice présente trois ouvertures à plein cintre dont les retombées sont ornées de zigzags. Trois fort larges ferrets ou aiguillettes recevaient l'extrémité des courroies que l'on fixait dans les jours de la plaque et dans ceux de l'appendice (fig. 3563).

Avec la troisième plaque, la barbarie est à son comble. Le personnage s'est réduit à un soliveau dont un élargissement rectangulaire au sommet figure la tête; quant aux animaux, ils défient toute description (fig. 3564).

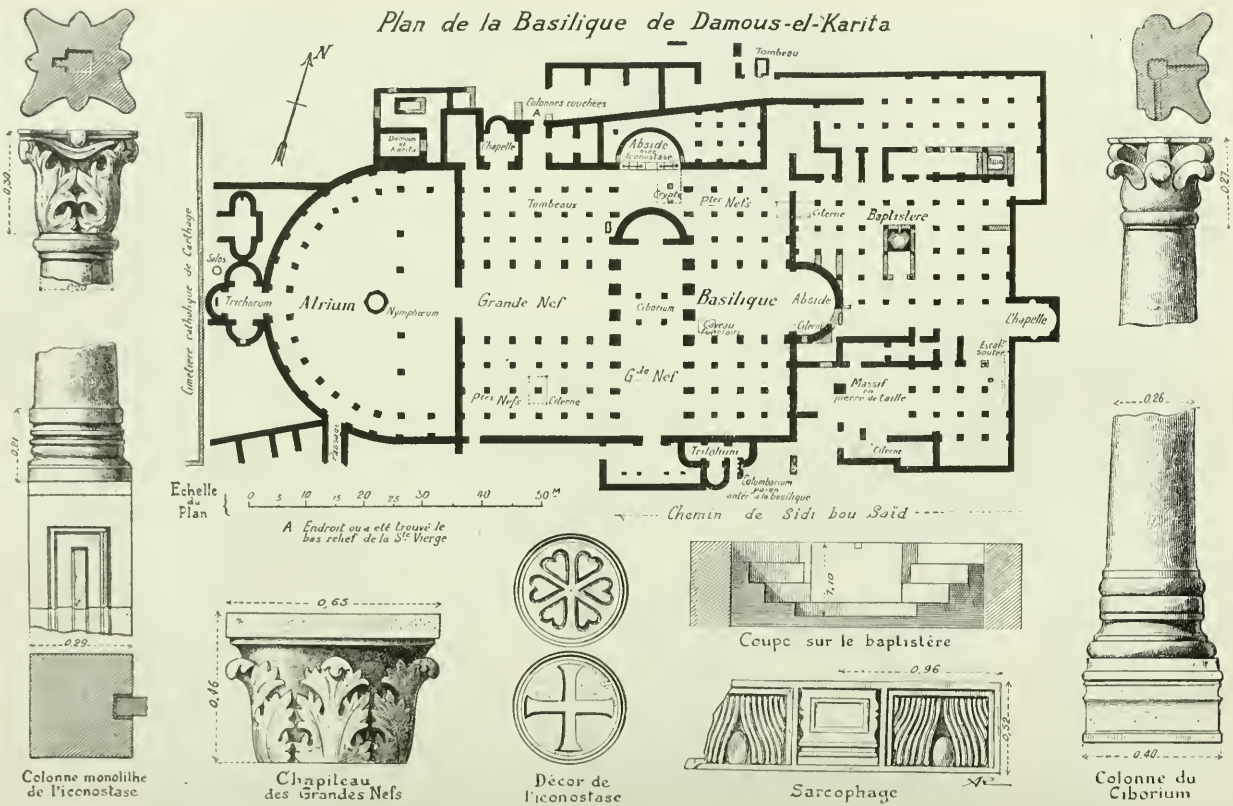
M. J. Pilloy a rapproché ce type de celui qui reparaît sur les chapiteaux historiés des édifices religieux des XIe et XIIe siècles, principalement dans le Laonnais et le Soissonnais. Un exemple suffira ici, c'est celui que nous offre un chapiteau de l'intéressante église du XIIe siècle de Marizy-Saint-Mard, canton de Neuilly-Saint-Front (Aisne) (fig. 3565). Le dessin s'est rectifié, mais le type essentiel n'a pas varié et c'est avec toute raison que M. Pilloy écarte l'hypothèse que les plaques présenteraient une dégénérescence du type de Daniel entre les lions. Il est vrai, et nous le verrons bientôt (voir DANIEL), que le type de Daniel a abouti, principalement en Suisse et en Bourgogne, sur les plaques de ceinturons barbares, à d'inénarrables maladresses et à l'incohérence absolue. Mais il faut remarquer que dans toutes les représentations de Daniel, même dans les plus indéchiffrables, les animaux font effort pour s'écarter du prophète, quand ils ne lui lèchent pas les pieds, comme le montrent la boucle de Mâcon [1] et celle de Jouy-le-Comte [2]. Sur nos plaques, l'attitude des dragons est nettement agressive. L'époque de leur fabrication paraît devoir se placer entre les VIIIe et IXe siècles.

H. LECLERCQ.

3562. — 1° Plaque ajourée trouvée à Combles. — 3563. Plaque trouvée à Moislain. — 3564. Plaque trouvée à ..... ? . — 3565. Chapiteau de Marizy Saint-Mard. — D'après le *Bull. du Comité des travaux historiques. Archéologie*, 1892, fig. 1, 476, p. 369 sq.

DAMOUS-EL-KARITA. Nous avons étudié déjà la basilique de Damous-el- Karita, à Carthage (voir *Dictionn.*, t. II, col. 2252-2261, fig. 2129-2131, 2142-2146, 2156, 2164), depuis lors de nouvelles fouilles ont été entreprises dont les résultats méritent d'être notés ici. Les dépendances de la basilique ont été dégagées, une nouvelle chapelle terminée par une abside et ornée de niches entièrement déblayée, une rotonde et

[1] A. de Caumont, *Abécédaire ou rudiment d'archéologie Architecture religieuse*), p. 51. — [2] A. Bertrand, *Les bijoux de Jouy-le-Comte (Seine-et-Oise) et les cimetières mérovingiens de la Gaule*, in-8°, Paris, 1879.



3566. — Plan et détails de la basilique de Damous-el-Karita.

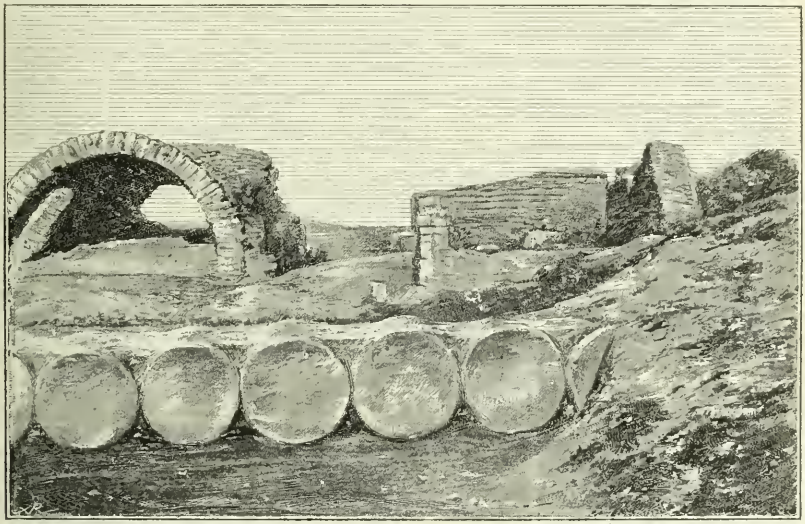
divers fragments dont quelques-uns sont intéressants.

L'ensemble des constructions de Damous-el-Karita, découvertes jusqu'à ce jour, s'étend sur une longueur de plus de 200 mètres, écrit le P. Delattre [1]. Les nouveaux travaux ont permis l'exploration d'un édifice long de 40 mètres et large de 20 mètres, situé le long du chemin dans le prolongement du mur latéral de la grande basilique. De forme rectangulaire, cet édifice était divisé en trois nefs ou galeries, par une double série de colonnes ou piliers dont les bases en pierre de taille sont très bien conservées. On dirait une autre basilique venant s'ajouter à la basilique principale et à celle du baptistère.

Dans le mur longitudinal opposé au chemin, s'ouvraient des chapelles dont les restes atteignent encore plusieurs mètres de hauteur. Aux deux extrémités de ce mur on a déblayé deux de ces chapelles. La première, contiguë à celle qui occupe l'angle ouest de la basilique du baptistère, mesure 5m40 de longueur et 4m30 de largeur; l'absidiole a 2m95 de diamètre, la chapelle est pavée de mosaïque et a renfermé des tombeaux. La deuxième mesure 7m45 de longueur sur 4m50 de largeur, son absidiole présente des niches demi-cylindriques ayant pu être destinées à recevoir des statues. Entre ces deux chapelles, il y a plusieurs *cellæ* ou salles construites au-dessus de plusieurs égouts. Une d'elles était occupée par une citerne qui a été défoncée pour être transformée en puits. La destination de ces petites salles n'est pas connue avec certitude. Peut-être, vu leur proximité du baptistère, avaient-elles un rôle dans les cérémonies baptismales, ce qui n'empêcherait pas d'ailleurs qu'on y eût renfermé une partie du mobilier liturgique, les livres, etc. (la fig. 3566, ne fait pas double emploi avec la fig. 2129).

Un caveau funéraire chrétien fut trouvé à l'angle extérieur ouest de la basilique. C'est un hypogée rectangulaire, voûté, mesurant 3m33 de longueur sur 2m57 de largeur et 3m18 de hauteur. La voûte est percée d'une baie grâce à laquelle on peut, par le moyen d'un escalier, pénétrer dans la *cella*. Le premier objet qu'on a alors devant soi c'est une niche de 0m66 de haut sur 0m53 de large. A partir de cette niche les degrés de l'escalier changent de direction et les trois derniers forment un angle droit avec les treize précédents; ils conduisent vers le fond de la *cella* pavée d'une mosaïque simple en cubes de marbre blanc. Ce qui caractérise cette chambre funéraire, ce sont les *arcosolia*. Il y en a un sous l'escalier, un dans chaque paroi latérale et deux placés l'un au-dessus de l'autre vis-à-vis de l'escalier qui est appliqué au mur. Ces cinq *arcosolia* ont abrité des sépultures. Chaque tombe était constituée par une dalle longitudinale encastrée en avant de l'*arcosolium*. Une autre dalle horizontale servait de couvercle. Ces dalles ont disparu, mais la place de leur encastrement se voit encore. Une rainure horizontale au fond de l'*arcosolium* indique l'épaisseur des couvercles et la place où ces dalles pénétraient dans l'enduit. Sous l'*arcosolium* que surmonte l'escalier, il y avait deux tombes superposées. L'inférieure renfermait deux corps. Il en était de même sous l'*arcosolium* qui lui fait face. Outre les corps inhumés sous les *arcosolia*, deux autres cadavres reçurent la sépulture dans le sol même de la chambre; les fosses, de forme irrégulière, ont été creusées à travers la mosaïque.

Un autre caveau funéraire est formé d'un couloir sur un des côtés duquel s'ouvraient deux rangées de



3567. — Base de murailles entièrement construite avec des tambours de colonnes, dans la basilique de Damous-el-Karita. D'après une photographie.

[1] Delattre, *Les dépendances de la basilique de Damous-el-Karita à Carthage*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1911, p. 566-583; *Fouilles de Damous-el-Karita*, dans même recueil, 1912, p. 460-476.

niches, voûtées en berceau et revêtues intérieurement d'une couche de plâtre très blanc. Au fond d'une de ces niches on a relevé un chrisme dans une couronne, tracé à la pointe. Avant de combler ce caveau on tenta une dernière fouille et on rencontra plusieurs tombes, des mosaïques, des fragments de sculptures et d'inscriptions. Mais la découverte la plus intéressante fut celle, au milieu du champ, d'un caveau funéraire, situé à 25 mètres de la grande salle, dans le prolongement de la ligne de piliers opposée au chemin.

Caveau. — Il se compose d'une chambre voûtée en plein cintre, longue de 4m30, large de 1m95. On eût pu la prendre pour une citerne. Mais, en la déblayant, on découvrit un escalier d'accès dans l'angle *est* du monument. Cette chambre fut partagée d'abord en sept auges par des cloisons en maçonnerie. Les deux compartiments du fond étaient surmontés d'une autre sépulture. Ces deux tombes ont été détruites; toutefois, leurs dalles de fermeture qui étaient encastrées dans les parois du caveau, ont laissé l'indication de leur place par des rainures très nettes traversant l'enduit, comme on le voit sur la figure 3568.

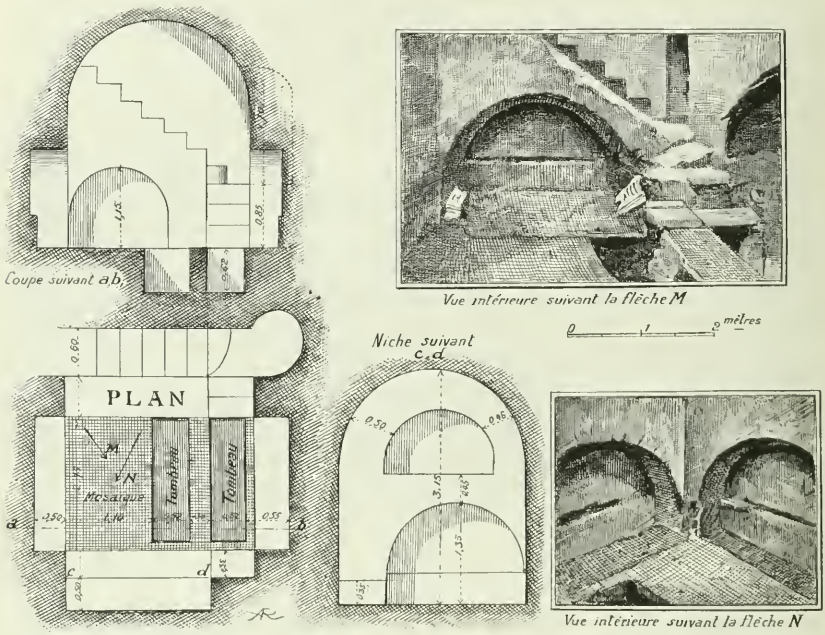
Rotonde. — Une tranchée creusée à l'opposé du chemin dans le talus servant de limite aux deux terrains permit d'atteindre une construction importante, énorme calotte qui fit d'abord penser à une vaste citerne. On entreprit de la contourner, mais en dénudant cette coupole, on constata qu'elle était décalottée, et c'est par un orifice de huit mètres de diamètre qu'on se mit à la déblayer.

Arrivés à la naissance de la voûte, nous pouvions constater que nous étions dans un édifice circulaire de 9m15 de diamètre. Bientôt apparut le sommet d'une colonne encore en place, entre deux niches peu profondes. Il était dès lors facile de deviner que niches et colonnes devaient se répéter tout autour du monument. En continuant le déblaiement, on se trouva devant un chaos de tronçons de colonnes tombées et brisées. Les fouilles fournissaient en même temps des fragments d'architecture tels que têtes, cornes et pieds de bélier; corps, têtes et ailes de chouette, feuilles épineuses de chapiteaux, de consoles, etc. Un débris d'inscription donnait :

SITA ANNVE

On découvrit dans cette salle deux baies d'accès, situées vis-à-vis l'une de l'autre, et, entre ces deux entrées, trois soupiraux destinés à laisser pénétrer un peu de lumière dans la construction souterraine. Enfin, à 9 mètres de profondeur, on parvint au pavement de la salle, mosaïque de bonne époque, malheureusement assez mal conservée. Au centre, une portion de cette mosaïque, circulaire, de deux mètres de diamètre, est entourée de dalles larges de 0m60. Cette zone devait porter un chancel ou un *ciborium*.

Dans l'angle *sud* comme dans l'angle *est* on retrouva une portion de mur circulaire à très grand rayon. Chacun de ces murs est percé d'une baie donnant accès dans une petite salle, puis dans un corridor qui aboutit

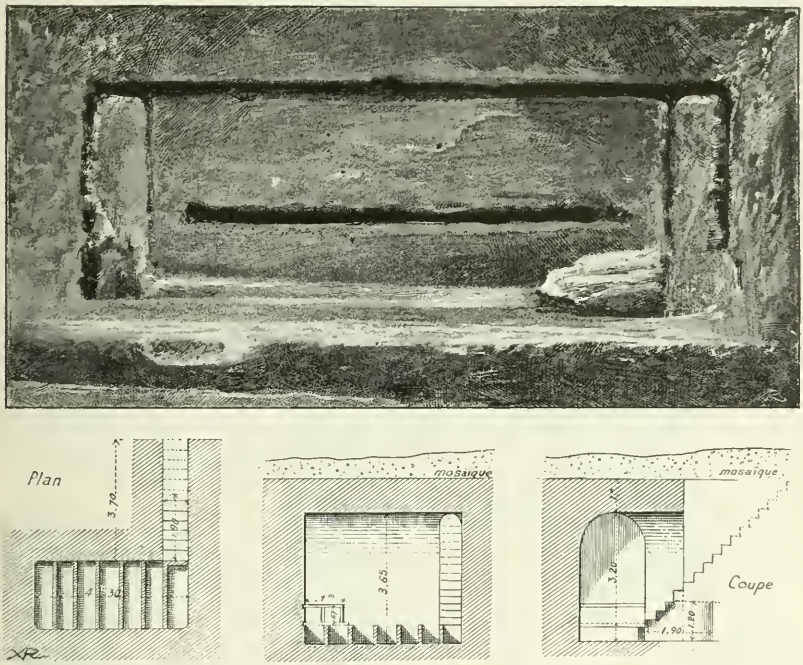


3568. — Chambre funéraire chrétienne, à Damous-el-Karita.
D'après les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1911, p. 577.

à la rotonde. Les deux corridors sont symétriques. Voici la description de celui de gauche, qui est le mieux conservé.

De la salle située derrière le mur en section de cercle, on descend dans un corridor long de 10m40. Il s'enfonce dans le sol par quatre paliers en mosaïque séparés chacun par une différence de niveau de trois marches.

Sous une des dalles qui portaient le chancel ou le ciborium, on a trouvé une curieuse lampe chrétienne en terre grisâtre à l'emblème du Poisson. Sur les bords de cette lampe, une inscription en relief se présentant à l'envers et passablement énigmatique. On lit d'un côté : † AX·BVCTΔ·, de l'autre côté ·R·ЄSL·, suivi de quatre caractères qui semblent appartenir à l'écriture néo-



3569. — Caveau funéraire à Damous-el-Karita. D'après *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1912, p. 465, 467.

Après le quatrième groupe de trois marches, le corridor tourne à angle droit pour aboutir, par un escalier de neuf marches, à l'entrée de la rotonde. Le palier d'angle de ce couloir souterrain était orné de colonnettes dont les bases ont été retrouvées en place. L'intérieur du monument présente une salle sur plan exactement circulaire, entourée jadis de seize colonnes de granit, hautes de 3m45, distantes l'une de l'autre de 1m60 d'axe en axe. Entre les colonnes se trouvent de hautes niches descendant jusqu'à la mosaïque. Une seule des colonnes était demeurée intacte et debout, les neuf autres ont été reconstituées et redressées à leur place. Ces dix colonnes se profilent contre un mur en appareil régulier formé de petites pierres de taille aujourd'hui rongées par le temps.

La mosaïque n'offre aucun symbole permettant d'assigner à cette rotonde sa véritable destination.

Sur la zone de dalles qui entoure la partie centrale de la mosaïque, se dressaient sans doute des colonnes de moyen module dont nous possédons des fragments; ces colonnes étaient en marbre numidique.

punique (fig. 3572). Cette lampe ne paraît remonter qu'au VIe siècle.

Des deux escaliers symétriques communiquant avec la rotonde, le premier découvert, c'est-à-dire celui qui se présente à gauche, semble avoir été le corridor d'accès, tandis que l'autre paraît avoir été destiné à la sortie. En effet, le second couloir à son extrémité supérieure, près du mur courbe où il aboutit, est pavé d'une mosaïque dont l'ornementation symbolique, composée d'un grand calice portant une large fleur rouge et entouré de divers oiseaux, se présente dans son vrai sens pour celui qui montait de la rotonde.

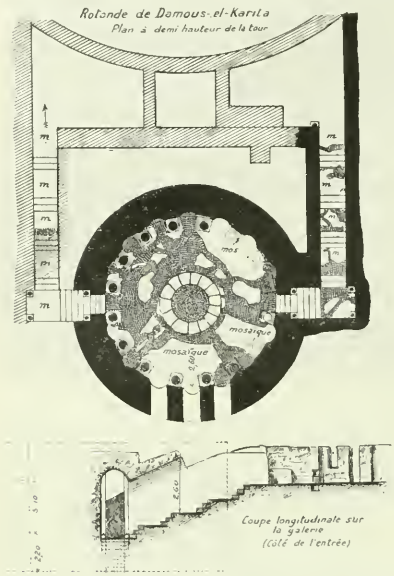
Ce curieux monument semble avoir été d'abord un baptistère, converti plus tard en chapelle avec une autre destination.

Mobilier funéraire. — La récolte n'est ni très variée ni très importante, encore que partout dans les fouilles on rencontre des tombes, des fragments de sarcophages, des bas-reliefs brisés, des mosaïques funéraires et, parmi les sépultures, deux sarcophages entiers, l'un d'enfant orné de strigiles, l'autre sans

décor renfermant le squelette d'un adulte noyé dans du plâtre. Une tombe avait pour couvercle un magnifique soffite, grande dalle longue de plus de 2m50 décorée de trois rangs de rosaces en relief dans des compartiments carrés. A noter aussi un cercueil de plomb.

Dans une des petites salles que nous avons désignées sous le nom de *cellæ* on a découvert deux sarcophages de marbre dont voici la description :

Sarcophage de marbre, long de 2m11, large de 0m63, à face ornée de deux rangées de strigiles. Il était encore



3570. — Rotonde de Damous-el-Karita. Plan à demi-hauteur de la tour. D'après *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1912, p. 473.

muni de son couvercle avec scellements de plomb aux deux extrémités. Ce couvercle est entièrement sculpté en forme de toit, mais c'est un couvercle de fortune. Sur un de ses grands côtés, il a été entaillé pour s'adapter à la largeur de la cuve. Tel quel, il paraît bien conservé. Mais lorsqu'il s'agit de le lever, on constate que le marbre s'effrite il part en lambeaux, surtout dans les parties moins épaisses. Dans la cuve, un squelette aux ossements fortement brunis. Le cadavre semble avoir été couché sur le flanc droit, les jambes assez fortement pliées. Le crâne est complètement aplati. Un désordre inexplicable se montre dans la position des vertèbres et des côtes. Le *sacrum* apparaît à la hauteur du cou. Ce qui reste du bassin laisse supposer que c'est le squelette d'une femme. La tête était du côté de la ville, les pieds du côté de la grande basilique.

Sarcophage de marbre, long de 2m25, large de 0m61, haut de 0m52, à face ornée de strigiles. La cuve, arrondie à ses extrémités, mesure intérieurement 1m85 de longueur, 0m47 de largeur et 0m42 de profondeur. Squelette qui paraît être celui d'une jeune fille d'une vingtaine d'années, ayant 1m45 de taille et de complexion délicate. Près de la main droite étendue le long du corps, on voit dans une matière brune ressemblant à de la terre d'ombre, une grande quantité de fil d'or. Il devait y avoir là un document, peut-être un parchemin renfermé dans un sachet de drap d'or.

Le P. Delattre fait remarquer que ces sarcophages de femmes ou de jeunes filles se trouvent dans la partie des dépendances de la basilique où ont été trouvées des épitaphes de nonnes.

ÉPIGRAPHIE. — La plus importante de celles-ci se lit sur une grande dalle reconstituée à l'aide de vingt fragments trouvés les uns près des autres près de la basilique du baptistère, à l'entrée de l'édifice à double rangée de colonnes que nous avons décrit en premier lieu (col. 205). La pierre épaisse de 0m04 a 0m60 de hauteur et ne mesure pas moins de 2m18 de longueur [1] :

EVTITIA HIC FELIX FIDELI MORTE QVIESCET
ECLESIE QVAE SEDES TAM SACRO NOMINE SIGNANS
APPARET HINC CVNCTIS QVOD SE DEO DEDE-
[RIT

Eutitia hic felix fideli morte quiescet,
Eclesiæ quæ sedes tam sacro nomine signans,
Apparet hinc cunctis quod se Deo dederit[ipsa]

Une religieuse, veuve ou vierge, et probablement la supérieure ou présidente d'un groupe. Hauteur des lettres, 0m07.

Inscription sur marbre blanc, entourée d'un encadrement rectangulaire de 0m87 sur 0m49, lettres noir verdâtre de 0m08 [2].

E *in p*
ACE VIXIT XDP
V KAL SETTEMBER CO
BVL BIRGO SACRATA
in pa CE

Sur le bandeau inférieur de la face d'un sarcophage sculpté, en marbre blanc, plusieurs lettres gravées au-dessus d'une croix pattée dont on reconnaît le pied, nous donnent encore le titre de religieuse [3] :

*vi*RGO SACR*a*

fragment qui s'ajuste exactement avec celui trouvé il y a vingt-cinq ans à Damous-el-Karita, sur le bandeau inférieur de la face d'un sarcophage à bas-relief [4] :

CALCEDONIA VI. . . . . .

les deux fragments réunis ont une longueur de 0m55, hauteur des lettres 0m035, peintes en rouge :

CALCEDONIA VIRGO SACR[*a*

Divers fragments ont présenté les formules suivantes qui se rapportent également à une communauté de nonnes [5] :

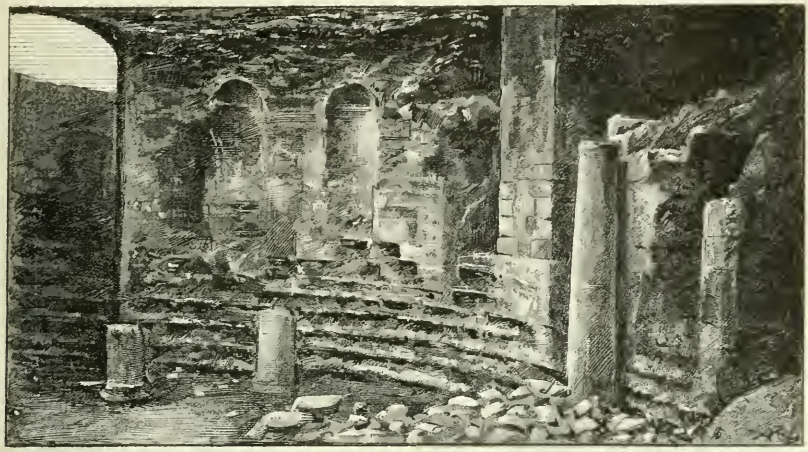
a ONIA VIR*go sacra*
b VIA VIR*go sacra*
c *virg*O SACRA
d *virgo* SACR*a*
e *virgo* SACR IN *pace*

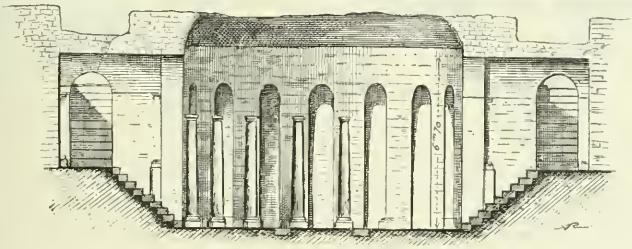
Ces épitaphes de nonnes ajoutées à celles déjà rencontrées au même lieu ne permettent plus de

[1] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1911, p. 568. — [2] *Ibid.*, p. 569. — [3] *Ibid.*, p. 569. — [4] Delattre, dans *Recueil de Constantine*, 1888-1889, p. 297, *n.* 195; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VIII, n. 13533. — [5] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1911, p. 571.

mettre en doute l'existence d'un monastère à proximité et dépendant de la basilique. Il n'est pas impossible qu'une partie des bâtiments récemment fouillés en ait fait partie.[1]

car la grande dalle dans la partie inférieure a été entaillée de plusieurs centimètres sur toute sa longueur. La coupure correspond au bas des lettres de la dernière ligne de l'épitaphe.





3571. — Vue de la rotonde de Damous-el-Karita — et coupe verticale sur l'axe des entrées.
D'après *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1912, p. 471 et 474.

Quelques autres inscriptions rencontrées au cours des fouilles sont de simples fragments d'une brièveté déconcertante; sur l'une : ΑΓΡΙΤΙΙΝ[ος [1]; sur une autre : ΕΥΔΟΖΙC gravée sur le socle d'un bas-relief de marbre. Celle-ci, qui est entière et certainement très ancienne, est gravée sur une grande dalle de pierre grise, longue de 2m13 sur 0m46 [2] :

ANNIANOC
ANNIANOY
ΥΕΙΟCΕΝΕΙΡΗΗΝ

hauteur des lettres 0m08. Aux deux côtés de l'inscription, sur le sommet d'un triangle, se dresse une palme droite. A la fin de la première ligne se voit une colombe. A droite, entre l'extrémité des lignes et la palme, on voit gravés plusieurs signes qui appartiennent peut-être à une langue orientale. Ce n'est cependant pas du punique. Cette inscription aux caractères étranges est parallèle à la palme. Elle n'est peut-être pas entière,

Enfin un alphabet gravé sur une tablette de 0m15 sur 0m29 [3] :

ABCDEFGHIKLM
NOPQRSTVXG
OQORS

Une des plus intéressantes parmi les inscriptions de Damous-el-Karita est celle-ci [4] :

FLAVIVS
VALENS SENIOR
SODALICI MEMO
RIA HAC FECIT
SIC SEMPER

Dans le caveau funéraire que nous avons décrit le deuxième, on découvrit une dalle de calcaire gris,

[1] *Comptes rendus de l'Acad. des inscrip.*, 1911, p. 571 — [2] *Ibid.*, p. 572. — [3] *Ibid.*, p. 574. — [4] *Ibid.*, 1912, p. 464

haute de 0m32, longue de 0m95, portant l'inscription suivante (les lettres ont 0m055) [1] :

MICCE FIDELIS IN PACE DP SII IDVS IVNIA

et sur un fragment de calcaire gris : 0m33 de haut, 0m27 de larg., 0m035 épaiss. : AVRELIA

Objets divers. — Un cadran solaire (voir *Dictionn.*, t. III, col. 1514, fig. 2862).

Une main de marbre blanc, bénissant de la manière latine [2].

Deux lampes chrétiennes. 1° Lampe à deux becs ornée d'une croix pattée avec médaillon représentant

3572. — Lampe trouvée dans la rotonde.

D'après *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1912, p. 459.

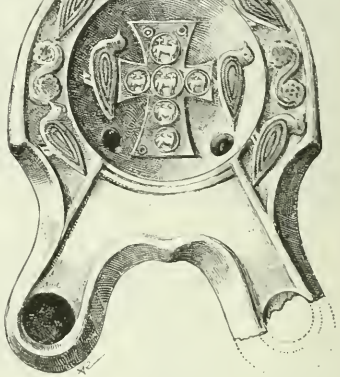
l'agneau [3] (fig. 3573). 2° Lampe représentant un pâtre jouant de la flûte dans un abri perché sur un arbre, à ses pieds un chien poursuit un lièvre et une fillette semble rassembler un bouquet [4].

Quatre bracelets en pâte de verre, de couleur noire, grains de colliers, de corail, coquilles percées d'un trou.

Un poisson en os ou en ivoire.

Chapiteaux. — Parmi les découvertes les plus intéressantes faites dans la rotonde, nous signalons les chapiteaux trouvés dedans et autour de cette rotonde. Ces chapiteaux « sont entourés à leur base d'une couronne de feuilles d'acanthe qui s'élargissent et s'étalent en se développant. Des béliers, d'un travail rude et sommaire, mais d'une exécution vigoureuse, sont indépendants l'un de l'autre pour la partie antérieure du corps, tandis que leur arrière-train se confond dans une même masse et constitue la partie pleine du chapiteau. Chaque bélier semble sortir sous un des angles de l'abaque, du sein de larges feuilles découpées où se perdent ses jambes. Un bouquet de feuilles d'acanthe remplit l'espace vide entre deux béliers. Les têtes, les avant-corps et les pattes, détachés en forte saillie, forment une décoration imposante, image de la force et de la résistance. Des quatre béliers retrouvés dans les fouilles, un seul a conservé intactes ses grandes cornes recourbées [5] (fig. 3574).

Ce n'est pas l'unique exemple connu en Afrique d'un chapiteau avec des avant-corps de béliers. En 1899, on en signalait un dans la mosquée de Sidi-Okba à Kairouan et d'autres à la Djama Zitouna de Tunis [6], un autre encore à la mosquée des Trois-Portes à Kai-



3573. — Lampe trouvée dans la basilique.

D'après *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1911, p. 580, fig. 6.

rouan [7], tous du VIe siècle et enlevés par les Arabes des basiliques chrétiennes; enfin, près de Sousse, à trois kilomètres à l'ouest de Bou-Ficha, dans les ruines d'une basilique chrétienne [8].

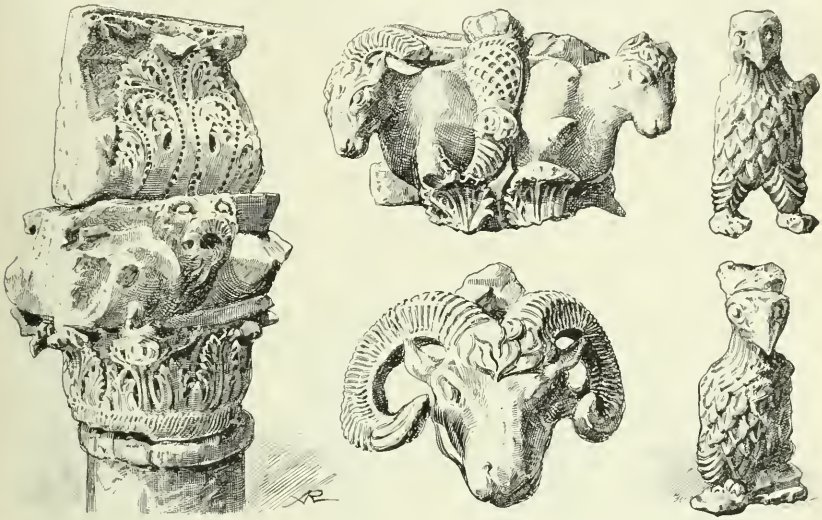
Outre la série des têtes de béliers il y a la série des têtes de lions, les yeux énormes, la gueule ouverte, les crocs menaçants. Ils sont disposés comme les béliers; leurs avant-corps se détachent d'un massif central dans lequel les parties postérieures restent confondues et indistinctes (fig. 3574).

Une troisième série est constituée par des aigles [9] qui, comme les béliers et les lions, supportaient les angles des abaques. Il serait intéressant de savoir exactement si ces aigles sont représentés au repos ou si leurs ailes largement ouvertes ont été brisées accidentellement.

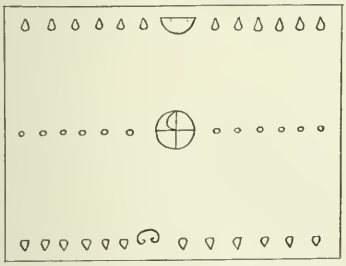
Derrière le *trichorum* qui s'ouvre sur l'*atrium* de l'ancienne basilique, parmi d'anciennes sépultures chrétiennes, on découvrit une dalle de marbre blanc

[1] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1912, p. 466. — [2] *Ibid.*, 1911, p. 579, fig. 5. — [3] *Ibid.*, 1911, p. 580, fig. 6. — [4] *Ibid.*, 1911, p. 582, fig. 7. — [5] Héron de Villefosse, *Chapiteaux à têtes d'animaux trouvés à Damous-el-Karita (Carthage)*, dans *Bulletin monumental*, 1912, t. LXXVI, p. 416-425; Delattre, *Fouilles dans la basilique de Damous-el-Karita à Carthage et découverte d'épitaphes chrétiennes*, dans *Bull. arch. du Comité*, 1911, nov., p. XVIII sq. — [6] H. Saladin, *La mosquée de Sidi-Okba à Kairouan*, dans *Collection des monum. arabes*, p. 71, fig. 39. — [7] H. Saladin, dans *Bulletin archéologique du Comité*, 1901, p. 440, fig. 3. — [8] H. Saladin, *Note sur un chapiteau trouvé près de Sousse*, dans *Bull. arch. du Comité*, 1901, p. 438-443, pl. XXXII. — [9] J. P. Kirsch, *L'aigle sur les monuments figurés de l'antiquité chrétienne*, dans *Bull. d'art. litt. et d'archéol. chret.*, 1913, t. III, p. 112-126.

longue de 0m72, large de 0m49 et épaisse de 3 à 4 centimètres. C'est une table à jeu, *tabula lusoria*, qui offre cette particularité d'être anépigraphe. Les six mots de six lettres ou l'inscription de trente-six lettres, disposée sur trois lignes, que portent d'ordinaire ces *tabulæ*, y sont remplacés par une ligne de douze petits cercles et par deux autres lignes, formées chacune de douze feuilles, semblables aux *hederæ* ou feuilles de lierre si fréquentes comme ponctuation épigraphique, mais ici les feuilles n'ont pas de queues. Au milieu, le monogramme du Christ, avec la boucle du P tournée en sens contraire; les lignes extrêmes ont une demi-lune entre chaque rangée de six feuilles (fig. 3575).



3574. — Chapiteaux de Damous-el-Karita. D'après le *Bulletin monumental*, 1912, t. LXXVI, p. 420-423.



3575. — Table à jeu de Damous-el-Karita. D'après le *Bullet. de la Société des antiquaires de France*, 1909, p. 375.

Le travail de gravure est irrégulier, c'est un meuble d'usage et non un ouvrage soigné. Il est difficile de songer à une date entre le IVe et le VIIe siècle. Toutefois, il est bon de noter, comme l'a fait le P. Delattre, le rapprochement du *Chrismon* et des feuilles et pois tel qu'on le rencontre sur beaucoup de lampes. D'après cette analogie, on pourrait songer avec quelque vraisemblance à la date du Ve siècle [1].

H. LECLERCQ.

DANA. — Dana, sur la route d'Alep à Antioche, ville jadis importante remplacée par une insignifiante bourgade. Les ruines se divisent en plusieurs groupes comme si la ville eût été formée de plusieurs quartiers distincts. Tous les bâtiments, quoique d'époques différentes, sont construits en grand appareil; la pierre étant d'ailleurs fournie par la contrée. Les murs sont élevés sans maçonnerie ni ciment d'aucune sorte.

Au milieu du village s'élève l'ancienne église convertie en étable (fig. 3576). L'intérieur se compose d'une double colonnade supportant des arcades; le chœur et l'abside étaient intacts quand Texier passa en ce lieu en 1840 [2]. La forme du plan est un quadrilatère qui se rapproche du carré. L'intérieur est divisé en trois parties : la nef et les bas-côtés, qui sont séparés par deux rangs d'arcades soutenues par des colonnes. A droite et à gauche de la nef il y a cinq arcades, séparées par deux pilastres et trois colonnes.

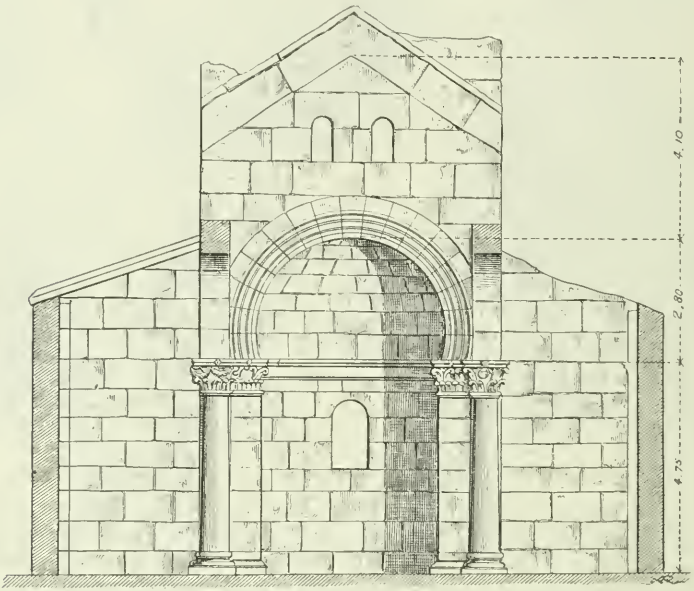
[1] Héron de Villefosse, *Note du P. Delattre et observations sur une* tabula lusoria *de Carthage*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1909, p. 375-376. — [2] C. Texier et R. Pullan, *L'architecture byzantine ou recueil de monuments des premiers temps du christianisme en Orient, précédé de recherches historiques et archéologiques*, in-fol., Londres, 1864, p. 193-194, pl. LIX, LX; H. Rott, *Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien*, in-8°, Leipzig, 1908, p. 119, note 2; J. Strzygowski, *Kleinasien. Ein Neuland der Kunstgeschichte*, Leipzig, 1903, p. 31, 161; H. C. Butler, *Architecture and other Arts*, 1904, p. 142-143, fig. 53-54 (d'après Texier); Prentice, part. III, inscript. 90, l'inscription est encastrée aujourd'hui dans un mur moderne.

Dimensions à l'extérieur, 16m × 14m; nef 11m10 × 13m10 de large à l'intérieur.

La forme des arcs est à plein cintre; mais le sommier de l'arcade ne repose pas sur le chapiteau de la colonne, il est exhaussé par trois assises de pierre. Les Byzantins ont très souvent employé cette forme d'arc, qui était inconnue aux Romains, mais restait à déterminer l'époque précise des premières constructions de ce genre. Dès qu'ils furent livrés à eux-mêmes et hors de tutelle, les architectes byzantins montrèrent peu de goût pour l'arc en plein cintre tel que l'avaient pratiqué les Romains. Au lieu de faire poser l'imposte directement sur le chapiteau des colonnes supportant les arcs, ils imaginèrent l'usage d'une sorte de dé ou de cube plus ou moins richement décoré, qui fit office de dosseret pour soutenir l'imposte.

La voûte de l'abside de Dana est à plein cintre, mais diffère des arcs romains en ce que le centre du cercle est surélevé d'une assise au-dessus de l'imposte. La courbure circulaire de l'arc affecte donc la forme d'un fer à cheval, comme dans l'église d'Aladja (voir *Dictionn.*, t. II, col. 559, fig. 1423). L'archivolte suit la même courbure et ce qui donne surtout l'intérêt à ce fait, c'est qu'il est daté. On a longtemps attribué cette innovation à l'art musulman dont il n'est pas même, on le voit, une caractéristique. En Arménie, on signalait une église dont la construction était attribuée au milieu du VIIe siècle. Avec l'inscription de l'église de Dana nous pouvons remonter cette date d'un siècle.

Les murs latéraux sont appareillés avec une précision peu commune, et toutes les moulures sont calculées de manière à produire un effet agréable. Les chapiteaux des impostes sont d'ordre corinthien, et ceux des colonnes sont à peu près du même style, mais sont ornés de guirlandes sculptées d'une manière extrêmement délicate. A droite et à gauche de l'abside, sont deux petites salles destinées au *gazophylakion* et au *skeuophylakion*. L'église n'était pas voûtée, mais un toit de charpente venait s'appuyer sur les deux murs longitudinaux. Il ne paraît pas que cette église ait jamais été décorée de peintures. Les bas-côtés étaient également couverts par un toit en charpente.



3576. — Église de Dana. D'après H. C. Butler, *Architecture and other arts*, 1904, p. 143, fig. 54.

Ce monument n'offrirait qu'un intérêt secondaire sans cette inscription placée au-dessus de la porte d'entrée :

Εἷς Θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα
Ἔτους ὀκτακοσστοῦ πεντηκοστοῦ δευτέρου [βοήθει
Μηνὸς Γορπι[αί]ου εἰκοστοῦ ἑβδόμου
Ἰνδικτίονος τρίτης.

« Un seul Dieu et le Christ, son fils, et le Saint-Esprit nous soient en aide. L'an 852, le 27 du mois de Gorpiæon, la 3e indiction. »

Cette date 852 est celle de l'ère des Séleucides, qui commence 313 années avant notre ère, elle correspond par conséquent à l'année 540 après Jésus-Christ, 3e année du règne de Justinien. Il est à remarquer que cette église fut bâtie l'année même de la restauration d'Antioche. Elle nous offre un spécimen de l'architecture du temps de Justinien à pareille époque et une date certaine pour l'emploi de l'arc en fer à cheval dans les monuments chrétiens. On retrouve ce même arc dans les constructions du château d'Édesse, qui est aussi un ouvrage de Justinien, de même l'église wisigothique de Saint-Juan de Baños (voir *Dictionn.*, t. II, col. 193, fig. 1252)

H. Leclercq

DANIEL. — I. Le type symbolique. II. Fresques. III. Statues. IV. Haut-relief. V. Bas-relief. VI. Sarcophages. VII. Ivoires. VIII. Mosaïques. IX. Plaques barbares. X. Fonds de coupes. XI. Médaillons de verre. XII. Pâtes de verre. XIII. Patène. XIV. Étoffe. XV. Miniature. XVI. Bas-relief. XVII. Coupes. XVIII. Bronze. XIX. Plomb. XX. Argent. XXI. Gemmes. XXII. Gravure au trait. XXIII. Gravure au burin. XXIV. Bois XXV. Cuivre repoussé. XXVI. Lampes. XXVII. Carreau estampé.

I. Le type symbolique. — Le livre de Daniel est un de ceux qui ont suggéré aux chrétiens quelques-uns de leurs symboles les plus répandus. Les trois amis du prophète jetés vivants dans une fournaise après leur refus d'adorer la statue royale. Daniel précipité dans la fosse aux lions. Il intervient en faveur de Suzanne injustement accusée. Il fait mourir le dragon des Babyloniens. Il est secouru par Habacuc dans la fosse où il a été jeté pour la deuxième fois parmi les lions. Nous étudierons les épisodes des Hébreux (voir ce mot) et de Suzanne (voir ce mot) quand la suite alphabétique nous y aura amené. Ici, il n'est question que de Daniel jeté aux lions à deux reprises différentes.

Une première fois, sous Darius le Mède, les satrapes circonviennent le prince et lui font promulguer un décret aux termes duquel Daniel obstinément attaché à sa religion et à son culte traditionnel est coupable de lèse-majesté. Darius voudrait le sauver lorsqu'il apprend que le juif est tombé sous le coup de la loi, mais il ne peut lutter contre l'interprétation rigoureuse des satrapes. « Alors le roi donna un ordre, et on amena Daniel, et on le jeta dans la fosse aux lions. Et le roi dit à Daniel : « Ton Dieu que tu adores sans cesse te délivrera. » On apporta une pierre et on la mit sur l'ouverture de la fosse, et le roi la scella de son sceau et du sceau de ses grands. Darius rentré au palais ne soupe pas, ne dort pas et, le lendemain, « levé dès le point du jour, il alla en toute hâte à la fosse des lions; et, s'approchant de la fosse, il appela Daniel d'une voix triste et lui dit : « Daniel, serviteur du Dieu vivant, ton Dieu que tu sers sans cesse a-t-il bien pu te délivrer des lions ? » Daniel répondit au roi : « Roi, vis éternellement ! Mon Dieu a envoyé son ange, qui a fermé la gueule des lions, et ils ne m'ont fait aucun mal, parce que j'ai été trouvé juste devant lui; et devant toi non plus, ô roi, je n'ai rien fait de mauvais. » Darius fit sortir Daniel et jeta à sa place ses accusateurs, leurs femmes et leurs enfants en pâture aux lions (Daniel, VI, 5-24).

Une deuxième fois, sous le règne de Cyrus, Daniel, toujours fidèle au Dieu des juifs, obtient la permission de faire manger à un dragon sacré un gâteau fait de poix, de graisse et de poils cuits ensemble; le dragon en creva. Aussitôt un soulèvement populaire exige du roi le châtiment de Daniel qui est jeté dans la fosse aux lions où il demeure six jours, au milieu de sept lions privés de toute nourriture. Il y avait alors, en Judée, un individu nommé Habacuc qui, après avoir cuit des aliments, les portait avec du pain aux moissonneurs. L'ange du Seigneur le saisit par le haut de la tête et le déposa à Babylone au-dessus de la fosse de Daniel qui mangea et Habacuc repartit de la même manière. Le septième jour Cyrus fit tirer Daniel de la fosse et y jeta ses accusateurs (Daniel, XIV, 22-41).

Tels sont les trois épisodes que l'art chrétien primitif a reproduits inlassablement. L'empoisonnement du dragon est moins fréquemment représenté que le séjour parmi les lions et le parallélisme absolu des deux scènes ne permettait guère de les distinguer l'une de l'autre, sauf dans la représentation d'Habacuc qui permet d'identifier la deuxième épreuve du prophète. Quant au nombre des lions, les artistes chrétiens ne ne s'en sont guère préoccupés; deux lions leur ont paru suffire et exceptionnellement on en voit quatre sur une mosaïque de Furni.

C'est par une image de Daniel parmi les lions que s'inaugure la peinture et la symbolique chrétiennes. Dans la catacombe de Domitille, sur la paroi gauche de la galerie des Flaviens, une fresque s'est conservée suffisamment pour nous donner une idée de ce début. Daniel debout, les bras levés dans l'attitude de la prière, vêtu d'une tunique à l'exomide ceinturée à la taille, monté sur un tertre minuscule ou plutôt sur une sorte de haut tabouret, attend l'assaut de deux lions passants, vus de profil. Du premier coup, le type est créé et se perpétuera sans modification dans ses lignes essentielles; car c'est plutôt au compte de la maladresse qu'au compte de l'imagination qu'il faudra mettre les lions assis, couchés, contournés jusqu'à l'acrobatie. La seule modification importante à noter sera dans le vêtement. Au Ier et au IIe siècle, Daniel est vêtu de la tunique; à partir du IIIe siècle, il est complètement nu et, deux fois seulement au IVe siècle, les fresques lui accordent une ceinture ; une pierre tombale lui concède un petit pagne qui devient la règle sur les représentations d'origine barbare, en attendant qu'au XVIIe ou au XVIIIe siècle, il soit pourvu d'une toge sur la statuette qui remplace dans le sarcophage de Junius Bassus (voir ce dernier mot) l'ancienne statuette de Daniel tout nu.

Dès le début du IIe siècle, nous retrouvons Daniel sur les fresques de la *Capella greca* (voir ce mot) au cimetière de Priscille. Outre sa présence dans les scènes figurant l'épisode de Suzanne (voir *Dictionn.*, t. II, fig. 2061, 2064), nous voyons une interprétation de la scène des lions. Ce qui en fait surtout l'intérêt, c'est la présence d'un paysage. Au premier plan, Daniel debout, vêtu, semble-t-il, d'une sorte de courte tunique que recouvre la *pænula*. De chaque côté, deux lions accroupis, la queue ondulée, respectueux de la prière de Daniel. Un peu à gauche, se dessine la partie supérieure d'une grille; à droite, poussent des arbrisseaux. Au deuxième plan et formant le fond du tableau un portique à sept colonnes surmonté de deux galeries et flanqué à droite et à gauche de deux édifices, qui semblent être des temples. A droite, une toute petite tourelle surmontée d'une calotte demi-sphérique et un temple à fronton sur le sommet duquel se dresse un croissant. A gauche, une deuxième tour ou rotonde très grande, avec coupole surmontée d'un groupe de deux personnages. Bien qu'ils ne soient qu'ébauchés, on distingue néanmoins des personnages vêtus, l'un debout, l'autre à genoux. Il semble superflu de faire des conjectures, en attendant mieux, sur le sujet représenté [1].

A partir du IIIe siècle, le type est non seulement fixé, mais, pour ainsi dire, vulgarisé. Tout l'intérêt qui s'y attachera désormais se placera dans le nombre et dans la variété des monuments ainsi que dans les légères variantes à signaler dans tel ou tel d'entre eux. Dans une peinture des catacombes de Naples, Daniel est encore vêtu et même coiffé du bonnet phrygien [2], mais à partir de la fresque de la voûte du cubicule III du cimetière de Domitille, le type est, en quelque façon, stéréotypé. C'est un grand et bel adolescent, imberbe, svelte, représenté de face, les bras levés dans l'attitude classique de la prière. Les sarcophages se conformeront sur ce point à la tradition, tout au plus pourrons-

[1] J. Wilpert, *Fractio panis. La plus ancienne représentation du sacrifice eucharistique*, in-4°, Paris, 1896, p. 2-3, pl. IX; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. II, fig. 219; cf. *Dictionn.*, t. II, col. 2091, fig. 2062. — [2] V. Schultze, *Die Katakomben, die altchristlichen Grabstätten, ihre Geschichte und ihre Monumente*, in-8°, Leipzig, 1882, p. 305.

nous signaler à Luc-de-Béarn et à Soissons deux tentatives d'interprétation indépendante avec un Daniel vu de profil, marchant, le bras levé vers le roi qui vient à lui [1]. Sauf ces exceptions, sauf le Daniel vêtu et coiffé d'un bonnet phrygien sur un sarcophage de Ravenne [2], on ne peut signaler que de timides essais d'innovation se réduisant à introduire deux oliviers à l'arrière-plan de la composition [3].

La plus importante modification, non du type de Daniel, mais du sujet, est apportée par quelques sarcophages qui figurent l'intervention d'Habacuc chargé de vivres [4]. Celui-ci est tantôt représenté suspendu en l'air — ce qu'indique la présence des étoiles (voir *Dictionn.*, t. I, fig. 1042), — tantôt rendu auprès de Daniel ainsi que l'ange du Seigneur [5].

Telles sont les lignes essentielles du développement du symbole de Daniel. Les petits monuments ne font guère que s'inspirer des modèles offerts par les fresques, les mosaïques, les sarcophages. On a pu se demander la raison qui poussa les chrétiens à partir du IIIe siècle à retirer à Daniel la tunique qui semblait s'accommoder mieux avec la modestie prescrite aux fidèles qu'une complète nudité. Il n'est pas inutile de rappeler parfois que ce qui nous choque un peu aujourd'hui passait alors très inaperçu. Et si à Daniel vêtu on a substitué et longtemps maintenu Daniel absolument nu, comme il serait inacceptable d'y voir une intention impudique, il faut bien supposer autre chose. Les textes, à notre connaissance, ne mettent pas sur la voie d'une explication certaine; mais ce qui semble probable, c'est qu'on a eu souci de représenter le chrétien livré à une perte certaine, inévitable, dénué de tout secours, dans un état d'impuissance absolue et *délivré* néanmoins par le secours divin. C'est ce que nous dit l'*Ordo commendationis animæ*, dans cette formule : *Libera, Domine, animam ejus, sicut, liberasti Danielem de lacu leonum* [6], c'est ce que nous lisons aussi sur la coupe de Podgoritza (voir *Dictionn.*, au mot COUPE) [7] :

DANIEL DE LACO LEONIS.... LIBERATVS EST

Est-ce le deuxième épisode que veulent rappeler les nombreuses représentations de Daniel, afin d'évoquer par le repas d'Habacuc l'idée du repas eucharistique? Nous n'en savons absolument rien. Il est fort possible que beaucoup de fidèles, alors comme de nos jours, ne se soient pas doutés que Daniel avait été livré aux lions à *deux* reprises; partant, ils n'ont pas distingué. Il semble même qu'il n'est pas trop aventureux de croire qu'avant l'apparition d'Habacuc sur des sarcophages, personne de ceux qui virent les fresques des catacombes ne songea à plus ou à mieux qu'à une libération inespérée et aucunement à un repas eucharistique; cette dernière interprétation dut être postérieure. Même invraisemblance pour l'inspiration due à l'exemple des condamnés aux lions. La fresque du cimetière de Domitille qui fixe irrévocablement le type symbolique est de la seconde moitié du Ier siècle, par conséquent bien antérieure aux supplices célèbres tels que celui de saint Ignace dans l'amphithéâtre; d'ailleurs, les condamnés *ad bestias* n'étaient pas entièrement nus.

Une particularité à relever, c'est le rôle attribué aux lions sur les plaques des barbares. A Daillens, village du canton de Vaud, une de ces plaques de ceinture porte cette inscription autour de la figuration de Daniel entre deux lions dressés, la croupe en haut [8] :

Daniel, Duo leones pedes ejus lingebant.

Or, d'après le texte, Daniel était *assis* au milieu des sept lions. Cela n'a pas suffi et sur des agrafes retrouvées en Gaule, les lions s'inclinent devant Daniel et lui lèchent les pieds. Ce miracle supplémentaire se retrouve dans nombre de passions apocryphes ou interpolées. Dans la *Passio* de sainte Thècle, nous lisons : *Læna mittens linguam lingebat pedes Theclæ* [9] et dans le passage de saint Ambroise relatif à cette sainte : *Cernere erat lingentem pedem bestiam* [10]. Le même détail reparaît sous la plume des hagiographes dans plusieurs *Passions*, dont aucune n'est indemne de retouches, celles d'Eleuthère, de Paulin, de Christine, d'Anicet, de Marcel, de Fortunée [11].

Nous allons aborder maintenant le classement de quelques monuments.

II. FRESQUES. — Le symbole de Daniel se voit aux catacombes sur trente-neuf fresques dont trois sont aujourd'hui détruites et une n'a pu être retrouvée. Elles se répartissent chronologiquement ainsi : une au Ier siècle, deux au IIe, neuf au IIIe, le reste au IVe siècle. Seules les trois plus anciennes lui donnent un vêtement; à partir du IIIe siècle, il est complètement nu, sauf sur deux peintures du IVe siècle, où il porte une ceinture.

1. Cim. de Domitille, paroi gauche de la galerie des Flaviens. Seconde moitié du Ier siècle. Daniel, vêtu de la tunique exomide, ceinturée à la taille, dans l'attitude d'orant, sur un petit piédestal, entre deux lions. — De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 12; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. II, pl. XIX, n. 2; Wilpert,

[1] E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, 1886, p. 15 sq., pl. XXVII, n. 3. — [2] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. V, pl. CCCXXXII, n. 3; Diehl, *Ravenne*, p. 38. — [3] Garrucci, *op. cit.*, t. V, pl. CCCI, n. 3 (Aix); pl. CCCXX, n. 2 (Mantoue); CCCLVIII, 1; CCCLIX, 1 (Rome); CCCLXXIV, 1 (Velletri). — [4] Garrucci, *op. cit.*, t. V, pl. CCCXXIII, n. 2 (Brescia); pl. CCCXLVIII, n. 1; CCCLVIII, n. 3 (Rome). — [5] Garrucci, *op. cit.*, t. V, pl. CCCXXII, n. 2; CCCLXV, n. 2; CCCLXVII, n. 1, 2; CCCLXVIII, n. 2; CCCXCVIII, n. 4 (à Rome); pl. CCCLXIV, n. 3 (à Pise); E. Le Blant, *Étude sur les sarcoph. chrét. de la ville d'Arles*, 1878, p. 34-35, n. 27, pl. XX, n. 2; p. 11, pl. VI, p. 16; *Les sarcophages de la Gaule*, 1886, p. 15, 55, 56, 81, 83, 99, 103, 118, 137, 148. — [6] Le Blant, *Étude sur les sarcoph. d'Arles*, 1878, p. XXVIII. — Daniel est aussi symbole de la résurrection, cf. Bosio, *Roma sotterr.*, p. 616; Aringhi, *Roma subterr.*, t. II, p. 263; Bottari, *Scult. e pitture*, t. III, p. 59; Buonarotti, *Vetri*, p. 18; Macarius, *Hagioglypta*, p. 118. Dans les *Constitutions apostoliques*, l. V, c. VII, la vérité de la résurrection est invoquée par la prophétie de Daniel, car le Seigneur qui ressuscita Lazare, préserva Jonas et sauva Daniel, saura nous faire renaître. Ces trois symboles ont été parfois rapprochés, peut-être en réminiscence et par manière de commentaire, du texte des *Constitutions*, écrit E. Le Blant, *Rec. des inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 165, note 3; c'est peu vraisemblable, car le texte des *Constitutions* n'est probablement pas assez ancien dans ce passage pour qu'on lui attribue cette inspiration. La présence du Christ à côté de Daniel empoisonnant le dragon sur un fond de coupe peut signifier que Daniel, ce faisant, a vaincu l'enfer; c'est une interprétation de convenance. Le plus curieux rapprochement est celui qu'offre un sarcophage d'Arles, où Lazare ressuscité sort du tombeau dont la base présente une sculpture dont le sujet est Daniel empoisonnant le dragon. — [7] *Ibid.*, p. XXVIII. — [8] E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, 1892, p. 112, n. 93. — [9] Grabe, *Spicilegium sanctorum patrum*, t. I, p. 108; E. Le Blanc, *Notes archéologiques sur les actes de sainte Thècle*, dans *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques*, 1877, p. 260. — [10] S. Ambroise, *De virginibus*, l. II, c. III; *P. L.*, t. XVI, col. 210. — [11] *Acta sanct.*, 18 avril : *Acta S. Eleutherii*; 12 juillet, *Acta S. Paulini*, § 12; 24 juillet, *Passia S. Christinæ*, § 16; 12 août, *Compendium martyrii S. Aniceti*, § 2; 27 août : *Acta S. Marcelli*, § 7; 14 octobre, *Passio S. Fortunatæ*, § 9. Il n'y a aucun rapprochement à établir entre le type de Daniel et l'homme livré aux lions des hypogées de Tarquinia, cf. A. de Bastard, *Rapport sur une crosse du XIIe siècle trouvée dans l'église de Tiron*, dans *Bulletin du comité de la langue, de l'histoire et des arts de la France*, 1857, t. IV, p. 411; p. 623, note 116.

Le pitture delle catacombe romane, pl. v, n. 1, p. 308, n. 1.

2. Cappella greca, paroi de front sur la niche à droite. Début du IIe siècle. On ne voit plus que le bras droit du prophète, le côté droit et une partie de la tête. Les lions, celui de gauche surtout, sont à peine visibles. Tandis que dans la fresque précédente, les lions marchent, ici, ils sont assis sur leur train de derrière, suivant le type appelé à prévaloir. Fond d'édifices et fosse aux lions bordée d'une grille. Wilpert, *Fractio panis*, pl. IX; H. Leclercq, *Man. d'arch. chret.*, t. II, p. 181, fig. 219; Wilpert, *Le pitture*, p. 308, n. 2.

3. Crypte de Lucine, voûte, médaillon central. Première moitié du IIe siècle. L'état de dégradation est tel que De Rossi avait cru y voir le Bon Pasteur, Garrucci et tous ceux qui suivirent se conformèrent à cette indication jusqu'à ce que De Rossi se fût corrigé en 1869. Daniel vêtu de l'exomide avec le *clavus* étroit, paysage d'arbres. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. X, p. 322; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. II, 5; De Rossi, *Bull.*, 1869, p. 48, note 1; Wilpert, *Le pitture*, pl. XXV, p. 308, n. 3.

4. Cim. de Domitille, voûte du cubicule III. Première moitié du IIIe siècle. Bosio avait vu l'original intact, mais au XVIIIe siècle on détacha quelques sujets, entre autres Daniel que nous ne connaissons plus que par le dessinateur de Bosio, Avanzini. Ici les lions sont contournés, ayant la croupe vers Daniel et la tête retournée vers lui, queues ondulées. Bosio, *Roma sotterr.*, p. 239; Aringhi, *Roma subterr.*, t. I, p. 347; Bottari, *Pitture e scult.*, pl. LXIII; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. XXV; Wilpert, *Le pitture*, pl. LV, p. 309, n. 4.

5. Cim. de Pierre et Marcellin, voûte du cubicule III, milieu du IIIe siècle. Un des plus corrects. Bosio, *Roma sott.*, p. 339; Aringhi, *Roma subt.*, t. II, p. 67; Bottari, *Pitture e scult.*, t. II, pl. CI; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. XLIII, 1; Wilpert, *Le pitture*, pl. LXXIII, p. 309, n. 5.

6. Cim. de Calliste, à droite de la voûte d'un arcosolium. Deuxième moitié du IIIe siècle. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. XIX, 1, XX, 1; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. XVI, n. 1; Wilpert, *Le pitture*, pl. LXXXIX, 1, p. 309, n. 6.

7. Cim. de Pierre et Marcellin; centre de la voûte de l'arcosolium du cubicule XIV. Deuxième moitié du IIIe siècle. Rossi, *Roma sotterr.*, p. 387; Aringhi, *Roma subterr.*, t. II, p. 115; Bottari, *Pitture e scult.*, t. II, pl. 125; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LV, n. 1; Wilpert, *Le pitture*, pl. CIII, n. 4; p. 310, n. 7.

8. Cim. de Pierre et Marcellin, centre de la voûte du cubicule XII. Deuxième moitié du IIIe siècle. Bosio, *Roma sotterr.*, p. 377; Aringhi, *Roma subterr.*, t. II, p. 105; Bottari, *Pitture e scult.*, t. II, pl. CXX; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LII, n. 1; Wilpert, *Le pitture*, pl. CIV, p. 310, n. 8.

9. Cim. de Prétextat. Lunette de l'arcosolium de Carvilia Lucina, deuxième moitié du IIIe siècle. Wilpert, *Le pitture*, pl. CVI, n. 1, p. 310, n. 9, fig. 28.

10. Cim. de Pierre et Marcellin, paroi de fond du cubicule voisin de la crypte de Quintia. Deuxième moitié du IIIe siècle Wilpert, *Le pitture*, pl. CVII, n. 2, p. 311, n. 10.

11. Cim. de Prétextat. Centre de la voûte de l'arcosolium de Daniel près de Carvilia Lucina. Fin du IIIe siècle. Wilpert, *Le pitture*, pl. CIII, n. 2, p. 311, n. 11.

12. Cim. sous la *vigna Massimo*, tombe de Marciana. Fin du IIIe siècle. Wilpert, *Le pitture*, p. 311, n. 12; De Rossi, *Bull.*, 1893, pl. I-III.

13. Cim. de Pierre et Marcellin, entrée du cubicule XXXIII. Fin du IIIe siècle. Wilpert, *Le pitture*, pl. CIII, n. 3.

14. Cim. de Saint-Hermès, voûte du cubicule des poissons. Fin du IIIe siècle. C'est la première de nos fresques de Daniel qui soit peinte sur une seule couche d'enduit, toutes les autres avaient deux couches. De Rossi, *Bull.*, 1894, pl. V-VI, p. 73 sq.; Wilpert, *Le pitture*, pl. CXIV, p. 311, n. 14.

15. *Cœmet. majus*. A gauche de la voûte de l'*arcosolium* du pasteur. Fin du IIIe siècle. Wilpert, *Le pitture*, pl. CXVIII, n. 2, p. 312, n. 15.

16. Cim. sous la *vigna Massimo*, tombe de Metilenia Rufina. Fin du IIIe ou début du IVe siècle. Wilpert, *Le pitture*, p. 312, n. 16.

17. Cim. de Pierre et Marcellin, voûte du cubicule XXXVII B. Première moitié du IVe siècle. Wilpert, *Le pitture*, pl. CXXXI.

18. Cim. de Domitille, paroi de fond du cubicule X. Première moitié du IVe siècle. Wilpert, *Le pitture*, pl. CIII, n. 1,

19. *Cœm. majus*, voûte d'*arcosolium* à droite du cubicule I. Première moitié du IVe siècle. Bosio, *Roma sotterr.*, p. 451; Aringhi, *Roma subterr.*, t. II, p. 189; Bottari, *Pitt. e scult.*, t. III, pl. CXLIII; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LXII, n. 2; Wilpert, *Le pitture*, pl. CLXIX, 2, p. 312, n. 19.

20. *Cœm. majus*, à droite de la voûte de l'*arcosolium* du cubicule III. Première moitié du IVe siècle. Daniel porte ici la ceinture, c'est la première fois. Bosio, *Roma sott.*, p. 461; Aringhi, *Roma subterr.*, t. II, p. 199; Bottari, *Pitt. e scult.*, t. III, pl. CXLVIII; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LXIV, 2; Wilpert, *Le pitture*, pl. CLXIX, n. 1, p. 312, n. 20.

21. *Cœm. majus*, à droite de la voûte de l'*arcosolium* de face, cubicule III. Première moitié du IVe siècle. Wilpert, *Le pitture*, p. 312, n. 21.

22. Cim. de Pierre et Marcellin, voûte du cubicule XI. Première moitié du IVe siècle. Bosio, *Roma sotterr.*, p. 373; Aringhi, *Roma subterr.*, t. II, p. 101; Bottari, *Pitt. e scult.*, t. II pl. CXVIII; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LI, n. 1; Wilpert, *La pitture*, pl. LXXI, 2; p. 313, n. 22.

23. Cim. Domitille, *arcosolium* gauche du cubicule II. Milieu du IVe siècle. Bosio, *Roma sotterr.*, p. 235; Aringhi, *Roma subterr.*, t. I, p. 543; Bottari, *Pitture e scult.*, t. II, pl. LXI; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. XXIII, 2; Wilpert. *Le pitture*, pl. CXCVII, n. 1; p. 313, n. 23.

24. Cim. de Domitille, à gauche de la voûte de l'*arcosolium* du personnage vêtu d'une toge. Milieu du IVe siècle. Bosio, *Roma sotterr.*, p. 263; Aringhi, *Roma subterr.*, t. I, p. 561; Bottari, *Pitt. e scult.*, t. II, pl. LXXV; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. XXXII, 2; Wilpert, *Le pitture*, pl. CC, n. 2, p. 313, n. 24.

25. Cim. sous la *vigna Massimo*, tombe de Grata Milieu du IVe siècle. Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LXIX, n. 2; Wilpert, *Le pitture*, pl. LXII, n. 1, p. 313, n. 25.

26. Cim. sous la *vigna Massimo*, tombe avec la représentation de l'Épiphanie. Milieu du IVe siècle. Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LXXIII, n. 2, p. 79 sq.; Wilpert, *Le pitture*, pl. CCXII, p. 314, n. 26.

27. Cim. de Domitille, tombe figurant une admission au ciel près de l'escalier principal. Deuxième moitié du IVe siècle. Wilpert, *Le pitture*, pl. CCXIX, n. 2, p. 314, n. 27.

28. Cim. de Domitille, lunette de l'*arcosolium* gauche du cubicule IV. Deuxième moitié du IVe siècle. Bosio, *Roma sotterr.*, p. 259; Aringhi, *Roma subterr.*, t. I, p. 567; Bottari, *Pitt. e scult.*, t. III, pl. LXXIII; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. XXXI, 2; Wilpert, *Le pitture*, pl. CCLXVI, 2, p. 314, n. 28.

29. *Cœm. majus*, centre de la voûte du premier *arcosolium* des mages. Deuxième moitié du IVe siècle. Wilpert, *Le pitture*, pl. CLXVI, n. 2, p. 314, n. 29. Cf. Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LXVII, n. 2.

30. *Cœm. majus*, centre de la voûte du deuxième

arcosolium des mages. Deuxième moitié du IVe siècle. Wilpert, *Le pitture*, p. 314, n. 30.

31. Hypogée de Thècle, à gauche de la voûte d'un *arcosolium*. Deuxième moitié du IVe siècle. Wilpert, *Le pitture*, pl. CCXXXIV, n. 2, p. 314, n. 31.

32. Hypogée de Thècle, paroi de l'entrée du cubicule double. Deuxième moitié du IVe siècle. Wilpert, *Le pitture*, pl. CCXXXIV, n. 3, p. 315, n. 32.

33. Cim. de Saint-Hermès, à gauche de la voûte de l'*arcosolium* du jugement. Deuxième moitié du IVe siècle. Bosio, *Roma sotterr.*, p. 565; Aringhi, *Roma subterr.*, t. II, p. 329; Bottari, *Pitture e scult.*, t. III, pl. CLXXXVI; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LXXXII, 2; Wilpert, *Le pitture*, pl. CCXL, n. 2, p. 315, n. 33.

34. Cim. de Saint-Hermès, lunette d'*arcosolium*. Deuxième moitié du IVe siècle. Bosio, *Roma sotterr.*, p. 567; Aringhi, *Roma subterr.*, t. II, p. 331; Bottari, *Pitt. e scult.*, t. III, pl. CLXXXVII; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LXXXIII, n. 2; Wilpert, *Le pitture*, pl. CCXLVI, p. 315, n. 34.

35. Cim. de Pierre et Marcellin. Lucernaire du cubicule XIII. Deuxième moitié du IVe siècle. Bosio, *Roma sotterr.*, p. 383; Aringhi, *Roma subterr.*, t. II, p. 109; Bottari, *Pitt. e scult.*, t. II, pl. CXXII; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LIII, 1; Wilpert, *Le pitture*, pl. CCXXXII, 1, p. 315, n. 35.

36. Lunette d'*arcosolium* de l'hypogée voisin du tombeau des Scipions. Disparue, IVe siècle. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1886, pl. III, n. 2; Wilpert, *Le pitture*, p. 315, n. 36.

37-39. Cim. des Jordani, trois fresques détruites. Bosio, *Roma sotterr.*, p. 515, 527; Aringhi, *Roma subterr.*, t. II, p. 271, 281; Bottari, *Pitt. e scult.*, t. III, pl. CLXV, CLXX; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LXX, 1; LXXII, 1; Wilpert, *Alte Kopien*, pl. II, n. 1, 2; t. III, n. 2. — Bosio, *Roma sotterr.*, p. 521; Aringhi, *Roma subterr.*, t. II, p. 275; Bottari, *Pitt. e scult.*, t. III, pl. CLXVII; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LXXI, 1; Wilpert, *Le pitture*, p. 315, n. 37-39.

40. Hypogée de la Voie Latine, dans *Bull. di archeol. crist*, 1903, pl. VI.

Bagaouat (voir *Dictionn.*, t. II, col. 48, fig. 1187).

Catacombe Wescher à Alexandrie d'Égypte. Deux personnes, l'une debout, l'autre couchée, à côté la légende: ΔΑΝΙΗΛ; cf. De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1865, t. III, p. 60. (Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1135.)

III. Statues. — Eusèbe de Césarée, dans la *Vita Constantini*, l. III, c. XLIX, nous donne le détail suivant : *Vidisses igitur* (à Constantinople) *in fontibus qui sunt in medio foro, boni pastoris imagines, divinorum oraculorum peritis notissimas; Danielis item effigiem una cum leonibus ære expressam, et auri bracteis refulgentem* [1].

IV. Haut-relief. — Console sculptée, sous une arcade très ouvragée, Daniel vêtu du costume persan, debout, en prières, entre deux lions. Vient de Baouit, conservée au musée de Berlin, Ve-VIe siècle : O. Wulff, *Altchristliche und Mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke*, t. I. *Altchristliche Bildwerke*, 1909, p. 79, n. 242.

V. Bas-relief. — A. de Roumejoux, *Daniel dans la fosse aux lions à propos d'une sculpture de Charlieu*, dans *Congrès archéologique de France*, 1885, t. LII, p. 420-424. (Il s'agit sans doute d'un bas-relief; je n'ai pu me procurer l'ouvrage en question.)

Daniel entre les lions sur un dosseret à Tigzirt, cf. *Dictionn.*, t. I, fig. 130.

Deux chapiteaux à Tschardagh Kjoï, Asie-Mineure. Les indications données sur cette église par Smirnov et par Strzygowski sont un peu sommaires et ne permettent pas de fixer la date de ces deux chapiteaux qui comptent parmi les plus originaux de la série que nous étudions. Sur l'un Daniel nu, priant, entre deux lions qui l'assaillent. L'ange paraît tenant Habacuc par les cheveux, deux palmiers. Un des lions (ne serait-ce pas un taureau) a une croix sur la tête. Le deuxième chapiteau représente probablement encore Daniel entre deux lions, trois tigres ou léopards et un sanglier (fig. 3577). J. Strzygowski, *Klein Asien. Ein*

3577. — Daniel figuré sur deux chapiteaux de Tschardagh Kjoï. D'après Strzygowski, *Klein Asien*, 1903, fig. 59-60.

Neuland der Kunstgeschichte, in-8°, Leipzig, 1903, p. 68, fig. 59-60.

Cuvette à ablutions provenant de Djemila (Cuicul), Algérie. Delamare, *Exploration scientifique de l'Algérie*, pl. CV, fig. 12. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 760, fig. 1495. Sur cet objet voir *Dictionnaire*, t. III, au mot Cuvette, t. III, col. 3208.

Dosserets de la basilique de Tigzirt (*Rusuccuru*), Algérie. Gavault, *Étude sur les ruines romaines de Tigzirt*, in-8°, Paris, 1897, p. 31, fig. 7, n° 8 (nu entre deux lions), voir *Dictionnaire*, t. I, col. 682, fig. 130; dans la même basilique, sur un autre dosseret, Daniel entre les lions, mais, cette fois, habillé d'une tunique talaire. Gavault, *op. cit.*, p. 31, fig. 7, n. 5.

Cuvette à ablutions. Musée du Louvre, collection Parent, origine orientale. E. Michon, dans *Bulletin de la Société nationale des antiq. de France*, 1908, p. 278-279, voir *Dictionn.*, au mot Cuvette, t. III, col. 3211, fig. 3470 *d*.

Dalle sculptée, J. Romilly Allen, *Early monuments of Scotland*, part. III, p. 297.

VI. Sarcophages. — Sur une tombe trouvée à Brescia nous voyons Habacuc offrant à Daniel un pain et un poisson dans une corbeille. Le choix de ces mets n'est pas indifférent puisqu'ils servent à évoquer le repas miraculeux de la foule nourrie par Jésus et, par concomitance, le repas mystérieux de l'eucharistie où le fidèle en mangeant le pain se nourrissait du poisson divin. Pain et poisson reparaissent de même sur plusieurs monuments, tels : un sarcophage d'Arles où l'ange offre le pain et Habacuc le poisson; la seille de cuivre de Miannay sur laquelle il tient un panier à provisions et un objet qui paraît être un poisson.

F. Odorici, *Le antichità cristiane di Brescia*, in-fol., Milano, 1845, pl. XII, n. 4; R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. V, pl. CCCXXIII, n. 2; E. Le Blant, dans les *Mém. de la Soc. des antiq.*, 1874, t. XXXV, 77; *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, 1878, p. 12, 27, n. 1; *Dictionn.*, t. I, col. 3012, fig. 1042.

A Soissons, on conservait autrefois dans l'église

[1] *P. G.*, t. XX, col. 1110.

Notre-Dame un sarcophage aujourd'hui disparu, dont une des faces latérales probablement engagée dans la muraille n'a pu être reproduite qu'en partie. C'est Daniel entre les lions; mais le dessinateur s'est écarté du type commun. Le prophète est tourné à droite, il marche et paraît lever le bras en s'adressant, selon toute apparence, au roi venu le visiter. Nous retrouverons ce geste dans le sarcophage de Lucq-de-Béarn. — E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, 1886, p. 15, n. 15-16 (fig. 3578).

3578. — Daniel dans la fosse aux lions.
D'après Le Blant, *Sarcophages chrét. de la Gaule*, 1886, p. 15.

A Lucq-de-Béarn, beau sarcophage (voir *Dictionn.*, t. II, col. 653, fig. 1470) dont la petite face latérale de droite, très mutilée, nous donne la scène de Daniel regardant à droite et levant la main vers un personnage qui s'avance tenant un long bâton; derrière Daniel, un homme fait le geste de l'affliction, portant la main au visage. Il ne peut s'agir ici de l'ange et d'Habacuc, mais plutôt Darius le Mède ou Cyrus accouru prendre connaissance du sort du prophète derrière lequel serait figuré un de ses accusateurs condamné aux lions. Cénac-Moncaut, *Histoire des peuples pyrénéens*, 2e édit., t. V, p. 351, 352; *Voyage archéologique et historique dans l'ancienne vicomté de Béarn*, p. 13-19, pl. II; Le Cœur, *Le Béarn*, p. 238-241, pl. XLIV; E. Le Blant, *Sarcoph. d'Arles*, p. 20; *Sarcoph. de la Gaule*, p. 103, pl. XXVII, n. 3 (fig. 3579).

Au Mas d'Aire, sarcophage (voir *Dictionn.*, t. II, fig. 1292) sur lequel Daniel est représenté vêtu d'une ample dalmatique; à ses pieds deux lions dont on ne voit que les mufles. — Pedegert, *Bull. du comité d'hist. et d'archéol. de la prov. eccléS. d'Auch*, t. II, p. 62, pl. I; Cénac-Moncaut, *Histoire des peuples pyrénéens*, 2e édit., t. V, p. 353; *Voyage*, p. 19; Marquessac, *Les Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem en Guyenne*, p. 145, pl. XXVII; E. Le Blant, *Sarcoph. de la Gaule*, p. 99, n. 120, pl. XXVI, n. 1.

Narbonne, sarcophage représentant sept personnages séparés par des arbres; sur le couvercle, l'histoire de Suzanne, Daniel tenant le *volumen* à la main et tendant l'autre main vers elle; plus loin, toujours nanti du *volumen*, il donne le gâteau au dragon des Babyloniens. — Taylor et Nodier, *Voyages pittoresques dans l'ancienne France. Languedoc*, t. II, 1re part., pl. CXXXVI *bis*; Tournal, *Catalogue du musée de Narbonne*, 1864, p. 100; Garrucci, *Storia*, t. V, p. 36, pl. CCCXVIII, n. 5; E. Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, p. 132, n. 175, pl. XLIV, fig. 1.

Balazuc, sarcophage en assez mauvais état. Sous la deuxième arcade, Daniel empoisonnant le serpent. — Conarmond, *Description du musée lapidaire de la ville de Lyon*, p. 413, pl. XIX, n. 764; Martigny, *Explication d'un sarcophage chrétien au musée lapidaire de Lyon*, Mâcon, 1864; Garrucci, *Storia*, t. V, p. 37, pl. CCCXIX; E. Le Blant, *Sarcoph. de la Gaule*, p. 25, n. 35, pl. VII, fig. 1.

3579. — Daniel dans la fosse aux lions. Sarcophage de Lucq-de-Béarn. D'après Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, pl. XXVII, n. 3.

Charenton-du-Cher, sarcophage de marbre blanc entré au musée de la Société des antiq. du Centre. Sur la face principale Daniel debout, en prières, entre deux lions qui s'inclinent devant lui. Ce n'est pas du bas-relief, mais du dessin gravé, fort étrange de type et de technique et correspondant au VIIe siècle. Ce n'est pas des sarcophages gallo-romains avec leur prophète nu et ses lions rigides que procède le dessin du sarcophage de Charenton, mais plutôt des plaques barbares avec un Daniel vêtu et des lions s'humiliant à ses pieds. Nous sommes ici, selon toute apparence, en présence de l'œuvre d'un graveur barbare. *Bull. du Comité des trav. historiques*, 1882, p. 291; Clément, *Revue du Centre*, 1882, p. 397; Buhot de Kersers, *Histoire et statistique monumentale du département du Cher, canton de Charenton*, p. 76; E. Le Blant, *Sarcoph. de la Gaule*, p. 55, n. 73, pl. XV, fig. 1 (fig. 3580).

Ravenne, basilique Saint-Vital, tombe de l'exarque Isaac VIII. Sur la face latérale droite, Daniel vêtu à la persane, tunique, ceinture, saraballe, chlamyde, la tête coiffée du bonnet phrygien, les deux lions accroupis de chaque côté. Ciampini, *Vetera Monumenta*, t. II pl. III, *g*, *h*.; C. Spreti, *Desiderii Spreti historici ravenn de amplitud. et evers. urbis Ravennæ*, 1793, t. I, pl. VIII; Garrucci, *Storia*, t. V, p. 23, pl. CCCXI, n. 4 et pl. CCCXXXII, 3; Cattaneo, *L'architettura in Italia*, p. 23; A Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, p. 207, fig. 194 et C. Diehl, *Ravenne*, 1903, p. 38 donnent le Daniel presque identique du sarcophage du Musée National. Voir *Dictionn.*, t. III, fig. 2810.

Mantoue, cathédrale. Sur la tranche du couvercle deux scènes en réplique, le chien de Simon (voir

Dictionn., t. I, au mot APOCRYPHES et t. III, au mot CHIEN) et Daniel donnant un gâteau au dragon babylonien. F. Odorici, *Di un antico sarcofago cristiano della città di Mantova*, dans *Giornale di Mantova*, Lucciola, 25 juin 1855; Donismondi, *Dell' ist. eccles. di Mantova*, Mantova, 1812, t. I, p. 286; Garrucci, *Storia*, t. V, p. 39, pl. CCCXX, n. 2.

Dellys, en Numidie, aujourd'hui au musée d'Alger (voir *Dictionn.*, t. II, col. 2463, fig. 2182). Daniel et le dragon. Garrucci, *Storia dell' arte crist.*, t. V, p. 40, pl. CCCXXI, n. 3.

Rome, crypte vaticane, sarcophage de Junius Bassus (voir *Dictionn.*, t. II, col. 608 sq., fig. 1460-1461). Rome (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1625, fig. 393 et t. II, col. 750, fig. 1487).

Une série importante de sarcophages romains offre Daniel entre les lions, toujours nu, parfois flanqué d'Habacuc seul, ou bien d'Habacuc et de l'ange, auxquels on adjoint encore un troisième personnage également barbu. Voici les références à Garrucci, *Storia*, t. V, pl. CCCXLVIII, n. 1; CCCLVIII, n. 1, n. 3; CCCLIX, n. 2; CCCLX, 1 (dragon); CCCLXIV, n. 2, n. 3; CCCLXV, n. 2 (Habacuc imberbe et enfant); CCCLXVI, n. 2, n. 3; CCCLXVII, n. 1, 2, 3; CCCLXVIII, n. 2; CCCLXX, n. 1 (dragon); on trouvera des reproductions photographiques incomparablement meilleures dans O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Pio-Lateranense*, in-fol., Rome, 1911; pl. VI, n. 4; pl. XIV, n. 3 (Habacuc et ange); pl. XIX, n. 1 (Habacuc offre des pains crucifères, ange); pl. XX, n. 4 (Habacuc, ange); pl. XX, n. 8 (Habacuc seul); pl. XXI, n. 2; pl. XXII, n. 2 (Habacuc, ange et troisième personnage); pl. XXVI, n. 2 (Habacuc); pl. XXX, n. 1 (Habacuc, ange); pl. XXX, n. 4 (Habacuc, ange, troisième personnage); pl. XXXIII, n. 4; pl. XXXIV, n. 1 (Habacuc, ange); pl. XXXIV, n. 2 (Habacuc, ange).

Velletri, sarcophage, Daniel nu, priant debout entre les lions. Garrucci, *Storia*, t. V, p. 110, pl. CCCLXXIV, p. 4; *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1901, pl. X; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 296, fig. 239.

Arles, sarcophages à arcades. Sous les deux arcades extrêmes, Abraham et Daniel acclamant le Christ en levant la main droite ouverte; aux pieds de Daniel un cippe et le dragon des Babyloniens étendu sans mouvement. E. Le Blant. *Sarcoph. d'Arles*, p. 20-21, pl. X; même sujet, p. 11, n. 8, pl. VI; p. 13, n. 9, pl. VII; p. 21, n. 12, pl. X; p. 42, n. 32, pl. XXV.

Arles, sarcophage, Daniel nu entre les lions, Habacuc et l'ange qui présentent le poisson et le pain, *Sarcoph. d'Arles*, p. 11, pl. VI. Également Daniel, lions, Habacuc, ange : pl. VIII, p. 16, n. 10; pl. XX, n. 2, p. 35, n. 27.

Arles (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1215 fig. 296).

Collo, sarcophage, cf. *Ann. de la Soc. de Constantine*, 1856-1857, p. 182, pl. X; Gsell, dans *Bull. archéol. du Comité*, 1899, p. CLXXXI; François, dans *Rec. de la Soc. archéol. de Constantine*, 1908, t. XLII, p. 26.

Hamman-Lif, près Tunis. Toit de sarcophage. Daniel court vêtu entre deux lions, cf. *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1912, t. XXXII, p. 13, note 3; p. 11, fig. 2.

Ecija (*Astigi*), sarcophage aujourd'hui conservé au musée de Séville, du IVe-Ve siècle (Huebner) ou bien du VII-VIIIe siècle (Ficker). Sur un seul panneau et sans aucune séparation on a aligné trois épisodes : le sacrifice d'Abraham, le Bon Pasteur, Daniel parmi les lions. Chaque sujet porte une inscription en lettres grecques dans six cartouches :

ΑΒΡΑΑ, ΕΙCΑΚ, ΠΥΜΗ Ν, ΔΑΝΙ ΗΛ
Ἀβραάμ, Εἰσάκ, πυμὴν (= ποιμήν), Δανιήλ

J. Ficker, *Mittheilungen des römischen Instituts*, 1899, p. 77 sq.; Le même, *Die altchristliche Bildwerke im Museum des Laterans*, in-8°, Leipzig, 1890, p. 148; Sales y Ferrer dans *Revista de España*, 1886, p. 436; F. Fita y Colome, dans *Boletin de la Academia de la historia*, 1887, t. X, p. 267, cf. t. VIII, p. 425; E. Huebner, *Inscrip. Hispan. christ. Supplem.*, 1900, n° 370; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1889, p. 88.

3580. — Daniel dans la fosse aux lions. Sarcophage de Charenton-sur-Cher.
D'après E. Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, pl. XV, n. 1.

VII. IVOIRES. — Sur la cassette de Brescia, Daniel entre les lions (voir *Dictionn.*, t. II, col. 1148 fig. 1625).

Pyxide de Nocera Umbra, conservée au musée des Thermes de Dioclétien à Rome. J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, 1901, p. 94, fig. 40; *L'arte*, 1901.

Pyxide égyptienne au Musée britannique. Daniel, adolescent, vêtu à la mode orientale, sous un petit ciborium. A droite, un garde manifestant la surprise; à gauche, un ange tenant Habacuc par la chevelure, Habacuc tient une corbeille de provisions; à ses pieds une corbeille du type des cistes (voir ce mot). Sur l'autre face, un bélier, un palmier, un ange, une femme, la serrure sous laquelle une croix entre deux cygnes. C'est un ouvrage du VIe ou VIIe siècle. Stuhlfauth, *Elfenbeinplastik*, p. 189; Strzygowski, *Orient oder Rom*, 1901, p. 93 (Habacuc et ange); Lübke-Semrau, *Grundriss der Kunstgeschichte*, t. II, p. 55, fig. 50 (d'après Græven); Græven, *Elfenbeinwerke*, série I, n. 18-21; *Byzantinische Zeitschrift*, t. VIII, p. 681; O. Dalton, *Catalogue of early christian Antiquities*, p. 55, n. 298; pl. X (fig. 3581).

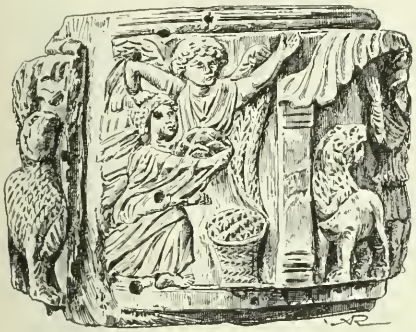
Plaque d'ivoire. Deux registres; en haut : Daniel vêtu à la persane, debout, en prières, entre deux lions; en bas, un lion passant. Delattre, *Un pèlerinage aux ruines de Carthage*, in-8°, Lyon, 1906, p. 13.

Tablette d'ivoire trouvée à Maxula-Radès représentant Daniel. Delattre, *Le musée Saint-Louis de*

Carthage, t. III, p. 35, n 7 (sans autre description).

Fragment d'une tablette qui devait représenter Daniel entre les lions; on n'aperçoit plus qu'un mufle et la croupe d'un lion, art copte, V-VIe siècle; O. Wulff, *Altchristliche Bildwerke*, 1909, p. 120, n. 429, pl. XX.

Peigne trouvé à Bône, conservé dans le cabinet de Mlle Dufour. Brisé vers le milieu, on voit Daniel debout, nu, avec le *subligaculum*, un lion à ses pieds, Habacuc dans les airs avec un panier de provisions. J. Strzygowski, *Der algerische Danielkamm*, dans *Oriens christianus*, 1911, nouv. série, t. I, p. 83-87, pl. I, fig. 1. (fig. 3582).



3581. — Daniel et les lions. Pyxide du Brit. Museum. D'après O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, pl. X, *a*, *b*.

VIII. Mosaïques. — A Henchir-el-Msâ' âdin, ruines situées sur l'emplacement de *Turni*, en Tunisie,

3582. — Peigne d'ivoire trouvé à Bône.
D'après *Oriens christianus*, 1911, p. 84, pl. I, n. 1.

(fig. 3583), Daniel debout, nu, en prières, entre quatre lions. Au-dessous l'inscription funéraire de Blossus. Autour de la mosaïque, huit tombes dont sept avaient été violées. Héron de Villefosse, dans *Bull. de la Soc. nat. antiq. de France*, 1898, t, LIX, p. 207.

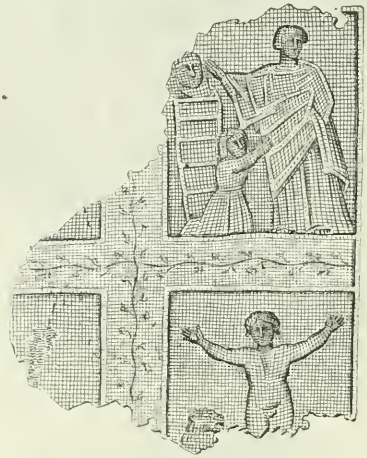
A Bord-el-Youdi, Tunisie, Daniel entre les lions. *Bull. archéol. du comité des travaux historiques*, 1898, p. 335.

A Rome, dans la catacombe de Saint-Hermès, quelques fragments de mosaïque trouvés en 1845 dans la crypte des saints Prote et Hyacinthe provenant d'un *arcosolium* entièrement revêtu d'incrustations. Les morceaux les mieux conservés sont : un Daniel dans la fosse aux lions, debout, nu, les bras étendus; au-dessus une Résurrection de Lazare. Seconde moitié du IVe siècle (fig. 3584). Marchi, *Monumenti delle arti cristiane primitive*, in-4°, Roma, 1844 sq., t. I, pl. XLVII, p. 237; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, t. III, pl. XXXVI; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, 1873, t. III, pl. CCIV; E. Müntz, *La mosaïque chrétienne pendant les premiers siècles*, 1893, p. 78-80; De Rossi, *I musaici cristiani*, pl. non numéroté : *Musaici varii e loro frammenti*, fragm. 4.

3583. — Daniel au milieu des lions
Mosaïque d'Henchir el Msa'adin. D'après *Bull. de la Société nat. des antiquaires*, 1898, t. LIX, p. 207.

IX. Plaques barbares. — Ce qu'on est convenu de désigner sous le nom de bijoux barbares, c'est-à-dire un groupe considérable d'agrafes, broches, fibules,

bagues, bracelets, colliers, poignées d'armes, menus objets de toilette, n'offre qu'exceptionnellement les représentations symboliques si fréquentes, au contraire, sur les bijoux chrétiens. Parfois des symboles païens voisinent sur un même objet avec des symboles chrétiens dans la même décoration, sans qu'il soit aisé de dire si l'artiste a fait la distinction ou bien si tout cela n'était autre chose pour lui que fantaisie. Mais les emblèmes chrétiens envahissent peu à peu et ne tardent pas à se substituer entièrement aux anciens signes cabalistiques du paganisme. La croix qui paraît de plus en plus fréquente a, dès lors, sa signification chrétienne bien déterminée [1]. Si grossier et rudimentaire qu'en soit le dessin, deux traits inégaux, à peine rectilignes, elle témoigne même dans ce cas en faveur de l'intention symbolique d'un artiste chrétien.



3584. — Daniel au milieu des lions.

D'après Marchi, *Monumenti delle arte cristiane primitive*, t. I, pl. XLVII.

Le signe le plus en faveur, après la croix, et spécialement chez les Wisigoths, fut le poisson mystique; on s'essaya même à la représentation humaine, bien qu'ici la difficulté fût grande pour l'inexpérience des artisans, ils s'y prenaient de deux manières : d'abord au trait, sur les plaques de bronze; ensuite, ciselée sur les boutons ou bossettes hémisphériques des agrafes. La plus importante série parmi les plaques de bronze rectangulaires soit ajourées, soit gravées au trait, est celle qui représente Daniel entre les lions.

Il est remarquable que ce symbole ne se rencontre ni en Angleterre, ni en Danemark, ni en Norvège, il est exclusif à la Bourgogne et, hors de là, ne se retrouve que dans trois localités excentriques : Gaillac (Tarn), Pregnan (Gers) et Bouvignes (Belgique). Rien ne s'oppose à ce qu'on croie que les plaques qui y furent rencontrées avaient été apportées par des Bourguignons, ou par des Wisigoths. Les plaques ainsi décorées se rencontrent donc dans les cimetières wisigoths et dans les cimetières burgondes à partir de la fin du Ve siècle et pendant le siècle suivant. Il serait difficile de porter plus loin la maladresse et l'horreur que dans ces spécimens d'un art très répandu parce qu'il était probablement très goûté. Si on compare entre elles toutes les plaques actuellement publiées, on peut constater une rapide dégénérescence du type qui, aisément identifiable dans les exemplaires les plus anciens, devient finalement informe et méconnaissable. Le sujet présente différents aspects. Tantôt les lions sont représentés la croupe relevée, la tête en bas [2], tantôt debout et menaçants [3]. Daniel, généralement, a les bras levés dans l'attitude des orants. Sur plusieurs plaques les lions se transforment en véritables tapirs [4], ou perdent même jusqu'à l'apparence animale [5]. Daniel est encore plus maltraité [6], de simplification en simplification il aboutit à n'être plus qu'une croix grecque [7], ailleurs une plante [8]. Et il ne laisse pas d'être piquant de voir le plus ancien symbole humain du christianisme, aboutir sous le burin des barbares à un type qui rappelle de près celui des stèles offertes à Baal Saturne [9]; enfin le prophète est complètement éliminé et laisse aux prises deux lions affrontés [10]. Le prophète est toujours vêtu d'une tunique ample et serrée à la taille probablement par une ceinture plutôt qu'ajustée. Daniel est toujours placé de face, les bras relevés, dans l'attitude de la prière. Dans les plaques dont le dessin est mieux soigné, on voit un effort pour indiquer la direction des regards tournés vers le ciel; tandis que dans les catacombes Daniel est toujours imberbe, sur les plaques barbares il est toujours barbu.

Les plus remarquables de ces plaques proviennent : deux des environs de Chalon-sur-Saône, malheureusement sans indication d'origine précise [11]; une troisième de La Balme (Haute-Savoie) [12].

Ces trois belles pièces sont aussi celles qui offrent l'image du prophète Habacuc, dont la présence complète l'épisode retracé et lui donne tout son sens. Celui-ci porte, selon les ordres de Dieu, des pains pour servir à l'alimentation de Daniel. Il est opportun de signaler l'emblème de la croix gammée ou *swatiska* fortement burinée sur l'ardillon de la boucle. Les deux personnages ont, gravés sur la poitrine, l'une la croix dite *decussata* X, l'autre le monogramme ☧; les lions sont timbrés à l'épaule chacun d'une *crux decussata*.

Ces plaques offrent une double légende. En haut :

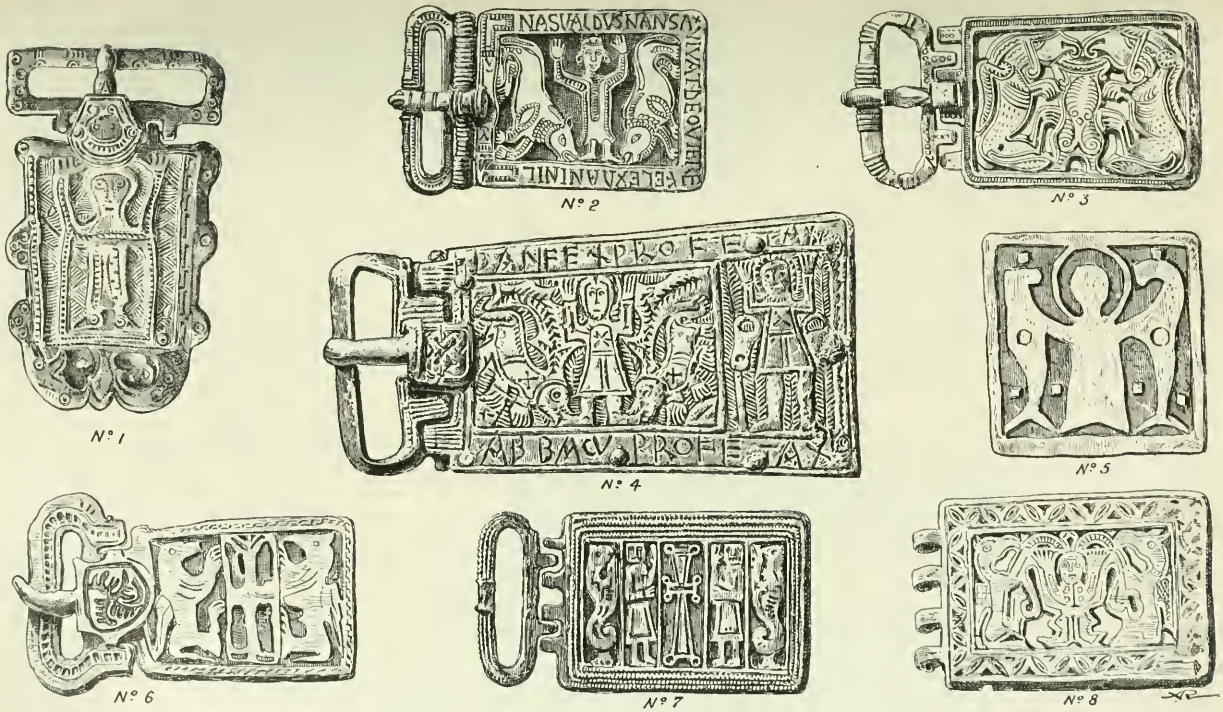
DANFE X PROFETA X

en bas [13] :

ABBACV PROFETA X

Les agrafes de ce type sont rares, et les plus répandues n'ont que la scène de Daniel sans Habacuc, ou plus simplement encore, Daniel sans les lions. Il est possible que l'attitude de ces derniers serve d'indice chronologique. Les plus anciennes plaques sont celles qui représentent les lions debout et menaçants, car le dessin en est extrêmement primitif, à peine ébauché. Les autres, plus soignées, montrent les bêtes rampant pour lécher les pieds de Daniel.

[1] E. Barrière-Flavy, *Les arts industriels en Gaule du Ve au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1901, t. I, p. 311; cf. Rigollot, *Recherches historiques sur les peuples de race teutonique qui envahirent la Gaule au Ie siècle*, 1850; J. Younge Ackermann, dans *Archæologia*, t. XXX. — [2] Barrière-Flavy, *op. cit.*, t. I, p. 318 : plaques de Daillens, Severy, Lavigny, Montgilly, pl. XXXVIII, n. 2, 3, 6; de Bouvignes, t. I, p. 320, fig. 103; voir *Dictionn.*, t. I, fig. 52. — [3] *Op. cit.*, t. I, p. 319, plaques de Montillier, Bel-Air, Tronche-Belon, pl. XXXVIII, n. 4, 5, 7. — [4] *Op. cit.*, pl. XXXVIII, n. 1, 4, 5; t. I, p. 318, fig. 100. — [5] *Op. cit.*, pl. XXXVII, n. 6. — [6] *Op. cit.*, t. I, p. 318, fig. 99, plaque de Gaillac (Tarn). — [7] *Op. cit.*, pl. XXXVIII, 1. — [8] *Op. cit.*, pl. XXXVIII, n. 5. — [9] *Op. cit.*, t. I, p. 321, fig. 103; pl. XLI, n. 2.— [10] *Op. cit.*, pl. XL, n. 5. — [11] *Op. cit.*, pl. XXXVIII, n. 6; musée des Antiq. nat. de Saint-Germain. — [12] Au musée de Genève. — [13] *Op. cit.*, t. I, p. 387.



3585. — Daniel et les lions

1. Plaque de Marmens. — 2. Plaque de Lavigny. — 3. Plaque de Tolochenaz. — 4. Plaque de Verges. — 5. Plaque de La Balme. — 6. Plaque d'Arnez. — 7. Plaque des environs de Chalon. — 8. Plaque de Gaillac. D'après Barrière-Flavy, *Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule*, t. I, et Atlas, pl. XXXVII et XXVIII.

Les localités où la plaque au type de Daniel a été recueillie sont, jusqu'à ce jour, les suivantes. Dans la Bourgogne cisjurane : Orgelet, Chaveria, Courlaoux, Vilette-les-Arbois, Blye et Saint-Maur (Jura) [1]; Vuillecin, dans le Doubs [2]; Renève, dans la Côte-d'Or [3]; La Balme (Haute-Savoie) [4] et une multitude d'autres dans la Saône-et-Loire, dont malheureusement la provenance n'a pas été relevée [5].

La Suisse en a fourni un grand nombre, dont quelques-unes avec inscription. Elles se répartissent ainsi : dans le Valais, à Ober Wallis [6]; dans le canton de Vaud, à Allaz, à Allens, à Arnex [7], à Bel-Air, à Cossonay [8]; sur une plaque de cette dernière localité se lisent les lettres : IOSAV...S—OVISO VIVI—, à Crissier, plaque avec une légende assez analogue que nous transcrivons OSA∽IASO — NMIMANFOS — à Daillens [9], plaque avec l'inscription plus longue, où quelques mots se détachent plus nettement : VVI DACHIHII OVO † EOHESEEOEVUS † EHGEBAHT † DAIDI.... VS †,-ce que E. Le Blant interprète de la manière suivante : *+ Daidius +... Daniel duo leones pedes ejus lingebant* [10]. A Lavigny [11], plaque dont la légende très nette se lit aisément (voir *Dictionnaire*, t. I, col. 248, fig. 52) :

NASVALDVS NANSA + VIVAT DEO VTERE FELEX [DANINIL

C'est un présent fait à Nasuldus Nausa auquel le donateur adresse ce souhait : *utere felix* [12].

Maruens, Montillier, Pampigny, Severy, Troche-Belon [13], Tolochenaz, Montgify [14], — cette dernière dont une plaque porte une légende identique à celle de Crissier, — Attalens [15], etc., ont donné des plaques au type de Daniel.

Sur les plaques qui nous montrent les lions représentés debout, l'animal présente une silhouette qui se rapproche du griffon, alors que dans les dernières agrafes l'animal féroce se reconnaît mieux. En effet, le prophète est à peine indiqué par quelques traits en zigzags et par des mains énormes, et les monstres dressés à droite et à gauche sont bien des griffons à l'œil rond, aux oreilles droites, à la tête se prolongeant en bec d'oiseau et dont le dos est pourvu de petites ailes soulevées. Telle la plaque d'Arnex [16]. C'est encore un motif d'ornementation hybride, emprunté à la fois à l'art assyrien et à l'art scandinave, et nous relevons, sur des pièces de l'île d'Oland, des animaux analogues contre lesquels luttent des hommes armés (fig. 3585, n. 6).

Une plaque trouvée à Preignan (Gers) en 1899, parmi divers objets d'époque mérovingienne, consiste en une belle agrafe complète de ceinturon en bronze étamé, avec la scène de Daniel comme principal motif. Le personnage est pourvu d'une barbe et d'une coiffure qui pourrait être un nimbe, il est amplement vêtu. Deux animaux, la gueule ouverte, la queue dressée, le menacent. Le fond est pointillé [17]. Plus grossière encore la plaque de Gaillac (Tarn), en champ-levé, Daniel debout, les bras élevés et offrant l'apparence d'un nimbe, entre deux motifs qui sont des lions, ou qui l'ont été.

Enfin, nous rapprochons de cette série deux boucles de fer plaqué d'argent, constituant par leur technique une exception remarquable. Elles ont été recueillies, l'une à Boussières (Doubs) [18], l'autre au Cras-Chalet, près Bonfol, canton de Benne [19]. A quelques traits près, la décoration en est absolument identique. Le personnage se dresse dans une sorte de niche. La face monstrueuse, dont la bouche est pourvu d'un râtelier énorme, repose sur un corps grêle fait d'un simple ou double galon strié, d'où les bras, tracés de même, se relèvent gauchement. A droite et à gauche une image informe, qui, peut-être, a eu la prétention de figurer une bête féroce; serait-ce une grossière représentation de la scène de Daniel ? Ces plaques sont d'autant plus dignes d'attention, malgré leur laideur horrible, qu'elles seraient par leur date « la première manifestation de la religion chrétienne dans la région du Jura après l'invasion des barbares [20] ».

X. Fonds de coupe. — Un fragment brisé en le tirant trop brusquement du lit de chaux qui le faisait adhérer à une paroi. En haut, Daniel vêtu de la dalmatique, et un lion debout; au-dessous, la résurrection de Lazare. Un homme vêtu d'une toge de pourpre et une femme, un enfant et le bord d'une robe de femme; en bas, deux des Hébreux dans la fournaise. R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei cristiani primitivi di Roma*, in-fol., Roma, 1858, pl. I, n. 6, p. 4 (fig. 3586).

3586. — Daniel et les lions. Fond de coupe.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di oro*, 1856, pl. I, n. 6.

Fond de coupe intact, du Musée britannique, Daniel empoisonne le dragon avec un gâteau. Le dragon se dresse et ouvre une large gueule, Daniel, imberbe, vêtu de la tunique et de la chlamyde, derrière lui le Christ à qui il parle également, imberbe, nimbé, vêtu de la tunique et du pallium, tenant la baguette en main. Cadre carré avec cônes et découpures. Garrucci, *Vetri*, pl. IV, fig. 11; *Storia*, pl. CLXXIV, n. 5; Vopel, *op. cit.*, n. 212; Dalton, *Catalogue*, p. 122, n. 619, pl. XXIX n. 619 (fig. 3587); O. Dalton, *The gilded Glasses of the Catacombs*, dans *The archæological Journal*, 1901, t. LVIII, p. 238, pl. III.

Un verre gravé représente Daniel dans l'amphithéâtre parmi les lions, voir *Manuel d'arch. chrét.*, t. II, p. 477, fig. 322 et *Dictionnaire*, au mot Verrerie.

[1] Musée de Lons-le-Saunier. — [2] Musée de Besançon. — [3] Musée de la Commiss. des antiq. de la Côte-d'Or (Dijon). — [4] Musée de Genève. — [5] Collection Lacroix, à Mâcon. — [6] Musée national de Zurich. — [7] *Op. cit.*, pl. XXXVIII, n. 4. — [8] Musée de Lausanne. — [9] *Op. cit.*, pl. XXXVIII, n. 3. — [10] *Nouveau recueil d'inscr. chrét.*, 1892, p. 112, n. 93; cf. de Bonstetten, dans *Anzeiger für Schweizerische Alterthumskunde*, 1872, p. 386. — [11] *Op. cit.*, pl. XXXVII, n. 4. — [12] F. Troyon, *Bracelets et agrafes antiques*, Zurich, 1852. — [13] Barrière-Flavy, *op. cit.*, p. XXXVIII, n. 7. — [14] *Op. cit.*, pl. XXXVII, n. 3, musée de Lausanne. — [15] J. P. Kirsch, *Le cimetière burgonde de Fetigny*, 1899, p. 46. — [16] Barrière-Flavy, *op. cit.*, pl. XXXVIII, n. 4. — [17] *Op. cit.*, t. I, p. 319. — [18] *Op. cit.*, pl. A[3], fig. 3, musée de Besançon. — [19] Musée de Porrentruy. — [20] P. A. Boéchat, *Le cimetière burgonde de Cras-Châlet, près Bonfol*, in-8°, Porrentruy, 1887.

XI. Médaillons de verre. — Médaillon, fond bleu, bordure octogonale, Daniel nu, de face, en prière; sur le fond quatre feuilles et un gros pois. Garrucci. *Vetri*, pl. III, fig. 12, p. 12; *Storia*, pl. CLXXIII, fig. 12; Vopel, *Die altchristlichen Goldgläser*, in-8°, Freiburg, 1899, n. 201; O. Dalton, *Catalogue*, n. 618, pl. XXXI, n. 618.

Médaillon, fond bleu, bordure ovale. Peut-être Daniel, vêtu d'une tunique portant le gâteau empoisonné au dragon. O. Dalton, *Catalogue*, p. 123, n. 620, pl. XXXI, n. 1; cf. Garrucci, *Vetri*, pl. IV, fig. 11; *Storia*, pl. CLXXIV, 5; Vopel, *op. cit.*, n. 212.

Même type, Daniel nu entre les lions. O. Wulff, *Altchristliche Bildwerke*, pl. LXXIII, n. 1683.

XII. Pates de verre. — Pâtes bleues, Daniel vêtu de la tunique et dans l'attitude de la prière, entre deux lions. Vient de Chypre. O. Dalton, *Catalogue*, p. 137, n. 701, 702.

3587. — Daniel empoisonne le dragon, fond de coupe. D'après O. Dalton, *Catalogue*, pl. XXIX, n. 619.

XIII. Patène. — Deux coupes ou patènes trouvées à Cologne, dans une tombe de l'Ursulagartenstrasse, et près de Saint-Séverin. Dans la première Daniel est débout, vêtu de la dalmatique entre quatre lions, deux couchés, deux accroupis, au fond paysage de palmiers. Dans la deuxième, Daniel nu, debout, en prière, dans un médaillon, à droite (et probablement aussi à gauche), médaillon contenant un lion accroupi. Sur ces deux verres, voir *Dictionn.*, t. III, au mot Cologne, fig. 3101; O. Dalton, *op. cit.*, p. 124, n. 628; p. 126, n. 629, pl. XXX; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 488 sq., fig. 327, 328.

XIV. Étoffe. — Étoffe égyptienne. Sous une frise représentant des *martyria* célèbres, le prophète Daniel, vêtu à la mode persane, coiffé, en prière entre deux lions, reçoit d'Habacuc un plat sur lequel on croit distinguer une coupe et deux bouchées de nourriture (musée de Berlin : *Kunstgewerbemuseum*); J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, 1901, p. 91 sq., pl. IV; voir *Dictionn.*, t. II, col. 805, fig. 1541; C. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, 1910, p. 79, fig. 28.

Étoffe du trésor de Sens (cathédrale). Suaire de saint Victor. Daniel parmi les lions. Son vêtement est des plus intéressants et l'ensemble de cette figure nous donne un type unique (fig. 3588). G. de Récy, *L'évolution ornementale depuis l'origine jusqu'au XIIIe siècle*, in-8°, Paris, 1913, p. 185, fig. 136.

Étoffes d'Eichstädt (Bavière) et de Sens (suaire de saint Victor). Cahier et Martin, *Mél. archéol.*, t. II, p. 250, pl. XVIII; Schlumberger, *L'épopée byzantine*, t. I, p. 405. De Linas, *Orfèvrerie mérovingienne*, 1864, p. 110-111.

XV. Miniature. — Manuscrit de Cosmas de la Bibliothèque Vaticane, du VIIe siècle. Daniel vêtu à la persane, avec une longue chlamyde, en prière, coiffé et nimbé, entre deux lions qui ont perdu l'équilibre et font la plus piteuse figure. Sur une pente douce, comme s'il descendait du ciel, s'avance Habacuc (fig. 3589). — C. Stornaiolo, *Le miniature della topografia cristiana di Cosma Indicopleuste*, 1908; C. Diehl., *Manuel d'art*

3588. — Daniel entre les lions. D'après G. de Récy, *L'évolution ornementale, depuis l'origine jusqu'au XIIIe siècle*, 1913, fig. 136.

byzantin, 1910, p. 225, fig. 111; *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, in-8°, Paris, 1901, p. 401, fig. 139.

Ménologe de Basile II, à la Vaticane, Daniel vêtu en Persan, coiffé, nimbé. O. Dalton, *Byzantine art and archæology*, 1911, p. 479, fig. 286.

XVI. Bas-relief. — Vase de Djemila (*Cuicul*), Daniel en costume persan, coiffé du bonnet phrygien entre deux lions couchés, voir *Dictionn.*, t. II, col. 760, fig. 1495.

Ciborium de Beni Fouda. Daniel vêtu entre deux lions : *Daniel in lacu leonum*, De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1891, p. 67; Gsell, dans *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1892, t. XII, p. 359; voir *Dictionn.*, t. III, col. 1609, fig. 2933.

XVII. Coupes. — Coupe de verre de Podgoritza. Daniel, debout, vêtu, en prière, entre deux lions qui paraissent fort irrités. En légende : *Daniel de laco leonis* (*liberatus est*). Pour la description et la bibliographie, cf. *Dictionn.*, t. III, au mot Coupe.

Fragment de fond de coupe en verre gravé, musée du Campo Santo à Rome. Daniel debout, vêtu de la tunique et de la chlamyde entre deux lions. M. Armel-

lini, *I vetri cristiani della collezione di Campo Santo*, dans *Römische Quartalschrift*, 1892, t. VI, p. 55, pl. III, n. 3; fragment de coupe à Cologne, cf. *Dictionn.*, t. II, col. 2161 et note 5.

Coupe de verre, Daniel vêtu entre les lions et Daniel avec le dragon. J. Pilloy, *Coupe gravée en verre, trouvée à Abbeville, commune d'Hombliéres (Aisne), dans une sépulture du IVe siècle*, dans *Gazette archéologique*, 1884, p. 224-230, pl. XXXII-XXXIII (voir *Dictionn.*, t. III, au mot COUPE).

XVIII. BRONZE. — Plaque de bronze trouvée dans le Rhin, conservée au musée de Bonn : Daniel, nu, en prière, entre les deux lions, parle à un personnage en tunique qui ne peut être Habacuc puisqu'il n'apporte rien; Garrucci, *Storia*, t. VI, p. 71, pl. CDXLVIII, 3; Braun, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterlumsfreunden im Rheinlande*, t. XIII, pl. V, VI, n. 4; E. Le Blant, *Étude sur les sarcoph. chrét. de la Gaule*, 1886, p. 15, n. 15, note 16.

Médaillon jadis au musée du Vatican, publié par R. Venuti, *Ant. num. musei Albani max. mod.*, t. II, p. 119; cf. Bottari, *Scult. e pitture*, t. II, p. 271; passé ensuite à Paris et non restitué en 1815; diamètre 0m05, médaillon de bronze entourant une partie centrale en argent. Daniel agenouillé dans un demi-cercle, entre deux lions couchés. Daniel est vêtu de la tunique et la chlamyde. A gauche Habacuc, son bâton de voyageur sous le bras, tend une écuelle à Daniel (fig. 3590). Garrucci, *Storia*, t. VI, p. 167, pl. CDXCII, n. 8.

3589. — Daniel au milieu des lions, miniature de Cosmas. D'après Diehl, *Justinien*, 1901, fig. 139.

Disque de bronze, du musée Albani; Daniel entre les lions. Venuti, *Antiq. numism. maximi moduli musei Albani*, t. II, p. 119; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 37.

Sceau de bronze, Daniel entre les lions. Fabretti, *Inscript. antiq. quæ in ædib. paternis asservantur*, Romæ, 1699, cl. VII, n. XLVIII, p. 536. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 3022, fig. 1054.

XIX. PLOMB. — Médaillon orné de sujets chrétiens groupés autour du Bon Pasteur. Daniel debout, nu, entre deux lions. Clampini, *De duobus emblematibus*, p. 4; Buonarotti, *Vetri cimiteriali*, in-4°, Firenze, 1716.

pl. I, n. 1; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. VI, p. 54, pl. CDXXXV, n. 6.

Coupe de plomb dont la bordure est ornée de scènes bibliques, entre autres Daniel entre les lions. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1879, pl. XI, p. 134; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 571, fig. 381.

XX. Argent. — Médaillon d'argent, travail médiocre, entre autres Daniel entre deux lions, nu, debout, en prière, IVe siècle. J. Wilpert, *Di un dischetto argenteo rappresentante Daniele fra i leoni*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1895, p. 114-115, pl. I, n. 3 (musée du Vatican).

XXI. Gemmes. — Sardoine du Musée britannique: sous un arbre, Daniel entre deux lions, le Bon Pasteur entre deux brebis, Jonas sous le cucurbite. Perret, *Catac. de Rome*, t. IV, pl. XVI, fig. 8; Garrucci, *Storia*,

3590. — Daniel entre les lions.
D'après Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 492.

t. VI, pl. CDLXVII; Smith and Chetham, *Dictionary of christ. antiq.*, t. I, p. 717; O. Dalton, *Catalogue of early christ. antiq.*, p. 4, n. 25, pl. I, n. 25; H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, t. II, p. 373, fig. 273.

Stéatite du Musée britannique, Daniel, buste de face, attitude de la prière, vêtement oriental, inscription : Ο ΠΡΟΦΗΤΗϹ (ce mot est en monogramme) ΔΑΝΙΗΛ ; au revers : sainte Marina. O. Dalton, *Catalogue* p. 19, n. 117.

A Cividale de Friouli, sur la *Paix* dite d'Ursus, une gemme est sertie qui paraît ancienne et remarquable par son accointance avec le type barbare. Daniel debout, vêtu de la tunique, de la chlamyde, du bonnet phrygien et nimbé; à ses pieds deux lions qui semblent vouloir les lécher. R. Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. DCLXXVIII, n. 25, p. 119.

Agate sardonyx au musée de Vienne. Daniel priant entre deux lions lui tournant la croupe et se retournant pour le regarder. R. Garrucci, *Storia*, t. VI, p. 119, pl. DCLXXVIII, n. 24.

Jaspe du musée de Trivulzio. Daniel, nu, debout, entre deux lions. Allegranza, *Spiegaz. e riflessioni*, p. 131, p. 148, note 1; Garrucci, *Storia*, t. VI, p. 119, pl. DCLXXVIII, n. 26.

Cornaline. Daniel entre deux lions. De Rossi, *Bull. di arch crist.*, 1883, p. 74.

Nicolo venant de Canossa en Apulie. Daniel nu entre deux lions, surmontés de deux étoiles; en légende ΕΙϹ ΘΕ⊃Ϲ ΒΕ(Λ)ΟΙ *Unus est Deus, Bel meus.* Garrucci, *Storia*, t. VI, p. 169, pl. DCXCII, n. 15.

XXII. Gravure au trait. — Crypte de Saint-Maximin à Marseille, côté droit de l'abside. Daniel nu, debout, entre deux lions. Rostan, *Monum. iconogr. de l'église de Saint-Maximin*, Chalon-sur-Saône, 1862, pl. II; Garrucci, *Storia*, t. VI, p. 131, pl. DCLXXXII, n. 20; E. Le Blant, *Sarcoph. de la Gaule*, p. 148, pl. LVII, n. 2.

Épitaphe de Pontius. Mus. Latran, cl. XIV, n. 7. Séroux d'Agincourt, *Hist. de la décad. de l'art*, Sculpture, pl. VII, 5; Perret, *Catac. de Rome*, t. V, pl. XII, n. 7; Garrucci, *Storia*, t. VI, p. 140, pl. DCLXXXIV, n. 2; Marucchi, *I monumenti del museo crist. Pio Lateranense*, pl. LVII, n. 7. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1026, fig. 245.

Épitaphe de Beratius Nicatoras en grec, au musée du Latran, cl. XIV, n. 8. Garrucci, *Monumenti del museo Lateranense*, p. 110 sq., pl. L, n. 3; Jonas, le Bon Pasteur, un lion, Daniel manque. Garrucci, *Storia*, t. VI, p. 141, pl. DCLXXXIV, n. 10; Marucchi, *I monumenti*, pl. LVII, n. 8.

Cimetière de Priscille, niveau inférieur. Première moitié du IVe siècle : Daniel debout, en prière, les reins couverts d'une sorte de pagne (fig. 3591). J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, 1903, p. 313, fig. 29.

XXIII. Gravure au burin. — Plaque barbare, dont on a déjà parlé (voir plus haut, col. 237 et fig. 3585, n. 4). Ce monument et la série dont il fait partie, si gros-

3591. — Daniel entre les lions.
D'après Wilpert, *Le pitture*, p. 313, fig. 29.

sière qu'en soit l'exécution, laisse encore reconnaître l'influence d'un type arrêté d'avance, d'une école, d'une tradition. On trouve de nombreuses variantes dans l'orthographe des noms propres, mais toutes se ramènent à Daniel et Habacuc. E. Le Blant, *Recueil des inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 502, n. 632, pl. 87, n. 519; C. Barrière-Flavy, *L'art industriel en Gaule*, t. I, p. 387, pl. XXXVIII, n. 6; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 445, fig. 309.

XXIV. Bois. — Peigne offrant sur ses deux faces Daniel vêtu, debout, en prière, entre deux lions; provenant d'Akhmin, au musée de Berlin, V-VIe siècle. O. Wulff, *Altchristliche Bildwerke*, p. 94, n. 288, pl. IX, pl. X. A la planche IX, n. 288, nous avons sainte Thècle debout sous un portique, voilée et vêtue entre deux lions; pl. X, Daniel, exactement dans le même décor.

XXV. Cuivre repoussé. — Applique en cuivre repoussé sur un sceau en bois trouvé à Miannay et déjà décrit et figuré, voir *Dictionn.*, t. II, col. 770-771, fig. 1506. Cf. A. Van Robais, *Notice sur une petite seille en bois recouverte de cuivre repoussé, trouvée dans le cimetière dit mérovingien de Miannay (arrondissement d'Abbeville)*, dans *Bulletin de la Société des antiquaires de Picardie*, 1871-1873, t. XI, p. 139 sq.; E. Le Blant, *Notes sur quelques représentations de Daniel dans la fosse aux lions*, dans *Mémoires de la Soc. des antiq. de France*, 1874, IVe série, t. V, p. 68-78, 2 pl.; A. Van Robais, *La seille funéraire de Miannay et ses inscriptions d'après E. Le Blant*, dans *Bull. de la Soc. des*

antiq. de Picardie, 1874-1876, t. XII, p. 279; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, 1892, p. 61-66, n. 45. Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. CDLXI, n. 4.

XXVI. LAMPES. — E. Le Blant (*Daniel dans la fosse aux lions*, dans *Mém. de la Soc. des antiq.*, 1874, p. 73) signale une lampe trouvée à Corneto, achetée par lui à la vente du cabinet de M. Raoul-Rochette et représentant Daniel debout entre les lions et, au-dessus de lui, l'ange et Habacuc portant un pain. E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, 1856, t. I, p. 493; 1865, t. II, p. 502; *Mém. Soc. nat. antiq.*, 1874, p. 73; cette lampe est maintenant au musée de Lausanne. G. Fiorelli, *Notizie degli scavi*, dans *Accad. dei Lincei memorie*, t. VI, 1881, p. 50-51.

3592. — Carreau estampé de Hadjeb el Aïoun. D'après La Blanchère et Gauckler, *Catalogue du musée Alaouï*, pl. XXXVIII, n. 9.

Daniel debout, en prière, vêtu de la tunique, entre deux lions; à gauche un ange, à droite Habacuc avec un pain. Bordure de carrés et cercles alternés. Vient de Carthage, entré au Musée britannique. — Stuhlfauth, dans *Mittheilungen des Kaiserlich-deutschen archæologischen Instituts*, Rome, 1898, p. 286, pl. X, n. 6; Delattre, dans *Revue de l'art chrétien*, 1892, p. 135, n. 676 sq.; E. Le Blant, dans *Revue de l'art chrétien*, 1875, p. 91; Kraus, *Real Encyklopädie*, t. II, p. 273, fig. 118; O. Dalton, *Catalogue*, p. 140, n. 720.

Daniel debout, en prière, vêtu à la persane, entre deux lions. Musée de Berlin. O. Wulff, *Altchristliche und Mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke*, Berlin, 1909, p. 245, n. 1226, pl. LIX, n. 1226.

Daniel debout, vêtu, entre deux lions, l'ange et Habacuc, trouvée à Carthage, au pied de Byrsa. Delattre, *Musée Saint-Louis de Carthage*, t. III, pl. VIII, n. 7; *Catalogue*, 1891, n. 676, 680.

Daniel entre des lions, l'ange et Habacuc sur une lampe de Bolsena. *Notizie degli scavi*, 1881, t. VI, p. 46.

XXVII. CARREAU. — Hadjeb-el-Aïoun (*Masclianæ*, à 60 kil. de Kairouan). Cinq débris formant un carreau estampé, Daniel debout, vêtu d'une courte dalmatique tombant jusqu'aux genoux, coiffé d'une sorte de voile triangulaire qui lui donne l'aspect d'un Égyptien, les bras étendus, tenant dans chaque main une couronne, entre deux lions prosternés la tête en bas, la croupe relevée. La légende. S· C.S. DANIEΛ, avec un *lambda* final, provient d'une basilique, musée du Bardo. P. Gauckler, *Bulletin de la Soc. nat. des antiquaires de France*, 1894, p. 69-70; De la Blanchère et P. Gauckler, *Catalogue du musée Alaouï*, p. 209, n. 9, pl. XXXVIII, n. 9, cf. *Catalogue du Musée Alaouï, Supplément*, p. 18, n. 253 (cf. *Dictionn.*, t. II, col. 2188) (fig. 3514).

H. LECLERCQ.

DANSE. — I. Danses célestes. II. Danses rituelles. III. Danses populaires dans les églises. IV. Iconographie ancienne des danses bibliques. V Bibliographie.

I. DANSES CÉLESTES. — La danse fut considérée défavorablement par les chrétiens des premiers siècles. La morale nouvelle ne pouvait que condamner les spectacles lascifs qu'offraient, dans les banquets, les danseuses de profession (ὀρχηστίδες, *saltatrices*), chez les Grecs et les Romains [1]. N'était-ce pas, du reste, une danseuse qui avait causé le martyre de saint Jean-Baptiste ? Le nom de Salomé était justement voué à l'exécration. C'est en commentant le texte évangélique où se trouve racontée la fin du Précurseur que saint Jean Chrysostome prononça le mot fameux qui sera souvent répété par les sermonnaires : « Où l'on danse, là est le diable » (Ἔνθα γὰρ ὄρχησις, ἐκεῖ διάβολος) [2].

Tout en condamnant les danses immorales en usage de leur temps, plusieurs écrivains ecclésiastiques grecs se sont plu à représenter les anges occupés à exécuter au ciel des danses gracieuses et pures en chantant les louanges du Très-Haut [3]. « Dieu nous a donné des pieds, dit encore Jean Chrysostome, non pour nous en servir d'une manière honteuse..., mais pour nous unir un jour aux chœurs des anges » (ἵνα σὺν ἀγγέλοις χορεύωμεν) [4]. De son côté, la liturgie aime à nous montrer les vierges élues formant des chœurs autour de l'Époux :

Virginum sponsum, superumque regem
Virginum sanctæ celebrent choreæ [5]...
Qui pascis inter lilia
Septus choreis virginum [6]...

D'après Tibulle, on dansait dans les Champs Élysées des Anciens [7] :

Hic choreæ cantusque vigent, passimque vacantes
Dulce sonant tenui gutture carmen aves.

II. DANSES RITUELLES. — Un texte grec des *Actes de Jean* contient un *Hymne de Jésus*, sensé chanté par le Sauveur à la Cène (voir *Dictionn.*, t. I, col. 786, 787). Cet hymne connu des priscillianistes et d'autres hérétiques, au témoignage de saint Augustin, et rangé par ce Père parmi les écrits apocryphes, peut remonter à la seconde moitié du IIe siècle. Cette pièce n'est pas sans intérêt pour notre étude. On lit, en effet, dans les lignes qui lui servent d'introduction, dans les *Acta Johannis*, ces mots : « Ainsi il [Jésus] nous commanda de nous assembler en forme d'anneau, nous tenant les

[1] Cf. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, au mot *Saltatio*; A. Rich, *Dictionnaire des antiquités romaines et grecques*, trad. Chéruel, Paris, 1859, au mot *Saltatrix*. — [2] Chrysostome, *Homilia* XLVIII *in Matthæum* (*P. G.*, t. LVIII, col. 491). Un sermonnaire du moyen âge cité par Lecoy de la Marche dit : *Chorea enim circulus est cujus centrum est diabolus, et omnes vadunt in sinistrum* (*La Chaire française au moyen âge*, Paris, 1886, p. 447).

— [3] Basile, *Ep.* II *ad Gregorium* (*P. G.*, t. XXXII, col. 225-226); Jean de Saint-Saba, *Vita Barlaam et Josaphat*, 12 (*P. G.*, t. XCVI, col. 971-972). — [4] Jean Chrysostome, *loc. cit.* — [5] Hymne des laudes de la fête de sainte Gertrude (17 novembre). — [6] Hymne du commun des vierges. « *Vos Angelorum curiæ — Cingunt choreæ perpetim* » (Hymne des laudes de la fête de tous les saints de l'ordre de saint Benoît au bréviaire monastique). — [7] Tibulle, *lib. I, Eleg. 3*, v. 55-56

uns les autres par les mains, et lui, au milieu, dit : Répondez « Amen. » Puis il commença à chanter un hymne et à dire : Gloire à toi, Père, etc. » Et dans la suite de l'hymne il est fait allusion plusieurs fois et plus clairement encore à une danse rituelle. « La grâce danse, y est-il dit ; je veux jouer de la flûte, dansez tous : Amen. Je veux me lamenter, gémissez tous : Amen... Le douzième nombre danse là-haut : Amen. Celui qui ne danse pas ne sait pas ce qui arrivera : Amen. Alors joignez-vous à ma danse... Toi qui danses, remarque ce que je fais. » De telles expressions sont de nature à faire supposer qu'une danse réelle accompagna le chant de cet hymne. L'auteur de ce texte étrange le dit d'ailleurs formellement. Après avoir cité les dernières lignes de l'hymne, il ajoute : « Or, mes bien-aimés, après cette danse avec nous le Seigneur s'éloigna. [1] »

On aura remarqué dans la citation qui précède (Je veux jouer de la flûte, etc.) une réminiscence de la parole évangélique : « Nous vous avons chanté un air joyeux et vous n'avez point dansé; nous vous avons chanté des airs lugubres et vous n'avez point gémi. » (Matth., XI, 17.) Il se peut que des sectes aient pris prétexte de ce mot de l'Évangile pour introduire des danses rituelles dans leurs liturgies.

D'après le traité *De la vie contemplative*, qui figure parmi les œuvres de Philon, les thérapeutes auraient exécuté dans leurs cérémonies religieuses certains mouvements chorégraphiques. « Ils entonnent à la louange de Dieu, lit-on dans ce traité, des hymnes de diverses sortes de mesures et d'airs, partie ensemble et partie alternativement, avec de certains mouvements religieux des bras, des mains et de tout le corps, saisis d'enthousiasme, tantôt s'avançant, tantôt s'arrêtant, et, selon qu'il est à propos, se tournant ou de la droite à la gauche, ou de la gauche à la droite [2]. » Il est intéressant de voir la façon dont les critiques ont interprété ce texte, suivant qu'ils ont vu dans les thérapeutes des chrétiens ou des juifs.

Pour Montfaucon, qui considérait les thérapeutes comme des ascètes chrétiens, cette gesticulation et ces pas ne constituaient peut-être pas une danse véritable. « D'ailleurs, ajoute-t-il, la danse n'est pas défendue en elle-même; ce n'est que le mauvais usage qu'on en a souvent fait qui est la cause qu'on y a attaché l'idée d'un exercice contraire à la gravité, tout à fait mondain, et indigne des personnes consacrées à Dieu [3]. »

Au contraire, pour d'autres auteurs, la danse est un exercice à ce point incompatible avec les rites chrétiens que, les thérapeutes l'ayant pratiquée, c'en est assez pour les considérer comme étrangers au christianisme. Ainsi pensait, au XVIIIe siècle, le président Bouhier, qui tenait les thérapeutes pour des juifs [4]. C'est, aussi bien, l'opinion qui semble prévaloir aujourd'hui [5]. Les juifs, en effet, comme le remarque Bouhier, se livraient volontiers à la danse, notamment le jour du sabbat. Saint Jean Chrysostome [6] et saint Augustin [7] ont reproché cet usage aux juifs de leur temps. Et c'est à ce propos que le dernier de ces Pères a prononcé cette sentence que citeront volontiers les conciles du moyen âge en condamnant la danse : *Melius enim utique tota die foderent quam tota die saltarent.*

« Dès la primitive Église, remarque le président Bouhier, ces danses [rituelles] ont été regardées comme tellement contraires à l'esprit de notre religion que ceux qui les ont pratiquées ont toujours été mis au nombre des hérétiques [8]. » Outre les gnostiques, dont le texte des *Acta Johannis*, cité plus haut, rappelle peut-être d'une manière détournée les pratiques rituelles, on peut citer comme s'étant livrés à la danse religieuse les mélétiens. Les sectateurs de Mélèce de Lycopolis, au début du IVe siècle, auraient pris l'habitude, au dire de Théodoret, de chanter des hymnes en dansant, en battant des mains et en agitant de nombreuses clochettes [9].

D'ailleurs, il est faux de prétendre avec Bouhier que l'Église chrétienne ait absolument et toujours répugné à l'usage des danses rituelles. Il a existé des chrétiens orthodoxes qui crurent naïvement être agréables aux martyrs qu'ils fêtaient en exécutant des danses en leur honneur. C'est, du moins, ce que semble prouver le passage suivant d'une homélie prononcée dans le premier tiers du IVe siècle, à l'anniversaire du martyre de saint Polyeucte : « Aujourd'hui nous avons devant nous les monuments de son divin anniversaire; il nous est donné de jouir de ses belles actions, et c'est un devoir de foi pour tout chrétien de les publier partout. Mais qu'offrirons-nous au martyr qui soit digne de lui ? Par quelles actions de grâces reconnaîtrons-nous l'amour qu'il montra pour Dieu ? Si vous le voulez, célébrons en son honneur nos danses accoutumées (χορεύσωμεν αὐτῷ, εἰ δοκεῖ, τὰ συνήθη)[10]. » Au reste, on sait qu'il a existé, au moyen âge, sur divers points de la chrétienté, et qu'il existe encore de nos jours, des danses religieuses, exécutées par des fidèles parfaitement orthodoxes, notamment à Echternach, dans le Luxembourg, et dans plusieurs villes d'Espagne [11]. Bien mieux, dans l'Église grecque — même dans les communautés grecques catholiques — les cérémonies du sacrement de mariage comportent une sorte de danse liturgique. Les époux ayant trempé leurs lèvres à la même coupe bénite de vin et d'eau, le prêtre prend la main du parrain de l'époux, celui-ci, celle de l'époux, celui-ci de l'épouse, celle-ci de son parrain, et tous, se tenant ainsi par la main, tournent lentement par trois fois autour de la table (ἀναλογεῖον) ou devant les portes saintes, en chantant trois tropaires [12]. Les rubriques de l'*Euchologe*, il est vrai, ne donnent pas à ce mouvement propre à symboliser l'étroite union en laquelle les époux doivent marcher dans la vie le nom de χορεία (danse), mais ce terme se trouve chez les

[1] Augustin, *Epist.* CCXXXVII *ad Ceretium* (*Corpus script. eccl. latin.*, t. LVII, p. 526-528; *P. L.*, t. XXXIII, col. 1034-1035). Je donne le texte original de cet hymne qui n'est pas d'un accès très facile : « χάρις χορεύει· αὐλῆσαι θέλω· ὀρχήσασθε πάντες. Ἀμήν. — θρηνῆσαι θέλω· κόψασθε πάντες. Ἀμήν. — ὁ δωδέκατος ἀριθμὸς ἄνω χορεύει. Ἀμήν. — τὸ δὲ ὅλον ὦ χορεύειν ὑπάρχει. Ἀμήν. — ὁμὸ χορεύων τὸ γινόμενον ἀγνοεῖ. Ἀμήν. — ὑπάκουε δέ μου τῇ χορείᾳ. — ὁ χορεύων, νόει ὃ πράσσω... » (*Acta Johannis*, XI, dans M. R. James, *Apocrypha anecdota*, II : *Texts and Studies*, Cambridge, 1897, t. V, I, p. 12, 14). — [2] [Bernard de Montfaucon], *Le livre de Philon « De la vie contemplative », traduit sur l'original grec avec des observations où l'on fait voir que les thérapeutes dont il parle étaient chrétiens*, Paris, 1709, p. 47. — [3] Montfaucon, *op. cit.*, p. 251. — [4] *Réplique de Monsieur *** au Père de Montfaucon*, dans les *Lettres pour et contre sur la fameuse question, si les solitaires appelés thérapeutes dont a parlé Philon le Juif étaient chrétiens*, Paris, 1712, p. 237-381. — [5] Cf. H. Leclercq, art. *Cénobitisme*, dans le *Dictionnaire*, t. II, col. 3072; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1907, t. II, p. 481, note 1. — [6] Jean Chrysostome, *Adversus Judæos*, I, 2 (*P. G.*, t. XLVIII, col. 843-846). — [7] Augustin, *Enarratio in psalm. XCI*, 2 (*P. L.*, t. XXXVII, col. 1172); Le même, *Sermo IX, de Dec. chord.*, 3 (*P. L.*, t. XXXVIII, col. 77). — [8] [Bouhier], *Lettres pour et contre*, p. 347-348. — [9] Théodoret, *Hæreticarum fabularum compendium*, VI, 7 (*P. G.*, t. LXXXIII, col. 425-426). — [10] A. Aubé, *Homélie inédite*, en appendice à *Polyeucte dans l'histoire*, Paris, 1882, p. 79. Cf. F. C. Conybeare, *The apology and acts of Apollonius and other monuments of early Christianity*, London, 1894, p. 129. — [11] Voir L. Gougaud, *La danse dans les églises*, dans (*Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XV, 1914, p. 240-245. — [12] Εὐχολόγιον, Rome, 1876, p. 173. Cf. H. C. Romanoff, *Sketches of the rites and customs of the Greco-Russian Church*, London, 1869, p. 201-205.

commentateurs Siméon de Thessalonique († 1429) et Goar [1].

Par contre, non moins insoutenable est l'opinion diamétralement opposée à celle de Bouhier, suivant laquelle l'Église des premiers siècles admit la danse dans sa liturgie d'une manière courante et à titre d'institution officielle. Tabourot, de son vrai nom Thoinot Arbeau, chanoine de Langres, écrivait en 1589 dans son traité dialogué de chorégraphie intitulé *Orchésographie :* « Bacchus conquesta les Indes par trois sortes de dances. En l'Église primitive la coustume continuée iusques en nostre temps a esté de chanter les hymnes de notre église en dançant et ballant [2]. » Mais aucune preuve ne vient appuyer, pour les temps anciens, l'assertion de Tabourot.

D'autres ont cru que le nom de *chœur* avait été donné à une partie de nos églises parce que cet endroit était primitivement destiné aux évolutions d'un chœur de danseurs (*chorus saltantium*) [3]. Les monuments liturgiques les plus anciens sont absolument muets sur ce soi-disant chœur de danseurs sacrés et les liturgistes ou les auteurs ecclésiastiques de l'antiquité chrétienne et du moyen âge, saint Augustin, Isidore de Séville, Amalaire, Honorius d'Autun, sont d'accord pour reconnaître que le chœur de nos églises tire son nom du *chorus cantantium* ou *psallentium*, qui occupait cet endroit de l'église, et non pas d'un *chorus saltantium* imaginaire [4].

L'étymologie du mot *præsul*, qui a aussi été invoquée en faveur de cette opinion, a donné lieu à un argument encore plus illusoire. « Détail vraiment curieux et trop peu remarqué, dit-on, l'évêque, en ces temps lointains, était désigné sous le nom de *præsul*, de *præsilio*, qui veut dire « danser le premier, » « conduire un chœur de danse [5]. » Certes, le mot *præsul* a eu ce sens, mais à une époque beaucoup plus ancienne que celle que l'on a en vue, chez les Romains, au temps où florissait l'institution des Saliens [6].

On n'est pas parvenu à démontrer que la danse ait jamais trouvé place dans la liturgie générale et officielle de l'Église catholique : les danses rituelles ne se présentent que comme des coutumes purement locales. Tout autres sont les danses dont il nous reste à parler.

III. Danses populaires dans les églises. — On sait qu'il se produisit souvent des désordres au cours de la célébration des vigiles [7]. Durant les longues veilles qui précédaient les fêtes de certains martyrs ou les grandes solennités de l'année chrétienne, et aussi pendant les offices du jour de ces fêtes, le populaire se permit, en maint endroit, d'exécuter des danses profanes aux abords des églises ou même dans l'intérieur du lieu saint. Saint Basile signale à la réprobation de son peuple des femmes avinées qui osèrent mêler leurs danses honteuses à la célébration de l'office de Pâques [8]. A Carthage, une bande effrontée envahit le *martyrium* de saint Cyprien pour s'y livrer à des danses et à des chants désordonnés [9]. Ce sont de pareilles scènes qui motivèrent, sans doute, ces paroles de saint Augustin : *Lætamur, quia de terra laboris ad regionem quietis martyres transierunt : sed hoc non saltando sed orando, non potando sed jejunando, non rixando sed tolerando meruerunt* [10].

L'usage populaire de danser à certains jours de fête dans l'intérieur des églises s'est maintenu, à travers le moyen âge, jusqu'aux temps modernes. Nous nous contenterons de citer ici, pour ne pas dépasser le cadre de ce travail, une série de textes allant du VIe au IXe siècle par lesquels le Saint-Siège, les conciles et les évêques ont sans relâche condamné cette étrange et si tenace coutume :

Troisième concile de Tolède (589), can. 23 : *Exterminanda omnino est irreligiosa consuetudo quam vulgus per sanctorum solemnitates agere consuevit, ut populi qui debent officia divina attendere saltationibus et turpibus invigilent canticis, non solum sibi nocentes, sed religiosorum officiis perstrepentes. Hoc enim, ut ab omni Hispania depellatur, sacerdotum et judicum a concilio sancto curæ committatur* [11].

Concile d'Auxerre (573-603), can. 9 : *Non licet in ecclesia choros secularium vel puellarum cantica exercere nec convivia in ecclesia præparare* [12].

Concile de Chalon-sur-Saône (639-654), can. 19 : *Valde omnibus noscetur esse decretum ne per dedicationes basilicarum aut festivitates martyrum ad ipsa solemnia confluentes obscœna et turpia cantica, dum orare debent aut clericos psallentes audire, cum choris fœmineis turpia quidem decantare videantur. Unde convenit ut sacerdotes loci illos a septa basilicarum vel porticus ipsarum basilicarum etiam et ab ipsis atriis vetare debeant et arcere* [13].

Dicta Perminii, § 22 : *Nullus christianus neque ad ecclesiam, neque in domibus, neque in triviis nec in nullo loco ballationes, cantationis, saltationis, jocus et lusa diabolica facire non presumat.* — § 28 : *Ballationis et saltationis vel cantica turpia et luxuriosa velut sagitta diabolica fugite, nec ad ipsas ecclesias, nec in domibus vestris, nec in allo alio loco facire non presumatis, quia hoc de paganorum consuetudine remansit* [14]

Statuta Bonifacii incorporés aux décisions du concile d'Estinnes (743), can. 21 : *Non licet in ecclesia choros sæcularium vel puellarum cantica exercere, nec convivia in ecclesia præparare, quia scriptum est : Domus mea domus orationis vocabitur* [15].

Indiculus superstitionum et paganiarum, § 10 : *De sacrilegiis per ecclesias* [16].

Concile romain de 826, can. 35 : *Sunt quidam, et maxime mulieres, qui festis ac sacris diebus atque sanctorum nataliciis non pro eorum, quibus debent, delectantur desideriis advenire, sed ballando, verba turpia*

[1] Siméon, *De sacramentis*, cap. 282 (*P. G.*, t. CLV, col. 513-514 B); Goar, Εὐχολόγιον, *sive rituale Græcorum*, Venetiis, 1730, p. 324. Goar, dont le commentaire est écrit en latin, emploie les expressions *chorea, choraula*. — [2] Tabourot, *Orchesographie et traité en forme de dialogue par lequel toutes personnes peuvent facilement apprendre et pratiquer l'honneste exercice des dances*, réimpression de Laura Fonte, Paris, 1888 p. 3-4. — [3] De Cahusac, *La danse ancienne et moderne, ou traité historique de la danse*, La Haye, 1754, t. I, p. 43; Ch. Barthélemy, note 3 : *La danse au point de vue liturgique*, à la fin du t. II de sa traduction du *Rational* de Durand de Mende, Paris, 1854, p. 439; F. M. Böhme, *Geschichte des Tanzes in Deutschland*, Leipzig, 1886, t. I, p. 15. — [4] Augustin, *In psalm. CXLIX* (*P. L.*, t. XXVII, col. 1949); Isidore, *Etymologiæ*, VI, 19, 5 (*P. L.*, t. LXXXII, col. 252); Amalaire, *De ecclesiasticis officiis*, III, 3 (*P. L.*, t. CV, col. 1105); Honorius, *Gemma animæ*, I (*P. L.*, t. CLXXII, col. 588). Cf. [B. de Montfaucon], *Le livre de Philon*, p. 249-250. — [5] H. Villetard, *La danse ecclesiastique a la metropole de Sens*, Paris, 1911, p. 5. — [6] Cf. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, au mot *Saltatio*, p. 1052; A. Rich, *Dictionnaire des antiquités* (trad. Chéruel), aux mots *Præsul* et *Saltatio;* Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. franç., Paris, 1904, p. 612. — [7] Voir E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults*, Tübingen, 1904, p. 323, note 4 sq.; Smith et Cheetham, *Dictionary of Christian antiquities*, aux mots *Martyrs, Cultus* (p. 1127 sq.) et *Vigils*. — [8] Basile, *Homil. XIV* (*P. G.*, t. XXI, col. 445-446). — [9] Augustin, *Sermo CCCXLI*, 35 (*P. L.*, t. XXXVIII, col. 1415). — [10] Augustin, *Sermo CCCXXVI*, 31 (*P. L.*, t. XXXVIII, col. 1449). — [11] Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. IX, col. 999. — [12] Maassen, *Concilia Merovingici ævi* (*Mon. Germ. hist.*), t. I, p. 180. — [13] Maassen, *op. cit.*, p. 212. — [14] Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota*, Christiania, 1883, p. 176 et 188. — [15] Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 385. — [16] Pertz, *Leges*, t. I, p. 19. Cf. A. Saupe, *Der Indiculus superstitionum et paganiarum*, Leipzig, 1891, p. 10.

decantando, choros tenendo ac ducendo, similitudinem paganorum peragendo advenire procurant; tales enim, si cum minoribus veniunt ad ecclesiam, cum peccatis majoribus revertuntur. In tali enim facto debet unusquisque sacerdos diligentissime populum admonere ut pro sola oratione his diebus ad ecclesiam recurrant, quia ipsi qui talia agunt non solum se perdant, sed etiam alios deperire attendunt [1].

Capitulaire apocryphe de Benoît Lévite : *Ut presbyteri sollicite curent ne inhonesta et turpia quælibet fiant in ecclesiis... Illas vero balationes et saltationes, cantica turpia et luxuriosa et illa lusa diabolica non faciat nec in plateis nec in domibus neque in ullo loco, quia hæc de paganorum consuetudine remanserunt* [2].

Léon IV (847-855), *Homilia : Cantus et choros mulierum in ecclesia vel in atrio ecclesiæ prohibete. Carmina diabolica quæ nocturnis horis super mortuos vulgus facere solet et cachinnos quos exercet sub contestatione Dei omnipotentis vitate* [3].

On voit par les textes qui précèdent que, bien qu'elles eussent pour théâtre les églises, ces danses étaient loin d'être des actes rituels. C'étaient, au point de vue du culte catholique, des divertissements profanes, mais qui se rattachaient, sans doute, à de très anciennes coutumes religieuses païennes, comme le donnent à entendre plusieurs des documents cités (*Hoc de paganorum consuetudine remansit. — Similitudinem paganorum peragendo*). Et l'opinion de saint Césaire d'Arles, d'un poids singulier en la matière, vient confirmer ces témoignages. A propos des *ballationes* et des *saltationes* auxquelles osaient se livrer certaines de ses ouailles *ante ipsas basilicas sanctorum*, l'évêque d'Arles prononce ces mots dans un sermon : *Etsi christiani ad ecclesiam venerint, pagani de ecclesia revertuntur, quia ista consuetudo balandi de paganorum observatione remansit* [4].

Les textes marquent aussi que les jours choisis par le populaire pour se livrer à ces danses étaient ceux des principales fêtes chrétiennes Les fêtes de Pâques et de Noël sont signalées dans une *Constitutio de abolendis reliquiis idololatriæ* attribuée au roi Childebert II († 596), comme des occasions de ces débordements : *Noctes pervigiles cum ebrietate, scurrillitate vel canticis, etiam in sacris edibus, Pascha, Natale Domini et reliquis festivitatibus, vel adveniente die dominico dansatrices per villas ambulare* [5]. A la fin du moyen âge, c'étaient non pas seulement ces deux fêtes, mais toutes celles qui se groupent autour d'elles que choisissait de préférence le peuple — et même les clercs — pour caroler dans les églises. Il y eut ainsi, pendant longtemps, comme deux saisons dansantes, celle de Noël, ou des calendes de janvier, pour l'hiver, celle de Pâques, ou des calendes de mai, au printemps [6].

Au XVIIe et au XVIIIe siècle on dansait encore, à certaines fêtes, dans les chapelles en Bretagne [7].

IV. Iconographie ancienne des danses bibliques. — Il nous reste à indiquer comment les danses les plus célèbres dont il est parlé dans la Bible ont été interprétées par les arts dans l'antiquité chrétienne et dans les premiers siècles du moyen âge. Ce sont principalement les peintures des manuscrits qui fournissent des représentations de ces danses sacrées.

Un psautier grec illustré de la Bibliothèque nationale de Paris (Suppl. grec *1335*, fol. 327, XIIe siècle) représente Marie, sœur de Moïse, dansant avec deux femmes d'Israël (Exod., XV, 20-21). H. Omont, *Un nouveau manuscrit grec des évangiles et du psautier illustré* (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, 1912, pl. VI).

On voit dans un autre psautier grec de la même bibliothèque (n° 139, fol. 5^v°, Xe siècle) les filles d'Israël glorifiant David vainqueur de Goliath (I Reg., XVIII, 6, 7; XXI, 12; XXIX, 5). L'une d'elles, vêtue d'une tunique jaune safran recouverte d'une large écharpe violette, les cheveux ceints d'un bandeau vert, les bras nus et les pieds chaussés de sandales, danse en agitant au-dessus de sa tête de petites cymbales. H. Omont, *Fac-similés des miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1902, pl. V.

Dans les miniatures des psautiers grecs ou latins on voit souvent figurer des danseurs ou des danseuses parmi les compagnons de David. Dans la fameuse peinture de la *Topographie chrétienne* de Cosmas, au Vatican (manuscrit grec, n° *699*, fol. 63), laquelle peut dater du VIe-VIIIe siècle, David, couronné du στέμμα, est assis au centre du tableau sur un trône d'or. Son fils Salomon se tient près de lui. Au-dessus du trône on aperçoit la figure de Samuel. Au-dessous, deux jeunes femmes, vêtues de tuniques courtes bleues, les jambes et les bras nus, dansent en faisant flotter en forme d'arc un voile au-dessus de leur tête, conformément à la tradition iconographique antique. A côté du groupe des danseuses on lit l'inscription : ΟΡΧΗΣΗΣ. Cosimo Stornajolo, *Le miniature della topografia cristiano di Cosma Indicopleuste* (*Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi*, X), Milano, 1908, pl. XXVI. Autres reproductions : J. Labarte, *Histoire des arts industriels* (*Album*, t. II, Paris, 1864, pl. LXXIX); F. F. Leitschuh, *Geschichte der karolingischen Malerei*, Berlin, 1894, p. 133; H. Hiebert, *Die Miniaturen des frühen Mittelalters*, München, 1912, fig. 4. Cf. Winckelmann, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, trad. Huber, Leipzig, 1781, t. III, p. 270.

Dans le psautier anglo-saxon du British Museum, coté : *Vespasian A^1* (fol. 30^v, VIIIe siècle), qui provient de Saint-Augustin de Cantorbery, David assis et jouant de la lyre a deux scribes à ses côtés. Au-dessous des scribes se tiennent, à droite, deux joueurs de trompette, à gauche, deux joueurs de cornet à bouquin. Au bas de la peinture, deux enfants, revêtus l'un d'une longue tunique verte, l'autre d'une tunique de même forme, mais violette, dansent en frappant des mains. Voir sir E. Maunde Thompson, *Catalogue of ancient manuscripts in the British Museum*, 2e partie, London, 1884, pl. XV; le même, *English illustrated manuscripts*, London, 1895, pl. II; G. F. Warner, *Illuminated manuscripts in the British Museum*, London, 1903, pl. III.

Ce sont deux hommes qui dansent dans le *Psalterium aureum* carolingien de Saint-Gall (IXe siècle). Ils sont revêtus de tuniques courtes, comme les danseuses du Cosmas du Vatican, et comme elles ils font flotter un voile au-dessus de leur tête. Les deux autres compagnons de David dans cette peinture agitent des cymbales munies de manches. Autres reproductions : J. R. Rahn, *Das Psalterium aureum von Sanct Gallen. Ein Beitrag zur Geschichte der karolingischen Miniatur-*

[1] A. Werminghoff, *Concilia ævi karolini* (*Mon. Germ. hist.*), t. I, p. 581-582. — [2] Pertz, *Leges*, t. II, 2e partie, p. 83. — [3] Mansi, *op. cit.*, t. XIV, col. 895. — [4] Césaire, *Sermo CCLXV*, parmi les *spuria* de saint Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2239. Le même texte se retrouve parmi les *Superstitiones et paganiæ Einsidlenses* publiées par Paul Piper dans les *Mélanges offerts à M. É. Chatelain*, Paris, 1910, p. 306. Nombreux sont les textes condamnant les danses exécutées aux abords des églises et dans les cimetières. Nous pouvons citer pour le haut moyen âge, en dehors du sermon de Césaire, les textes suivants : Concile de Mayence de 813, can. 48 (Mansi, *op. cit.*, t. XIV, col. 74); *Judicium Clementis* [Willibrord ?], 20 (Haddan et Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents*. Oxford, 1861, t. III, p. 227); *Commonitorium cujusque episcopi*, 39 (*P. L.*, t. XCVI, col. 1378). — [5] *P. L.*, t. LXXII, col. 1122. — [6] L. Gougaud, *La danse dans les églises*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XV, 1914, p. 19-22. — [7] L. Gougaud, *Danses dans les chapelles*, dans *Fureteur breton*, t. VIII, 1913, p. 103-104.

malerei, Saint-Gallen, 1878, pl. VI; A. Boinet, *La miniature carolingienne*, Paris, 1913, pl. CXLIV.

On retrouve des cymbales de forme identique aux mains d'un personnage de la miniature qui représente David et ses compagnons dans le Psautier de Charles le Chauve, œuvre de Linthard (milieu du IXe siècle). Voir *Dictionnaire*, t. III, fig. 2649. Autres reproductions : A Boinet, *op. cit.*, pl. CXIII; Ch. Louandre, *Les arts somptuaires*, *Planches*, t. Ier, Paris, 1858, p. 47; J. Labarte, *op. cit.*, *Album*, t. II, pl. LXXXIX; C. Schnaase, *Geschichte der bildenden Künste*, Düsseldorf, 1869, t. II, p. 644, fig. 150. Ici David debout joue d'une lyre d'or rectangulaire. Quatre autres personnages figurent sur la peinture, au haut de laquelle on lit cette inscription en lettres d'or :

QUATOR HIC SOCII
COMIVANTUR IN
ORDINE DAVID

A la droite de David, Asaph, dont le nom est inscrit sur la peinture, porte une tunique courte et le voile disposé en forme d'arc au-dessus de sa tête, comme les danseurs du psautier de Saint-Gall. A gauche de David se trouve le joueur de cymbales. En bas et à gauche, Ethan touche un instrument à cordes, et Idithun, à droite, joue de la trompe. Les quatre *socii* de David exécutent une danse.

Dans le Nouveau Testament, les artistes chrétiens n'ont guère trouvé à interpréter qu'une scène de danse, celle de Salomé. Hugo Daffner, dans son ouvrage sur Salomé dans l'art, ne mentionne pas de représentation de la danse de la fille d'Hérodiade antérieure à une miniature d'évangéliaire du IXe-Xe siècle (Man. n° 23 (31) de Chartres), Salomé y est figurée le torse nu et les bras levés. Hugo Daffner, *Salome, ihre Gestalt in Geschichte und Kunst*, München, 1912, p. 43.

Je signalerai, pour terminer, quelques figurations de la danse appartenant à l'époque chrétienne, mais dont on ignore la signification iconographique :

1° Un os sculpté trouvé à Achmin, objet se rattachant à l'art byzantin primitif : danseuse nue de formes inélégantes avec le voile classique au-dessus de la tête : Robert Forrer, *Reallexikon der prähistorischen, klassi-*

1

2

3

4

5

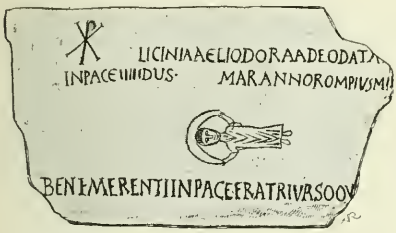
6

3593. — Danseuses. D'après Strzygowski, *Koptische Kunst*, pl. XXXVII, fig. 9082. — 2, 3, pl. XV, n. 7102, 7099. 4, 5, 6, d'après *Bullet. de la Soc. d'Alexandrie*, 1902, n. 5, fig. 57, 58, 59.

schen und frühchristlichen Altertümer, Berlin et Stuttgart [1907], p. 9, n° 5;

2° Peinture du *Physiologus* de la bibliothèque de Smyrne représentant une danseuse au vêtement rouge avec des manches blanches, un bras levé, l'autre abaissé. Cette peinture a été décrite et reproduite par J. Strzygowski, *Der Bilderkreis des Griechischen Physiologus* dans *Byzantinisches Archiv*, fasc. II, Leipzig, 1899, pl. XI;

3° Un groupe déjà considérable par le nombre de figurines en bronze, en os, en bois, en ivoire, provenant d'Égypte et appartenant à la période de décadence; art copte. Le sujet est presque invariablement une femme nue ou vêtue d'un maillot ou d'une simple jupe, les jambes croisées, les bras agités et figurant tant bien que mal la posture de la danse. J. Strzygowski, *Hellenistische und koptische Kunst in Alexandra*, dans *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie*, Vienne, 1902, n. 5, p. 82-83, fig. 57, 58, 61 (Kaiser-Friedrichs Museum à Berlin, n. 1050[1] 1052, 428, fig. 3552).



3594. — Danseuse.

D'après O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Lateranense*, 1911, pl. LVIII, n. 10.

J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, in-fol., Wien, 1904, p. 21, n. 7278, fig. 25; p. 187-189, n. 7099-7107, pl. XV; p. 263, n. 9048, pl. XXVII; p. 273, n. 9092, pl. XXIX; sur un fronton sculpté, Pan jette sa flûte pour poursuivre une danseuse, p. 37, n. 7292 *b*, pl. III; plaque d'ivoire servant d'ornementation à des coffrets, p. 181 sq., n. 7073-7088, pl. XIV; sur des bols, des flacons, des bassines de bronze, p. 324 sq., pl. XXXVII; O. Wulff, *Altchristliche und Mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke*, t. I. *Altchristliche Bildwerke*, Berlin, 1909, pl. XVI, n. 733-382, pl. XXVI, n. 415;

4° Une épitaphe chrétienne « *e suburbano loco incerto* » conservée au musée épigraphique du Latran représente un personnage qui, avec son voile levé sur la tête, rappelle l'attitude classique des danseurs. Est-ce le défunt Ursus qui exerçait la profession ? On en doute un peu en voyant l'accoutrement féminin de la figurine; en ce cas, c'est la survivante. Au reste, la question importe peu, c'est le type qui est notable. On a déjà signalé Atlas avec un voile disposé de la même façon, mais Atlas n'a que faire ici (fig. 3594). O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Pio-Lateranense* in-fol., Roma, 1911, pl. LVIII, n. 10.

V. Bibliographie. — Jacques Bonnet, *Histoire générale de la danse sacrée et profane*, Paris, 1724. — De Cahusac, *La danse ancienne et moderne ou traité historique de la danse*, La Haye, 1754. — E. K. Chambers-*The mediæval stage*, Oxford, 1903, t. II. — L. Gougaud, *La danse dans les églises* (*Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XV, 1914, p. 1-22, 229-245). — Walter Johnson, *Byways in British archæology*, Cambridge, 1912. — *Liturgical dances* (*The Sacristy*, t. I, 1871, p. 63-67). — John Morris, *Dancing in churches* (*The Month*, t. LXXVI 1892, p. 495-513). — S. C[heetham], art. *Dancing*, dans le *Dictionary of christian antiquities* de Smith, et Cheetham, London, 1875.

L. Gougaud

DAOULEH. — Au pied du versant nord du Kara Dagh, sur le plateau central d'Asie-Mineure, se trouvent les ruines des « Mille et une églises » (*Bin-bir-kilisse*), voir *Dictionn.*, au mot Kara Dagh. A peu de distance se trouvent d'autres ruines, celles de Daoulch (environ trois quarts d'heure au nord de Bin-bir-kilisse). On ne s'est pas encore entendu sur la prononciation et la graphie de cette localité : Daoulch, Daoulé, Devlé, Deghilé, Deile[1]. Quoi qu'il en soit, Daouleh n'est qu'un site de petites dimensions, sa plus grande longueur ne dépasse guère deux cents mètres sur lesquels se trouvent entassés onze églises et chapelles, deux monastères dont l'un renferme encore une chapelle et un grand nombre de tombes. Le village moderne est représenté par quelques cabanes situées dans l'angle sud-ouest parmi des amas de ruines qui peuvent provenir d'anciennes maisons. Ces maisons continuent dans la direction du sud. Elles étaient des plus simples : tantôt nues, tantôt composées de trois ou quatre chambrettes voûtées en pierre et dont les arcs subsistent encore parfois. Les linteaux des portes sont généralement ornés d'une croix. Parfois, ces maisons sont pourvues de caves voûtées qui ont pu servir soit de celliers, soit de citernes. La destination de ce groupement de maisons et d'églises ne peut guère faire de doute, nous avons ici une agglomération monastique avec ses logements et ses oratoires en pays bien abrupt, bien solitaire. Faut-il tenter d'appliquer une date à cet essai d'organisation ? Nul indice jusqu'ici, nulle inscription n'autorise une préférence chronologique entre le VIIe et le XIe siècle. Ce qui est possible, c'est que le site, très agreste, très propice à la solitude, fut choisi de bonne heure, au Ve siècle, au IVe siècle, tout ceci n'est pas impossible, mais nous n'en avons aucune preuve. Sous Justinien, l'installation primitive a pu être refaite complètement à une époque où le goût des constructions était comme irrésistible dans tous les milieux. A l'époque où les courses des Sarrasins rendirent toute sûreté illusoire, il est fort possible que ces édifices solides, bien groupés de manière à se soutenir réciproquement, établis dans une position stratégique avantageuse, aient pu éloigner les coureurs ennemis qui vinrent les tâter. Toute cette région du Kara Dagh était alors en état de défense et on y relève les fondations d'une sorte de tour de garde sur la partie la plus élevée. C'est un aspect encore inconnu de la conquête musulmane et des résistances de détail qu'elle rencontra de la part des populations chrétiennes.

Les églises bâties dans le Kara Dagh sont sur le type ordinaire des églises d'Asie-Mineure, type qui ne se retrouve que rarement au sud du Taurus. Les basiliques les plus vastes de Daouleh comportent une nef centrale et des bas-côtés; les basiliques de dimensions moindres n'ont qu'une nef. Parmi les premières nous compterons les basiliques n. 1, 2, 3, 4, 5 et 10[2]; toutes celles-ci, sauf peut-être le n. 5 et le n. 10, sont pourvues d'un narthex. Les piliers supportant les arcs entre la nef et les alles sont invariablement du type qu'on

[1] J. Strzygowski, *Kleinasien*, a donné une église de Daouleh, d'après un plan et une photographie de Crowfoot. K. Holtzmann, *Binbirklisse*, a donné ce plan de nouveau et deux autres; Ramsay et miss G. Bell ont étudié les ruines de Daouleh en 1905, cf. G. Bell, *Notes on a Journey through Cilicia and Lycaonia*, dans *Revue archéologique*, 1906 IVe série, t. VIII, p. 225-252; 390-401; 1907, t. IX, p. 18-21. — [2] Nous suivons ici l'ordre établi par miss G. Bell, dont le n. 2 se trouve être aussi le n. 2 de la série de Bin-bir-kilisse établie par J. Strzygowski.

rencontre dans la région du sud, c'est-à-dire : deux colonnes engagées flanquant un pilier central. Les absides sont semi-circulaires et toutes sont invariablement éclairées par une fenêtre géminée [1]. Les ailes étaient percées de minuscules ouvertures de forme carrée. L'entrée se trouvait sans exception dans la façade ouest. L'église n. 2 seule comportait des galeries sur les bas-côtés.

1. L'église n. 1 est la mieux conservée de toutes et présente un type exact, bien que très réduit, d'une basilique. A l'ouest, une haute muraille percée d'une double baie introduisait dans le narthex. Cette entrée est arquée et la retombée des arcs en dedans porte sur un bloc nu posé en guise de chapiteau sur un pilier, la retombée des arcs en dehors porte sur un bloc mouluré. Au-dessus de cette entrée, une double fenêtre en arcade. Un cordon, double également, part de l'appui de la fenêtre et se prolonge de chaque côté sur toute la largeur de la façade. Le narthex est coupé par un mur de refend qui trace une chambrette de deux mètres carrés environ à droite, laquelle communique directement avec le narthex et avec l'église, cette chambrette est éclairée d'une lucarne dans le mur au sud [2]. Il est possible qu'un escalier ait existé pour conduire à l'étage supérieur du narthex, mais l'amoncellement de débris n'a pas permis de s'en rendre compte; quoi qu'il en soit, la chambrette de droite était voûtée et surmontée peut-être d'une autre chambrette semblable, ce que peut donner à croire la présence d'une deuxième lucarne semblable à celle du rez-de-chaussée. La nef est tracée par quatre doubles colonnes de chaque côté [3]; les ailes sont percées de trois fenêtres dans les murs latéraux et une fenêtre plus petite dans le mur du fond. Ces fenêtres ont quelque apparence de meurtrières; très larges à l'intérieur, elles se rétrécissent grâce à leur dormant biseauté. Ce type de fenêtres est général à Daouleh. Le côté droit a été restauré, les piliers, les arcades, une des fenêtres ont eu à en souffrir. L'arc de l'abside a la forme du fer à cheval comme à Aladja, à Dana, à Bin-bir-kilisse. La conque de l'abside est posée sur une forte moulure d'un relief bien accusé. La fenêtre double de l'abside est supportée par un pilier dont la base et le chapiteau sont moulurés exactement de la même façon; quant aux chapiteaux engagés dans la muraille, ils sont décorés comme ceux de la porte d'entrée. Les chapiteaux des piliers de la nef au nord et la pierre de retombée des arcs sont bizarrement décorés d'une sorte d'écu. Aucune trace de galeries au-dessus des bas-côtés, la nef devait être éclairée par les fenêtres prises dans le mur supporté par les quatre piliers et qui dépassait la hauteur des bas-côtés (fig. 3596).

2. Cette église a été étudiée par Crowfoot, par Holtzmann. Miss G. Bell fait remarquer comme particularité la largeur du *presbyterium* et la longueur du *narthex* qui déborde les ailes.

3. Cette église est fort délabrée, l'abside et une partie de l'aile sud restent seules debout, tout le reste est tombé. La basilique est peu éclairée, semble-t-il, à moins d'admettre que les fenêtres fussent percées dans les murs latéraux au-dessous du niveau du toit des deux chambrettes adossées aux deux ailes. L'abside est encore intacte ainsi que la conque, l'arc semble avoir une tendance à la forme ogivale, mais il est possible que ce soit une simple déformation due à l'affaissement des voussoirs. L'arc est bien mouluré; au centre, une croix grecque sculptée dans un cercle et de chaque côté des grallites dont il est peu probable qu'on puisse rien tirer d'utile; peut-être sont-ce simplement des griffonnages de visiteurs des ruines, car on ne s'explique pas comment des pèlerins auraient pu atteindre ce niveau. Je ne sais trop si l'on peut adopter la conjecture qui voit un baptistère dans une chambrette adossée à l'extrémité ouest du mur sud. Si une disposition analogue a été rencontrée dans l'église n. 15 de Bin-bir-kilisse où le bassin de pierre restait en place, le rapprochement ne s'impose pas, d'autant que si Daouleh était simplement une colonie monastique, l'existence d'un baptistère était un luxe bien superflu. Cette chambrette est voûtée en pierre sous un double arceau. Une fenêtre minuscule dans le mur du fond à l'est; deux entrées, une à l'extérieur, une dans le narthex disposé de façon à englober même la façade de la chambrette. Le mur d'ouest du narthex est tombé. A l'angle nord-est, autre petite construction. A l'intérieur de la porte qui donne accès sur la cour, une inscription gravée sur deux pierres accolées :

+ εὐχὴ Βασιλίου πρε[σβυτέρου] ἀ[νενε-?
ὁθη τὸ πρεσβυτέριο[ν ὑπὸ Λέοντος
τοῦ ἁγιοτά[του] μη[τροπολίτου ἔος Κωσταν-
τήνου τοῦ ἁγιοτάτου μη[τροπολίτου ἔ-
τ[ι]ν? κέ ἐκόντος μου ἐν ἀδυναμία κὲ .. ου
.ημενον μου ἐκτελεῖν τὰ [τ]ο[ῖ]α δὴ δόγματα, ἐκουσία μου τῇ γνόμ[η] κε ο[ὐ]ερέτο [ᾧ]ουλῇ
παρεστησάμην τὴν πολυπόθητον
τοῦ Χ[ριστ]οῦ λειτουργίαν τῇδε προσευχῇ
ἐπὶ μὲν ἔμε· κὲ παρακαλῶ τὸν ἐλε-
ημοσίαν ὡς ευσπλάγχνος μοι δὸς
ἁμαρτημάτων ἄφεσιν ἀμοῦ κὲ Ἱρίνις
τῆς συν[ζ]ύγου μο[υ
μηνὸς Σεπ]τεβρίου ἰν[δικτιῶνος δ'.

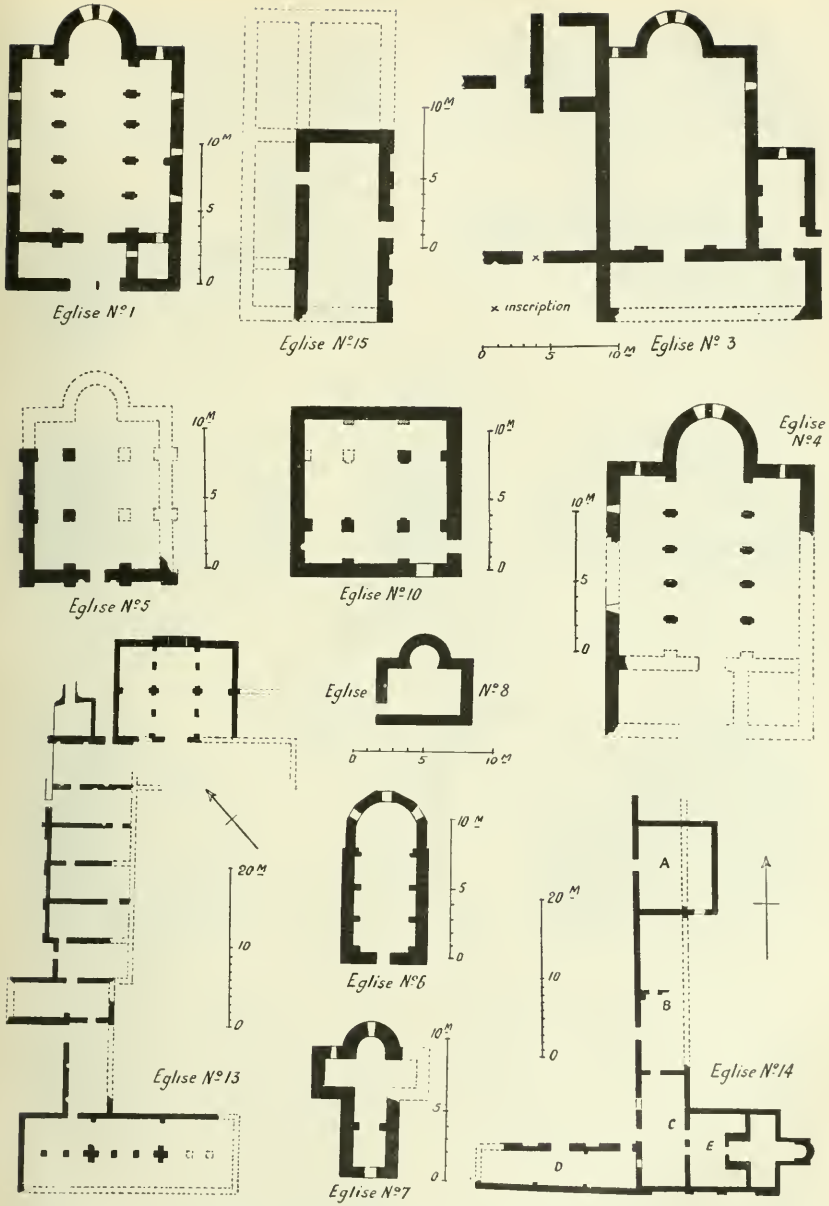
Le prêtre Basile avait fait vœu de (restaurer ?) ce *presbyterium*, il s'en est acquitté sous l'épiscopat de Léon, métropolitain de la province, c'est-à-dire l'évêque d'Iconium qui siégea au concile de Nicée, en 787. Ce qui suit est obscur. Basile semble avoir dû abandonner sa charge et il prie Dieu de lui pardonner ses péchés et ceux de son épouse Irène.

Est-ce simplement l'abside que le prêtre Basile a restaurée, ou bien faut-il entendre sous le nom de *presbyterium* cette abside et une portion de la nef ? On n'a pas d'éléments qui permettent de répondre à la question.

4. Cette église est à quelque distance des autres, dans la direction du nord-est. Le n. 4 et le n. 10 sont situés au niveau de la première descente du chemin qui conduit à Bin-bir-kilisse. Cette église est une des plus maltraitées. L'abside et l'extrémité du fond demeurent seules debout, ainsi qu'une partie des arcades entre la nef et l'aile du nord. Les doubles colonnes marquent la nef, et les bas-côtés sont d'une remarquable grossièreté; sur le chapiteau de la colonne marquée A sur le plan est sculptée une croix grecque dans un cercle; le fond de cette sculpture a été peint en ocre rouge.

5. La majeure partie de cette église est ruinée, principalement à l'est et au sud; cependant le tracé de l'abside est encore nettement distinct sur le sol. Le type diffère assez de ceux que nous avons rencontrés jusqu'à ce moment. C'est une chambre presque carrée, se développant autour de quatre piliers portant une calotte sphérique; une abside, mais pas de narthex, pas de fenêtres dans les murs sur lesquels s'appliquent des piliers plats; l'éclairage de l'église venait peut-être de baies ménagées dans le tambour du dôme. La façade d'entrée était décorée d'arcades dont les vous-

[1] Le n. 5 ne différait probablement pas des autres, mais toute la partie est a disparu. — [2] Cette lucarne n'est pas indiquée sur le plan. — [3] Deux de ces colonnes ont été renforcées de maçonnerie.



3595. — Plans des églises de Daouleh. D'après la *Revue archéologique*, 1906.

Église n. 1, p. 229, fig. 2. — Église n. 3, p. 238, fig. 10. — Église n. 4, p. 241, fig. 13. — Église n. 5, p. 242, fig. 14 — Église n. 6, p. 243, fig. 16. — Église n. 7, p. 245, fig. 20. — Église n. 8, p. 246, fig. 21. — Église n. 10, p. 246, fig. 22. Église n. 13, p. 391, fig. 1, p. 395, fig. 5 — Église n. 14, p. 397, fig. 7. — Église n. 15 (1907), p. 19, fig. 12.

soirs alternaient les pierres et les tuiles posées à plat sur deux rangs concentriques. La porte présente sur les deux montants et le linteau des moulures plates; au centre du linteau, une croix grecque dans un cercle. Un peu en arrière de la porte, contre le mur, un pilier, puis un espace et un autre pilier formant l'angle du mur de façade et des murs latéraux. Le mur extérieur présentait plus de pilastres que le mur intérieur, mais on doit remarquer qu'aux pilastres intérieurs qui supportaient les arcs correspondaient toujours des pilastres extérieurs qui pouvaient leur servir de butée. La disposition décorative d'arcs aveuglés et de panneaux sur une façade est orientale. Elle paraît avoir été d'abord essayée sur les édifices de Perse et d'Assyrie, bâtis en briques et appliquée aux constructions en pierres en se rapprochant de l'Asie-Mineure. Les arches ornées de rangées concentriques de tuiles peuvent être une réminiscence de cette origine orientale.

6. Minuscule église, construite en pierres bien taillées mais de volume très inégal, mélangeant un bloc considérable avec les matériaux menus. Le plan montre qu'il s'agit non plus d'une basilique, mais d'un simple oratoire, sans narthex. L'entrée est surmontée d'un linteau énorme et sans aucune décoration. L'intérieur, avec ses piliers en encoignure, offre trois arcades latérales se faisant face sur les murs nord et sud. Le dernier de ces quatre piliers sert en même temps à fermer la troisième arcade et à ouvrir l'abside. L'arc de l'abside présentait, à peine indiquée, la disposition dite « en fer à cheval ». L'intérieur de l'abside se développe suivant une ligne courbe, tandis que le mur extérieur est heptagonal avec des fenêtres dans trois des pans de ce mur. Sous l'appui de ces fenêtres, la moulure se continue, mais à un niveau un peu plus bas dans le reste de l'église. Du côté nord de l'abside on voit les traces d'une corniche. L'abside heptagonale est des plus rares dans ces parages.

7. Le plan de cette église est remarquable et peut être rapproché du plan de l'église n. 9 de Bin-birkilisse, avec cette différence que, là, les bras du transept sont arrondis et forment, en définitive, une

3596. — Vues de quelques églises de Daouleh. D'après la *Revue archéologique*, 1906, p. 231-237.

variante du type de la *cella trichora*. L'église de Daouleh n'a plus rien de commun avec la *cella trichora*; il faudrait plutôt lui chercher les points de comparaison dans certains édifices occidentaux influencés par l'Orient, comme le mausolée de Galla Placidia à Ravenne. Au reste, ce qui subsiste est en fort méchant état. Les murs de la nef ne s'élèvent qu'à un faible relief au-dessus du sol couvert de ruines, l'abside et le transept nord ont moins souffert. Le transept sud s'est écroulé, il semble qu'il s'y trouvait une porte. Sur les murs, à l'intérieur, quelques traces de fresques; à l'extérieur, sur le mur nord de la nef, traces indéchiffrables d'une inscription.

8. C'est bien avec cet édicule que le terme d'église employé pour désigner toutes ces petites constructions présente son maximum d'impropriété. La destination de cette chambrette est incertaine, faute de toute indication, de toute inscription. L'abside a une tendance à prendre la forme en fer à cheval

9. Sur plan carré, quatre piliers au centre supportant un dôme. L'arc entre A et B reste debout, l'arc entre B et E également et celui entre B et C. Cette construction ne comportait pas d'abside. La porte d'entrée était dans le mur ouest. Dans le mur du nord, on remarque une petite niche semi-circulaire.

10. Église avec nef et bas-côtés, très petite et d'ailleurs complètement ruinée. La division des nefs est faite par des piliers, non par des colonnes. Pas de narthex.

11. Complètement ruinée.

12. Petite église sans bas-côtés. Miss G. Bell conjecture que les n. 7, 8, 9, 11, 12 sont non des églises, mais des mausolées. Dans le centre du village actuel, se voit un énorme sarcophage dont le couvercle renversé avait des acrotères et aux extrémités des pignons avec des rosettes aux angles. Sur la face de la cuve un panneau sculpté rudement en bas-relief et présentant deux hommes vêtus de tuniques tombant jusqu'aux genoux, et entre eux, un ou deux animaux. Le personnage de gauche tient, semble-t-il, un épieu. De chaque côté de la figure de droite sont sculptées deux petites croix. Est-ce un orant, est-ce Daniel parmi les lions ?

Entre les édicules n. 12 et 14, on voit plusieurs tombeaux composés d'une chambre oblongue, ménagée dans la colline, et plus ancienne que les constructions. Pas de *loculi*.

13. C'est la plus vaste des constructions de Daouleh. C'est une suite de salles dont le plan rend compte mieux qu'aucune description. Sa destination n'est clairement indiquée par rien : monastère ou caserne ? se demande Crowfoot. L'un et l'autre à la fois, opine miss G. Bell; un monastère fortifié lequel, chose curieuse, ne porte aucun symbole chrétien. Au sud, une salle de 29 mètres de long sur 9 mètres de large, partagée dans le sens de la longueur par une rangée de huit piliers dont deux renforcés et destinés à recevoir la butée des voûtes. Cette salle est élevée sur une plate-forme de maçonnerie et quoiqu'une partie de la muraille extérieure et deux piliers soient tombés, l'emplacement est facile à reconnaître. Dans la partie du mur restée debout on voit deux légères saillies en face des piliers de butée et ayant une destination semblable. Cette grande salle communique avec le reste de la construction par une sorte de corridor que ses dimensions permettent d'appeler une chambre et donne accès à une enfilade de sept chambres dont cinq sont absolument parallèles, de mêmes dimensions et communiquant entre elles par des portes dont l'emplacement est volontairement atterné. Le mur est de ces chambres s'est écroulé et il est extrêmement difficile d'en fixer l'emplacement exact. Toutes les chambres étaient voûtées. Une petite chambre en partie creusée dans le roc et placée à un niveau plus élevé que le reste des constructions communique par une porte étroite avec la dernière des cinq chambres parallèles. A gauche de cette porte, une chambre presque carrée, divisée en trois nefs par deux rangées d'arcades supportant une voûte demeurée intacte, en sorte que cette salle a servi d'étable aux indigènes. La voûte est moins élevée que dans les chambres parallèles, mais il resterait à connaître le niveau ancien du sol qui se trouvait probablement au-dessous du niveau de ces chambres. Le mur faisant face à la grande salle est ruiné, mais laisse reconnaître l'existence de trois portes. Cette chambre était peu et mal éclairée, seulement par quatre lucarnes prises dans le mur du nord, aussi semble-t-il qu'on n'a jamais pu en faire autre chose qu'un magasin. On voit par le tracé la direction que prenait ensuite la muraille. Nulle part on ne rencontre de vestige de décoration. Les portes offraient une rude moulure suivant le contour extérieur des montants et du linteau; les unes étaient en arc, d'autres terminées par un linteau que surmontait un arc aveuglé. Les murs sont épais, bien maçonnés. En somme, il semble probable que nous sommes ici en présence d'un monastère dont il subsiste le réfectoire, le dortoir, le cellier

14. Cette construction se voit à la partie sud-est du plateau. Ici encore, nous renvoyons au plan. Trois chambres de dimensions différentes alignées le long d'un mur (A, B et C). En retour d'équerre et presque à angle droit, une chambre D et, d'autre part, à l'est, une petite cour dans laquelle s'ouvre l'entrée d'une chapelle cruciforme qui a dû avoir une destination funéraire.

15. Construction rectangulaire à deux étages, dont une partie seulement s'est conservée jusqu'à la hauteur de l'étage. Cette partie consiste en deux chambres oblongues, une à chaque étage, chaque chambre a une porte dans le mur est. La porte du premier étage entraîne la présence d'un escalier ou d'une échelle. La deuxième partie, moins bien conservée, ne s'est conservée que jusqu'à la voûte du premier étage, mais il existait ici aussi un étage supérieur. Ici, comme dans plusieurs des autres constructions, la décoration consiste en piliers appliqués contre la muraille, les fenêtres se trouvaient probablement dans le mur du sud.

Dans toutes ces constructions, la décoration est nulle ou insignifiante. Là où on la rencontre sous forme de croix grecque ou de sculpture, comme sur un linteau de la chapelle du n. 14, c'est d'une rare grossièreté qui tient plus de l'inexpérience que de tout le reste.

H. Leclercq.

DAPHNÉ. — Sur cette localité voisine d'Antioche, voir *Dictionn.*, t. I, col. 2371 et note 13; col. 2374-2375; col. 2389.

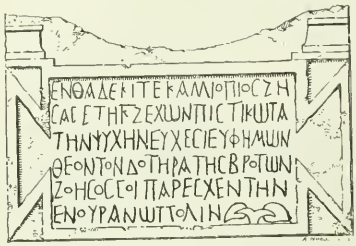
Sur l'emplacement de Daphné s'élève aujourd'hui la bourgade de Harbié. Les débris épigraphiques y ont d'autant plus de prix qu'ils sont plus rares. Une inscription trouvée dans les premières années du XXe siècle est assez remarquable par sa formule. L'absence de tout symbole, le type paléographique anguleux reportent à une date ancienne. Il est gravé dans une cartouche à queue d'aronde (fig. 3597).

Ἐνθάδε κεῖτε Καλλιόπιος ζή —
σας ἔτη κ' ἔχων πιστικωτά-
την ψυχήν, εὔχεσι εὐφημῶν
Θεὸν τὸν δοτῆρα τῆς βροτῶν
5 ζόης, ὃς σοὶ παρέσχεν τὴν
ἐν οὐρανῷ πόλιν

« Ci-gît Kalliopios, qui a vécu vingt-sept ans, âme très fidèle, célébrant par ses louanges le Dieu dispen-

sateur de la vie des mortels, qui t'a procuré l'entrée de la cité céleste. »

Ce texte paraît appartenir aux débuts du IVe siècle.



3597. — Inscription de Daphné.
D'après le *Bullet. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1903, t. LXIV, p. 200.

alors que le formulaire chrétien n'était pas encore dégagé des formules païennes [1].

H. LECLERCQ.

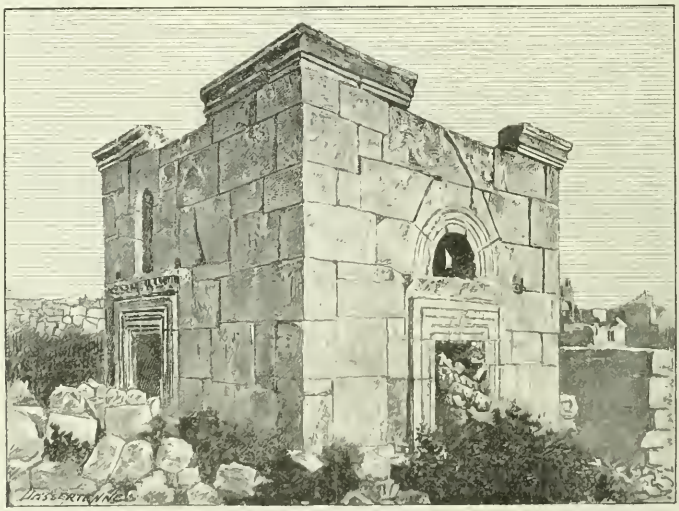
DAPHNI. Sur cette localité et le monastère, voir *Dictionn.*, t. I, col. 3075-3080; fig. 1082-1085.

DAR QITA. — I. Église de Saint-Paul et Saint-Moïse. II. Baptistère. III. Église Saint-Serge. IV. Église de la Trinité.

Au nord du Djebel-Bârishâ, il existe trois églises du Ve siècle, toutes trois dignes d'intérêt, une à Babiska, une à Ksêdjbeh, une à Dâr Qita. Nous avons étudié la première (voir *Dictionn.*, t. II, col. 13); nous allons nous occuper ici des édifices chrétiens encore subsistants à Dar Qita [2].

I. ÉGLISE DE PAUL-ET-MOÏSE. — La plus ancienne des trois églises conservées à Dâr Qita est désignée sous ce nom de Paul-et-Moïse à raison d'une inscription qui se lit sur une des portes. Ses mesures et sa disposition générale correspondent à celles de l'église de Babiska. Aucune ouverture dans le mur ouest, la nef tracée par deux rangées de six colonnes et au point où ces rangées gagnent les murailles, la colonne remplacée par un pilier. L'entrée consiste en deux portes très larges prises symétriquement dans le mur sud; en outre ce mur est percé de quatre fenêtres dont la partie supérieure est arrondie. L'ornementation ne diffère guère de celle que nous voyons sur les autres édifices syriens du même temps, les chapiteaux de la nef sont du type corinthien. Les montants ont 3m25 de hauteur, par conséquent 0m55 de plus que ceux de Babiska, les moulures de l'arc absidal sont telles que nous les avons rencontrées dans les autres édifices du même temps et du même pays. Il n'y a pas d'imposte moulurée dans l'abside. Les deux portes au sud sont identiques à celles de l'église de Ksêdjbeh et l'inscription du linteau donne la date de construction de l'église, l'année 418, et le nom de l'architecte, τεχνίτης, Cyr [3].

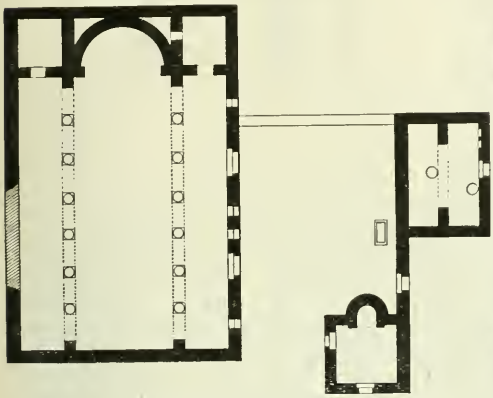
II. BAPTISTÈRE. — Le baptistère est de l'année 422 [4], il offre quelques particularités dignes d'attention. Placé au sud-ouest de l'église, il consiste en une petite chambrette carrée pourvue d'une minuscule abside, une porte au nord permettant de communiquer avec l'église et l'entrée principale à l'ouest. Ce baptistère, parfaitement conservé, mesure 4m75 en carré et



3598. — Ruines du baptistère de Saint-Paul-et-Saint-Moïse, vu du nord-sud, à Dar Qita.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, 1904, p. 140.

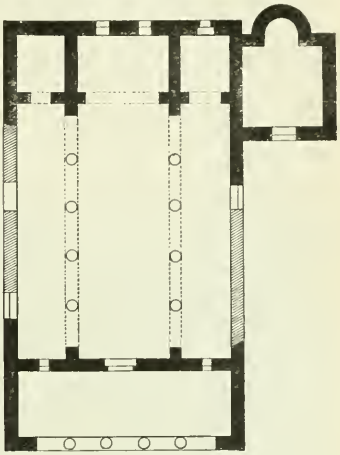
[1] V. Chapot, *Ins. grec. chrét. à Daphné*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1903, t. LXIV, p. 200-201. — [2] H. C. Butler, *Arch. and other arts*, 1904, part. II *of the public. of an american archaeol. exped. to Syria in 1899-1900*, p. 137-138; *Public. of the Princeton arch. Expedit. to Syria*. Divis. II, *Ant. Arch.*, Sectio B, *North Syria*, part. IV. *Djebel Bârisha*, par H. C. Butler, p. 182 sq., fig. 190. — [3] W. K. Prentice, part. III, Inscr. 57. — [4] *Ibid.*, part. III, ins. 58.

l'abside a seulement 1m85 de largeur, c'est presque simplement une niche. Cette abside est marquée par un parapet bas ou une banquette haute et large de



3599. — Plan de l'église et du baptistère de Saint-Paul et Saint-Moïse à Dâr Qita.

D'après Butler, *Architecture and other arts*, 1904, p. 137, fig. 51.

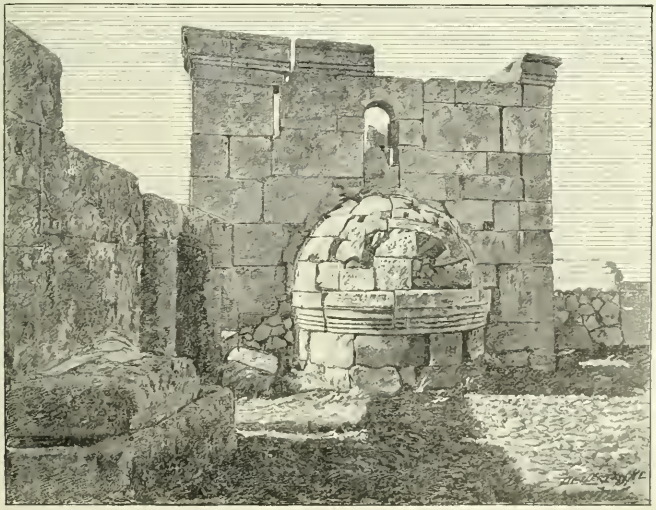


3600. — Plan de l'église Saint-Serge.

D'après Butler, *op. cit.*, p. 202, fig. 79.

44 centimètres seulement; derrière cette banquette, le sol est creusé au-dessus du niveau du reste du baptistère, c'est là que se trouvait la fontaine baptismale semi-circulaire dont le rayon mesure 0m94. L'immersion totale était impossible dans cette piscine; le ministre devait répandre l'eau sur la tête du caté-

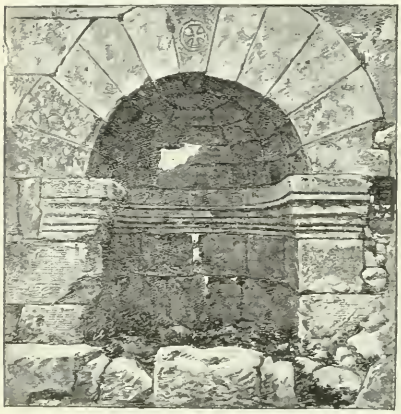
chumène. Le mur est percé pour l'adduction et le départ de l'eau. A gauche de l'arc, une sorte de petite armoire ménagée dans la profondeur du mur. La construction en grand appareil et sans emploi de mortier de ces demi-coupoles si fréquentes dans l'architecture syrienne. La seule décoration à l'intérieur du baptistère est un disque à l'intérieur duquel



3601. — Baptistère de Saint-Paul-et-Saint-Moïse vu de l'est. D'après Butler, *op. cit.*, p. 139.

que de l'abside est dans un état de conservation qui permet de se rendre compte, dans le détail, du procédé de

se voit une croix grecque sur la clef de voûte de l'arc, et l'imposte moulurée. L'extérieur du baptistère n'est pas moins intéressant que l'intérieur. L'abside avec son imposte vigoureusement profilée et la demi-coupole est peut-être l'exemple le plus ancien et, à coup sûr, le mieux conservé de ce genre de constructions en Syrie. Les deux portes sont largement encadrées d'une belle et forte moulure. La porte de l'ouest, qui est la principale, est surmontée d'un arc à cinq voussoirs, la porte du nord d'une fenêtre et d'une corniche de feuilles d'acanthe avec un disque orné au centre. La corniche du monument est encore en partie visible. Il est tout à fait probable que le toit était en bois et disposé en



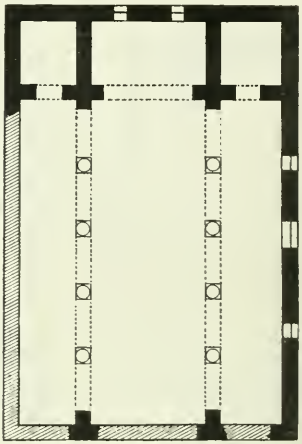
3602. — Intérieur de l'abside.
D'après Butler, *op. cit.*, p. 139.

forme de pyramide. La porte, prise dans le mur qui rejoint une maisonnette à l'est, porte une inscription de l'année 431 [1] (fig. 3598, 3601, 3602).

III. Église Saint-Serge. — La date gravée sur une inscription du portail à l'ouest est celle de l'année 537 [2]. Le plan n'offre rien de bien original, il rappelle celui de Kherbet-Kasan avec des dimensions un peu plus larges. Le narthex et le fond sont encore debout, ainsi que le baptistère; toute la partie intérieure, et les colonnes de la nef ont péri. L'abside carrée avec deux fenêtres dans le fond est flanquée de deux chambres aux extrémités des bas-côtés. L'arc du sanctuaire est intact. La chambre au nord a une porte rectangulaire sans moulures et une petite fenêtre carrée au fond. La chambre au sud s'ouvre par une porte en arc. Un des chapiteaux de la nef a été retrouvé dans le narthex, il est travaillé avec soin, il est tout byzantin d'aspect avec sa rosace et ses feuilles dentelées [3] (fig. 3600).

IV. Église de la Trinité. — Au sud de Dar Qita, cette église n'est plus représentée que par des ruines. Néanmoins on constate que l'entrée était dans le mur sud, avec trois fenêtres dans ce mur et quelques fortes moulures dans le genre de celles de Bakirha. Une corniche court tout autour de l'édifice, au-dessus des fenêtres [4]. D'après un fragment d'inscription syriaque, cette église semble avoir été dédiée à la Trinité [5], elle a dû être construite à la fin du VIe siècle (fig. 3604).

En général les inscriptions sont utiles pour la chro-



3603. — Plan de l'église de la Trinité.
D'après Butler, *op. cit.*, p. 212, fig. 81.

nologie des monuments, elles mentionnent volontiers Dieu, la Trinité, les saints, les donateurs, l'architecte, mais point de formules nouvelles.

H. Leclercq.

DASIUS (**Actes de saint**). — I. Le texte. II. La localité. III. La date. IV. Le culte de Kronos. V. Le légat Bassus. VI. Le martyr. VII. Les Actes. VIII. Le tombeau.

I. Le texte. — Les Actes du martyre de saint Dasius sont contenus dans le ms. de Paris, Bibliothèque nationale, fonds grec, n. *1539* du XIe siècle [6], fol. 52 r°, 59 v°. Ce saint est mentionné dans le Synaxaire de Constantinople [7], au 20 novembre : Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἄθλησις τοῦ ἁγίου μάρτυρος Δασίου τοῦ ἐν Δορυστόλῳ. Ἰστέον, ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ πόλει τοιοῦτον ἔθος ἦν τοῖς ἕλλησιν τῷ Κρόνῳ ἐπετέλουν ἑορτὴν ἑτησίως, πρὸ τριάκοντα δὲ ἡμερῶν τῆς τοιαύτης μυσαρᾶς ἑορτῆς ἐπελέγοντο ἕνα τινὰ τῶν στρατιωτῶν νέον καὶ εὐειδῆ, καὶ εὐτρεπίζον πρὸς θυσιανενδύοντες αὐτὸν ἱμάτια βασιλικὰ καὶ προτρεπόμενοι ἀποπλήρουν πᾶσαν ἐπιθυμίαν αὐτοῦ, ὡς μετὰ τριάκοντα ἡμέρας μέλλοντα ἐπισφάττεσθαι τῷ βωμῷ τοῦ Κρόνου. Ἐλθόντος δὲ τοῦ κλήρου καὶ ἐπὶ Δάσιον τὸν στρατιώτην καὶ τῶν συστρατιωτῶν περιστάντων αὐτῷ καὶ πρὸς τὰ ὁμοια ἐκδιαζομένων, ἐκεῖνος ἀγαθῷ λογισμῷ χρησάμενος ἐσκώπτησε τὸ συμπέρον, εἰπὼν ὅτι « Ἐπεὶ μέλλω θανεῖν, κρεῖττόν μοί ἐστιν ὡς Χριστιανῷ ὑπὲρ τοῦ Χριστοῦ μου ἀποθανεῖν. » ὅθεν παραστὰς τῷ τοῦ ἄρχοντος ὄγματι, Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ τοῦτο μαθόντων καὶ προσταξάντων, καὶ πολλὰ τιμωρηθεὶς τελευταῖον τὴν διὰ ξίφους ἐδέξατο τελευτήν. Un autre synaxaire des mois d'octobre, novembre, décembre et janvier, conservé dans le ms. Ambrosien *D 74 Sup.*, du XIe siècle, fol. 65 r°, le mentionne aussi dans cette notice : Οὗτος ὑπῆρχεν ἐπὶ Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ τῶν βασιλέων ἐν πόλει Δωροστόλῳ. Ἐν δὲ τῇ

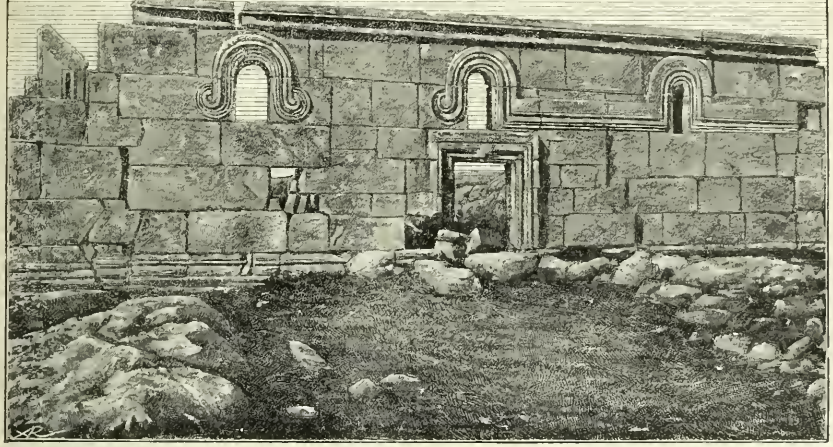
[1] W. K. Prentice, part. III, inscr. 56. — [2] W. K. Prentice, part. III, inscr. 61. — [3] H. C. Butler, *Architecture and other arts*, 1904, p. 202, fig. 79. — [4] H. C. Butler, *op. cit.*, p. 212-213, fig. 81. — [5] Part. IV, *Syr. inscr.*, n. 13. — [6] Sur ce manuscrit, voir *Catalogus codicum hagiographorum graecorum Bibl. nat. Paris.*, p. 238, n. 491. — [7] *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, édit. H. Delehaye, 1902, col. 241, n. 4.

αὐτῇ τοιοῦτον ἔθος τοῖς Ἕλλησιν ἦν· τῷ Κρόνῳ ἀπετέλουν ἑορτὴν ἐτησίως κατὰ δὲ < τὴν > ἑορτὴν πρὸ τριάκοντα ἡμερῶν ἕνα τινὰ τῶν στρατιωτῶν νέον καὶ εὐειδῆ ἐκλεγόμενοι, ἀφιέρουν πρὸς τὸ βασιλικὴν ἐσθῆτα ἐνδύσασθαι καὶ χρήσασθαι πάσαις ἡδονοῖς ἀδεῶς καὶ πάσῃ λαγνείᾳ καὶ σαρκὸς ἐπιθυμίᾳ κατὰ ἄνεσιν τοῦ νόμου αὐτῶν, καὶ μετὰ τριάκοντα ἡμέρας ἑαυτὸν ἐπιτράξαι αὐτοχείρως τῷ Κρόνῳ. Ἐλθόντος δὲ τοῦ κλήρου καὶ ἐπὶ Δάσειον καὶ τῶν στρατιωτῶν συνελθόντων καὶ περιστάντων αὐτῷ καὶ ἡρός τὰ ὅμοια ἐκδιαζομένων, ἐκεῖνος ἀγαθῷ λογισμῷ χρησάμενος καὶ συνιδὼν ὅτι τὸ τοιοῦτον ὄφελος, ἐκείνους μὲν ἀπώσατο, ἑαυτὸν δὲ χριστιανὸν ἐνεκήρυξε καὶ τῷ τοιούτῳ τρόπῳ παρασταὶς τῷ βήματι Βάσσου καὶ πολλὰ τιμωρηθείς, ὕστερον τὴν κεφαλὴν ἀπετμήθη.

Ces deux résumés contiennent certaines communes expressions, telles que : νέον καὶ εὐειδῆ, καὶ πολλὰ τιμωρηθείς, qui ne se lisent pas dans les Actes; ce qui inviterait à croire qu'ils dépendent d'une recension un peu différente de celle qui nous est parvenue et qu'a fait connaître M. F. Cumont [1].

Les récits des Synaxaires n'étant, dans le cas de Dasius, que des abrégés des Actes nous apprennent peu de chose. Le Martyrologe dit hiéronymien énumère deux *natalicia* de Dasius, le 5 août : *Non. Aug. In axiopoli nat. scorum Herenni, Dassi* (var. *Dasi*) *Heracli;* et le 4 octobre : *III non. oct. In Axiopoli nat. sancti Dasii* [2]. Une autre mention d'un saint Dassus au 20 novembre se rapporte peut-être au même saint, mais celui dont on place la mort à Axiopolis, située un peu à l'est de Durostorum, est bien le martyr que font connaître les Actes. Aucun de ces deux *natalicia*, 5 août et 4 octobre, ne rappelle le jour du supplice, ils commémorent sans doute la translation des reliques ou la consécration de l'église.

II. La localité. — Axiopolis, proche de Durostorum, n'est pas mentionné dans les Actes qui, tout à la fin seulement, revendiquent le martyr pour la grande ville aux dépens de la bourgade. Rien ne s'oppose à ce que le légat Bassus fût de passage à Axiopolis, s'il était gouverneur de Scythie; Durostorum est en Mésie



3604. — Façade sud de l'église de la Trinité à Dâr Qîta. D'après Butler, *op. cit.*, p. 213.

III. La date. — Les Actes donnent la date du 20 novembre qu'il n'y a pas lieu de mettre en doute. D'après ce qu'ils nous apprennent, le roi des Saturnales était choisi trente jours avant la fête; c'est donc le 17 novembre que Dasius a dû être désigné, et il a été mis à mort peu après. Les Actes disent qu'il a été condamné le lendemain du jour où il s'est fait connaître comme chrétien; mais il a pu s'écouler quarante-huit heures entre le moment où le sort l'a nommé roi et celui où il a confessé sa foi, ou bien entre la condamnation et l'exécution. Dasius, disent les Actes, marcha au supplice le 20 novembre, un samedi, à la quatrième heure, le vingt-quatrième jour de la lune, ce qui s'applique rigoureusement au 20 novembre de l'année 303, Dioclétien étant consul pour la huitième fois et Maximien pour la septième fois [3]. Si le 20 novembre est le vingt-quatrième jour de la lune, le 1er janvier suivant sera le septième jour de la lune, et si le 20 novembre est un samedi, le 1er janvier sera pareillement un samedi. Or, l'année 304 a pour épacte VII et commence un samedi et cette coïncidence ne se retrouve pas sous le règne de Dioclétien. La date du 20 novembre 303 ne peut donc faire l'objet d'un doute.

[1] *Les actes de S. Dasius*, dans *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 5-16. — [2] *Martyrologium hieronymianum*, édit. De Rossi et Duchesne, p. 101, 129. — [3] *Chronogr. ann. 354*, dans Mommsen, *Chronica minora*, t. I, p. 60.

IV. Le culte de Kronos. — Les Actes de Dasius contiennent un épisode relatif aux fêtes de Kronos. Ils nous apprennent que chaque année, à cette occasion, les soldats en garnison à Durostorum[1] tiraient au sort un roi. Revêtu des insignes de sa dignité nouvelle, celui-ci sortait à la tête d'un nombreux cortège, et se livrait dans la ville à toute espèce d'excès et de débauches. La licence permise à cette occasion passait pour un « don » spécial de Saturne, dont ce roi éphémère était l'image terrestre. Ces détails concordent avec ce que les auteurs profanes nous apprennent des Saturnales romaines. Celles-ci ont gardé une proverbiale et non moins fâcheuse réputation. Leur origine est incertaine. Peut-être est-ce une survivance plus ou moins retouchée de l'habitude de tirer au sort le « roi » des festins, *regna vini*[2], habitude très répandue dans les éranes grecs et les *sodalicia* romains, qui avaient presque tous un caractère religieux. Les textes anciens favorisent cette explication, car ils considèrent le roi des Saturnales avant tout comme le maître du banquet chargé de faire boire les convives. Quoi qu'il en soit, les jours des Saturnales, un roi désigné par le sort présidait à la fête dans chaque société, et égayait l'assistance par des ordres saugrenus donnés aux convives[3]. « Il est intéressant, remarque F. Cumont, de voir la vieille fête latine célébrée au IVe siècle dans les camps de la Mésie. Sous le règne de Claude, elle n'était pas moins en faveur parmi les légions envoyées en Bretagne; les troupes de Vespasien, arrivées d'Orient en Italie, la consacraient au repos, et déjà Cicéron la chômait avec ses soldats pendant sa campagne de Cilicie[4]. L'armée n'a pas seulement importé en Occident les cultes asiatiques, elle a aussi puissamment contribué à propager jusqu'aux frontières de l'empire la religion et les mœurs romaines. Sur les bords du Danube, peuplés en partie de colons italiens, les réjouissances qui, dans la patrie de ceux-ci, marquaient la fin de l'année, devaient être particulièrement populaires. Elles se perpétuaient encore à l'époque où écrivait notre hagiographe. Il se plaint que ses contemporains ne renoncent pas à ces déguisements diaboliques, mais s'obstinent à sortir en foule le 1er janvier, revêtus de peaux de chèvres et le visage grimé[5]. »

Cependant, le récit des Actes de saint Dasius présente un trait qui ne se retrouve dans aucun récit des Saturnales romaines. A l'expiration des trente jours que durait la débauche de Kronos, le roi de la fête était immolé par le glaive en sacrifice aux idoles. Ce trait a paru n'être qu'un grossissement employé par le rédacteur des Actes pour ajouter l'horreur d'un sacrifice humain à l'origine de cette fête des calendes de janvier qu'il prétend combattre par tous moyens. Le thème hagiographique n'aurait été ici qu'un instrument de politique et de propagande.

L'existence d'un rite ancien et cruel dans la fête des Saturnales, rite ravivé dans un canton de la Mésie au IVe siècle, ne semble pas contestable. Nous trouvons chez Dion Chrysostome[6] le passage suivant : Οὐκ ἀποῤῥίψας ταῦτα ἃ νῦν ἔχεις, ἐξωμίδα λαβὼν λατρεύσεις τοῖς αὐτοῦ κρείττοσιν, ἀλλὰ περιελεύσῃ διάδημα ἔχων κατεγέλαστον; Μικρῷ δὲ ὕστερον ὅσος λόφον φύσεις καὶ τιάραν, ὥσπερ οἱ ἀλεκτρυόνες; Οὐκ ἐννενόηκας τὴν τῶν Σακῶν ἱστορίαν, ἣν Πέρσαι ἄγουσιν, οὗ νῦν ὥρμηκας στρατεύεσθαι; Καὶ ὃς εὐθὺς ἠρώτα· Ποίαν τινά; Ἐδούλετο γὰρ πάντα εἰδέναι τὰ τῶν Περσῶν πράγματα. Λαβόντες, ἔφη, τῶν δεσμωτῶν ἕνα τῶν ἐπὶ θανάτῳ καθιζόντων εἰς τὸν θρόνον τὸν τοῦ βασιλέως, καὶ τὴν ἐσθῆτα διδόασιν αὐτῷ τὴν βασιλικήν, καὶ προστάττειν ἐῶσι καὶ πίνειν καὶ τρυφᾶν καὶ ταῖς παλλακαῖς χρῆσθαι τὰς ἡμέρας ἐκείνας ταῖς βασιλέως, καὶ οὐδεὶς οὐδὲν αὐτὸν κωλύει ποιεῖν ὧν βούλεται. Μετὰ δὲ ταῦτα ἀποδύσαντες καὶ μαστιγώσαντες ἐκέρασαν· « Que ne jettes-tu les ornements que tu portes, dit Diogène, pour prendre le manteau du pauvre et rendre hommage à ceux qui valent mieux que toi, au lieu de te promener avec un diadème ridicule. Bientôt peut-être il va te pousser une crête et une tiare, comme aux coqs. Ne connais-tu pas la fête des Saces, que célèbrent ces Perses que tu vas maintenant combattre ? — Quelle fête ? demanda-t-il vivement, car il voulait savoir tout ce qui concernait les Perses. — Ils prennent, dit-il, un des prisonniers condamnés à mort et ils le font asseoir sur le trône du roi; ils l'affublent du costume royal, le laissent commander, boire, s'amuser, prendre les maîtresses du roi pendant tous les jours de la fête; personne ne l'empêche de faire absolument toutes ses fantaisies. Mais à la fin ils le déshabillent, le battent de verges, et le pendent. »

Strabon nous apprend que cette fête des Saces se célébrait en l'honneur de la déesse Anaïtis et qu'on la pratiquait de son temps à Zela, dans le Pont, et ailleurs; mais il ne mentionne pas le roi liturgique dont, en revanche, parlaient Bérose et Ctésias, au dire d'Athénée. Enfin Hésychius rapporte aux peuples scythes la fête des Saces (Σάκαια) qui, rattachée à la déesse Anaïtis, paraît avoir été en honneur surtout chez les Perses, mais existait également chez les Saces de l'Asie septentrionale. Ceux-ci, probablement d'origine iranienne, appartenaient à ces groupements répandus jusqu'à la mer Noire que les Grecs désignaient le plus souvent sous le nom général de Scythes. « L'existence de sacrifices humains dans un culte scythe n'est point faite pour nous surprendre. Les régions du Pont étaient, pour les Grecs, la terre classique des cultes cruels, comme en témoigne déjà l'*Iphigénie en Tauride*, d'Euripide. D'autre part, c'est tout naturellement Kronos — ou Artémis souvent confondue ou identifiée avec Anaïtis — que les Grecs devaient retrouver dans la divinité qui exigeait ces immolations sanglantes. C'est avec Kronos qu'ils identifiaient la plupart des dieux étrangers aux cultes barbares, comme Moloch, Melkart, et le dieu thrace ou scythe Zalmoxis[7]. Les Grecs avaient ainsi conservé au Kronos barbare un rôle qu'il avait en autrefois dans leur propre religion, ou même plutôt dans la religion des populations helléniques[8]. Le titre et la couronne du Βασιλεύς étaient en quelque sorte stéréotypés pour Kronos[9] et ses cultes les plus anciens montrent un caractère mimique. A Olympie, c'étaient les Βασίλαι qui lui offraient un sacrifice[10] et cette désignation montre que les prêtres jouaient en quelque sorte dans le culte le personnage du dieu. A Athènes, Rhéa, l'épouse de Kronos, portait le titre de Βασίλη[11]. Porphyre[12] nous témoigne pour Rhodes l'existence d'un sacrifice dont les rites, à part le nom de Βασιλεύς qu'il nous est peut-être permis de suppléer pour la victime, coïncident fort bien avec ceux décrits par Dion : Ἐθέατο γὰρ καὶ ἐν Ῥόδῳ μηνὶ Μεταγειτνιῶνι ἕκτῃ ἱσταμένου ἄνθρωπος τῷ Κρόνῳ. Ὁ δὴ ἐπὶ πολὺ κρατήσαν ἔθος μετεδιώκει

[1] Sur la forme *Durostorum* et *Durostolum*, voir *Corp. inscr. lat.*, t. III, suppl., p. 1349. — [2] Horace, *Odes*, I, IV, 18. — [3] Lucien, *Sat.*, c. 2-1. — [4] Cicéron, *Ad Attic.*, V, XX, 5 : *Hilara sane Saturnalia*, etc. Dion Cassius, LX, 19, raconte que les soldats acclamèrent ironiquement Narcisse qui voulait les haranguer, σωφρονίσαντες ἐξαίφνης τοῦτο τὸ θρυλούμενον Ἰὼ σατουρνάλια ; Tacite, *Hist.*, I, III, c. LXXVIII : *Vespasiani exercitus festos Saturni dies per otium agitabat*. Les Saturnales ont été de tout temps des jours de repos pour les troupes, cf. Macrobe, I, X, 1 : *bellum Saturnalibus sumere nefas habitum*, I, XVI, 16 : *diebus Saturnaliorum... nefas est proelium sumere*. — [5] *Anal. boll.*, 1897, p. 67. — [6] *Orat.*, IV, 66, p. 66. — [7] Hérodote, IV, 94; *Etym. Mag.* et Suidas, à ce mot; Porphyre, *De abstinentia*, II, 56. — [8] M. Mayer, dans Roscher's *Lexicon*, au mot *Kronos*, col. 1537 sq. — [9] *Ibid.*, col. 1458. — [10] Pausanias, VI, XX, 1. — [11] Roscher's, *Lexicon*, col. 1518. — [12] *De abstin.*, II, 51.

ἕνα γὰρ τῶν ἐπὶ θανάτῳ δημοσίᾳ κατακριθέντων μέχρι μὲν τῶν Κρονίων συνεῖχον, ἐνστάσης δὲ τῆς ἑορτῆς προαγαγόντες τὸν ἄνθρωπον ἔξω πυλῶν ἀντίκρυς τοῦ Ἀριστοβούλης ἕδους, οἴνου ποτίσαντες ἔσφαττον. Il y a là, sans doute, une influence sémitique, Rhodes ayant fortement subi l'action des religions syriennes. D'après tous ces passages, il serait permis, je pense, d'admettre pour Babylone, la Perse, l'Asie-Mineure et pour la plupart des régions soumises à l'influence asiatique, l'existence d'une fête annuelle marquée par des débauches de toute nature, et dont l'épilogue caractéristique, conservé plus ou moins longtemps et fidèlement selon les pays, était l'immolation à la divinité d'un homme à qui l'on avait fait d'abord jouer le rôle de roi des orgies [1]. »

Les Saturnales romaines se combinèrent en Orient avec les *Sakaia*, en sorte que la vieille fête latine y gagna une expansion immense et, par contre, à Rome même, les Saturnales ne demeurèrent pas indemnes de toute influence asiatique. Par une coïncidence, qui n'est peut-être que cela, mais qui doit être notée au passage, depuis Caligula, les Saturnales eurent une durée de cinq jours [2] précisément comme les *Sakaia* à Babylone, suivant Bérose.

« Cette fusion des deux carnavals antiques permettrait peut-être aussi d'expliquer que dans l'empire d'Orient, au moins depuis le IVe siècle, les Saturnales aient été transférées au 1er janvier. L'identité de cette ἑορτὴ καλανδῶν, comme on l'appelait généralement, avec les anciens κρονία, est attestée non seulement par notre hagiographe anonyme, mais aussi par des écrivains beaucoup moins suspects : Libanius [3], Astère d'Amasée [4], Malalas [5], Lydus [6] à qui sa connaissance des vieux usages romains donne ici une autorité spéciale : Περὶ Βρουμαλίων... [Ῥωμαῖοι] Βροῦμαν αὐτὴν πατρίῳ ὀνόματι οἱονεὶ βραχὺ ἦμαρ· βρουμάλια δὲ οἱονεὶ χειμερινὰ ἑορταί· ἀγροῦντες οὖν τὸ τηνικάδε οἱ Ῥωμαῖοι μέχρι τῶν αὐξιφωτίων, ἐπὶ τῶν νυκτῶν χαιρετίζοντες ἐπευφήμουν ἀλλήλους τῇ πατρίῳ φωνῇ λέγοντες, βίβε ἄννους οἷον ζῆθι εἰς χρόνους..... τὸ κατ' ὄνομα χαίρες τίζειν ἐν τοῖς βρουμαλίοις νεώτερόν ἐστιν· τὸ δὲ ἀληθέστερον, ἐξ οὗ καὶ ἡ ἐκκλησία ἀποτρέπεται αὐτά, Κρονιαὶ ἑορτὰς αὐτὰς λέγουσιν· ἐν νυκτὶ δὲ γίνονται ὅτι ἐν σκότει ἔστιν ὁ Κρονος ὡς Ταρτάρῳ θεὶς ὑπὸ τοῦ Διος.... νυκτοπόρος ἡ περὶ αὐτὰ σπουδὴ ὥστε λοιπὸν κατὰ τὸ ἀληθὲς τῶν καταχθονίων δαιμόνων εἰσὶν ἑορταὶ τὰ βρουμάλια; on voit que Lydus confond les souhaits du nouvel an avec les cérémonies des Saturnales. Les deux fêtes n'en formaient plus qu'une de son temps. A la fin du VIIe siècle, le concile *in Trullo* condamne encore cette fête. Or, des recherches récentes ont précisément rendu très plausible que les *Sakaia* ne sont à l'origine autre chose que la fête babylonienne du nouvel an, nommée *Zagmuk* [7]. C'est sans doute cette fête qui a donné naissance à celle des *Purim* qui, chez les Israélites, commémorait la chute de leur oppresseur Aman, et avait lieu à la fin de l'année juive, au milieu du mois d'Adâr. D'autre part, elle fut adoptée de bonne heure par les Perses, chez lesquels elle occupait les cinq jours épagomènes qui séparent le dernier mois du premier. Elle se propagea avec le calendrier et les cultes iraniens jusqu'en Cappadoce et dans le Pont, où Strabon l'observa, et même probablement jusqu'en Lydie [8]. C'était donc un usage répandu dans toute l'Asie antérieure de marquer par de bruyantes réjouissances le renouvellement de l'année, et il n'est pas étonnant qu'une coutume aussi populaire ait conduit les Orientaux à transporter les vieilles Saturnales aux calendes de janvier [9]. »

Les Orientaux, il ne faut pas l'oublier, étaient très nombreux dans les armées romaines, principalement parmi les auxiliaires; ils passaient d'une province à l'autre et transportaient leurs cultes nationaux dans les camps qu'ils occupaient tour à tour. La Mésie a fourni un grand nombre de témoignages monumentaux du culte de Mithra; des usages empruntés au culte d'Anaïtis ont pu, à travers la mer Noire, arriver en Mésie de la Cappadoce et du Pont. Les Saturnales militaires renchérissaient en excès de toute sorte sur les paisibles Saturnales civiles dont le cérémonial nous est décrit par Lucien. Dans son *Discours* prononcé en l'an 100, un siècle après le martyre de Dasius, Astère d'Amasée distingue entre la fête civile et la fête militaire[10], il insiste particulièrement sur les débauches des soldats et sur la parade (πομπεία) qu'ils célébraient : τὴν γὰρ μεγίστην ἀρχὴν κωμωδοῦσιν καὶ διασύρουσιν. ἅρμα ὡς ἐπὶ σκηνῆς ἀναβαίνοντες, καὶ δορυφόρους πεπλασμένους χειροτονοῦντες, καὶ δημοσίᾳ ποιοῦντες τὰ τῶν ἐξορμήνων πρὸς κόνδυλον. Cette parade que l'évêque lui-même n'aurait plus su interpréter, était une survivance païenne, et son cérémonial gardait encore un souvenir des cultes les plus primitifs. Il est en outre à remarquer qu'Astère était évêque d'Amasée, ville de Pont, c'est-à-dire d'un pays qui nous est apparu comme un des centres principaux de l'ancienne fête orientale.

La persistance d'un sacrifice humain parmi les licences d'une soldatesque effrénée n'est donc pas un argument contre l'authenticité des Actes de saint Dasius. Sans doute, les empereurs avaient lutté contre ces crimes rituels, vestiges d'un passé barbare, mais les lois d'abolition étaient parfois demeurées impuissantes [11]. En Asie, en Syrie, en Afrique, même en Italie, on continue à pratiquer ces sacrifices abominables. « Ainsi, il est bien attesté que, tous les ans, lors des fêtes latines, on égorgeait en l'honneur de Jupiter Latiaris un condamné à mort [12]. Il semble même que depuis le commencement du IIIe siècle, il faille constater dans le paganisme une recrudescence de barbarie, et que, comme le droit public applique avec une fréquence plus grande la peine capitale [13], de même la liturgie éprouva moins de répugnance à répandre sur les autels le sang humain. Les Saturnales notamment prirent ou reprirent un caractère de cruauté qu'elles n'avaient jamais eu ou qu'elles avaient depuis longtemps perdu. Sextus Empiricus parlant vers l'an 200 de la contradiction des rites divers, nous dit : τῷ Κρόνῳ θύουσιν ἄνθρωπον, ὅ τοῖς πλείστοις ἀσεβὲς εἶναι νομίζεται [14]. Aux derniers temps du paganisme, il se livrait au Forum, lors des Saturnales, un combat de gladiateurs, semblable aux jeux funèbres où l'on croyait apaiser l'âme du défunt en arrosant son tombeau de sang [15], et un texte curieux nous apprend qu'en effet le sang du champion vaincu coulait, à travers

[1] L. Parmentier, *Le roi des Saturnales*, dans *Revue de Philologie*, 1897, t. XXI, p. 146-147. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. I, part. 2, p. 337. — [3] Ἔκφρασις καλανδῶν, t. IV, p. 1053, édit. Reiske. κοινὴν ἁπάντων ὅσοι ζῶσιν ὑπὸ τὴν Ῥωμαίων ἀρχήν. — [4] *Oratio IV, in festum calendarum*, écrite en 400, *P. G.*, t. XL, col. 216. — [5] Édit. Dindorf, p. 779 : καὶ κατέστησε τὸ ἔθος τῶν βρουμαλίων ἐν τῇ Ῥωμαίων πολιτείᾳ ἕως τῆς νῦν. — [6] Ms. Paris, suppl. grec *607 A* (Xe siècle), fol. 175 r°. — [7] Meissner, *Zur Entstehungsgeschichte des Purimfestes*, dans *Zeitschrift d. deuts. morgenl. Gesellschaft*, 1896, t. L, p. 297 sq. — [8] Nous savons qu'il y avait, à Hiérocésarée et aux environs, de nombreux temples d'Anaïtis. — [9] F. Cumont, dans *Revue de philologie*, 1897, t. XXI, p. 149-150. — [10] *P. G.*, t. XL, col. 221. — [11] Cf. Chwolson, *Die Ssabier*, t. II, p. 142 sq., *Ueber Menschenopfer in der späteren Zeit des Heidenthums*, recueil des textes relatifs à cette survivance, il faut y ajouter ceux relatifs aux Druides. — [12] Mommsen, *Die Geschichte der Todesstrafe im römischen Staate*, 1896, p. 9. — [13] *Hypol.*, III, 221. — [14] Ausone, *De feriis Romanor.*, XXIII, p. 34 sq. — [15] S. Cyrille, *Contra Julianum*, IV, édit. Spanheim, 1696, p. 128 *d*.

des dalles percées de trous, sur un personnage placé au-dessous, dans une fosse et censé représenter Saturne [1]. Si des scènes aussi répugnantes se sont passées au cœur de Rome, il est difficile de se refuser à croire que la soldatesque à demi orientale des bords du Danube ait vraiment pu mettre à mort à la fin de chaque année, suivant une coutume séculaire, quelque illuminé qui, revêtu d'une royauté d'emprunt et grisé par de longues bacchanales, finissait par se dévouer à Saturne pour le salut de ses compagnons d'armes [2]. »

V. Le légat Bassus. — Dasius, élu par le sort roi des Saturnales, se refuse à jouer cette farce impie et se proclame chrétien. Il est mis en prison et amené le lendemain au prétoire devant le tribunal du légat Bassus. Ce *cognomen* est si fréquent sous l'empire, qu'il est difficile d'identifier ce personnage. F. Cumont [3] hésite entre M. Macrius Bassus qui fut consul pour la seconde fois en 289 [4], et un Septimius Bassus qui fut *præfectus Urbis* de 317 à 319, un autre Bassus, préfet du prétoire en 313, etc [5]. Et précisément, dit-il, la même année où Dasius fut martyrisé, en 303 après Jésus-Christ, un Bassus était *præses* de la Thrace (voir la *Passio S. Philippi*). Le titre donné à notre Bassus n'est pas non plus sans offrir quelque ambiguïté. En effet, le mot λεγᾶτος en grec ne paraît jamais avoir été appliqué à un *legatus juridicus* et il ne peut pas non plus s'agir d'un *legatus legionis*, puisque ces officiers avaient disparu depuis Gallien [6]. Mais si le λεγᾶτος désigne ici, comme de coutume, le *gouverneur* soit de la Mésie inférieure où se trouvait Durostorum, soit de la Scythie où était situé Axiopolis, c'est un emploi abusif d'un titre qui, après la subdivision des anciennes provinces par Dioclétien, n'était plus usité dans le langage officiel. De plus, d'après le nouveau système d'administration, le pouvoir civil et le pouvoir militaire étant séparés, un *rector provinciæ* n'aurait pu exercer une juridiction criminelle sur un soldat [7]. Il semble donc que l'ancien *imperium* existait encore dans toute sa plénitude en 303, tout au moins en Mésie.

VI. Le martyr. — Du martyr Dasius nous ne savons rien, sinon qu'il était soldat et chrétien. Amené devant le légat, celui-ci le pousse à abjurer ou du moins à sacrifier aux images des empereurs en lui rappelant l'obéissance due aux chefs de l'armée. Dasius refuse, il refuse également le sursis qu'on lui propose et le légat le condamne à être décapité. Avant l'exécution de la sentence on s'efforce de décider Dasius à encenser les idoles, mais en vain. M. P. Allard [8], objecte que l'exécution (le 20 novembre 303) coïnciderait avec le jour des *vicennalia* de Dioclétien, jour mal choisi pour une exécution capitale. Cette exécution n'aurait-elle pas été, au contraire, considérée par le légat comme une réjouissance supplémentaire consacrant la solennité du jour ?

VII. Les Actes. — Le texte est de nature à inspirer confiance, malgré quelques additions assez gauches. F. Cumont estime que l'auteur a consulté des documents officiels et admet comme intermédiaire entre l'original et la rédaction qui nous a été conservée « un texte écrit peu de temps après l'événement, en latin. » Toutefois « l'existence d'un original latin n'a nullement été démontrée [9]. » Sous cette réserve, on peut rappeler que le latin était la langue « que la majorité de la population parlait en Mésie, c'était celle qui était en usage dans l'armée. D'ailleurs certaines impropriétés d'expression et, en général, la gaucherie du style trahissent dans notre récit l'œuvre d'un traducteur peu habile. Il semble même que ce rédacteur n'ait compris qu'imparfaitement l'original qu'il prétendait reproduire. Il commet certaines erreurs de fait qui paraissent dues à de simples contresens. Ainsi lorsqu'il affirme que les Saturnales se prolongeaient pendant trente jours à Durostorum, ce qui est certainement inexact — elles duraient au plus sept jours, du 17 au 23 décembre — il devait dire sans doute que le roi de la fête était désigné par le sort, un mois à l'avance, afin qu'il pût s'y préparer; ou bien encore, lorsque nous lisons que Dasius a été frappé par un bourreau portant le nom chrétien de Johannes, on peut soupçonner qu'une confusion paléographique de *pulsus* ou *depulsus est* (ἐκρούσθη) avec *sepultus est* a fait insérer dans la conclusion ce renseignement bizarre. Mais le traducteur grec n'a pas seulement péché par ignorance, il a aussi jugé bon de retoucher son modèle. C'est ainsi que les réponses de Dasius au légat ont été embellies et que son biographe attribue à l'accusé une profession de foi conforme aux canons de Nicée, à laquelle ce pauvre soldat n'a certainement guère songé [10]. »

On peut douter que le récit représente fidèlement un original contemporain. L'allusion à la fin du monde [11] est déjà une invitation à reconnaître une rédaction tardive, mais qui ne suffirait pas à elle seule à faire reculer la date du texte tout entier si celui-ci était vraiment un récit primitif contemporain du martyr. Il y a aussi la profession de foi nicéenne qui serait encore une retouche, ensuite le nom chrétien de Jean, donné au bourreau lequel peut, à la rigueur, s'excuser par une confusion. Quant à la date, qui donne une certaine garantie de sincérité, ce n'est pas, il faut le reconnaître, une garantie absolue, puisque ce trait si précis n'est parfois que pure affectation, par exemple la note chronologique qu'on rencontre dans les Actes de saint Georges et qui ne suffit pas à les réhabiliter. L'épisode des Saturnales reste la pièce de résistance autour de laquelle se livre la discussion critique [12]. Cet épisode ne prouverait rien en faveur de l'historicité des Actes, ce serait « une pièce de rapport choisie par le rédacteur pour mettre en valeur un récit trop maigre, ou pour servir d'attache à une leçon morale. » Le procédé est fréquent en hagiographie, et si nous en avons ici une nouvelle application, du moins faut-il reconnaître que l'auteur a su se préserver, à force de simplicité, de signaler son emprunt et de rendre sa manipulation évidente. Le fait de la survivance, au début du IVe siècle, d'un cas de meurtre rituel est assurément peu vraisemblable, mais invraisemblance n'est pas toujours, en histoire, impossibilité; quant au raccord du martyre à ce rite, il peut paraître absurde et il l'est certainement, mais la vie réelle n'est pas toujours exempte d'absurdités. Ce qui est beaucoup plus digne d'attention et vraiment suspect, c'est que l'interrogatoire ne comprend pas « la moindre allusion à la coutume superstitieuse qui devait être le pivot de l'action entière; les accusateurs n'en feront aucune mention, et cela se comprend; mais que ni le juge ni l'accusé n'en disent mot, c'est ce qui ne se comprend plus du tout. » Ou du moins c'est qu'à partir de l'instant où l'accusé com-

[1] Fr. Cumont, *op. cit.*, p. 151-152; cf. P. Vendland, *Jesus als Saturnalien-König*, dans Hermès, 1898, t. XXXIII, p. 176-178; Frazer, *Golden Book*, 2e édit., t. III, p. 140 sq. — [2] *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 7, note 1. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 3698. — [4] Cf. Gothofredus, *Prosopogr. cod. Theodos.*, s. voc., p. 43, édit. Bitter. — [5] J. Marquardt, *Staatsverwaltung*, t. I *b*, p. 551. — [6] *Ibid.*, t. II, p. 459. — [7] *Code Théodosien*, l. II, tit. I, l. 2; cf. Zosime, III, XXXIII, 3, qui attribue la réforme à Constantin, mais voyez Marquardt, *op. cit.*, t. I, p. 231. — [8] *Hist. des persécutions*, 3e édit., 1983, t. IV, p. 302, note 3. — [9] H. Delehaye, dans *Analecta bollandiana*, 1904, t. XXIII, page 478; elle a même été sérieusement contestée, cf. P. Franchi di Cavalieri, dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1904, t. X, p. 20-22. — [10] F. Cumont, *op. cit.*, p. 8-9. — [11] Cf. Mercati, dans *Revue de philologie*, p. 152-153. — [12] H. Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, dans *Analecta bollandiana*, 1912, t. XXXI, p. 266-268.

paraît devant Bassus l'accusation se déplace et la brimade fait place au droit. Il y a là un *hiatus* si choquant qu'on peut et qu'on doit être tenté d'en tirer une grave objection. Le choix de l'épisode des Saturnales n'est-il qu'un prétexte pour introduire une condamnation de la survivance du rite transformé en superstition des calendes de janvier ? On peut le croire, sans qu'il soit possible de rien affirmer, et il reste probable qu' « à ceux qui profitent de ce jour pour se livrer à des excès incompatibles avec leurs promesses de renoncer aux pompes du démon, l'auteur oppose l'exemple d'un martyr qui précisément prit occasion de « ces vaines traditions » pour louler aux pieds Satan et ses pompes et se ranger sous l'étendard du Crucifié. Ainsi l'éloge du saint devenait autre chose qu'une leçon de morale applicable à toutes les situations; c'était comme un sermon de circonstance visant un abus déterminé.

« Nous croyons donc qu'il n'est point interdit d'admettre, jusqu'à preuve du contraire, que le rédacteur des Actes de saint Dasius n'a point eu à sa disposition un document contemporain des événements. » Jusqu'à ce que la preuve ait été faite d'un ajustage, celui-ci reste trop probable pour permettre de considérer le martyre du saint comme historiquement rattaché à l'épisode, mais aussi l'intervention arbitraire du rédacteur n'est pas suffisamment démontrée pour détacher l'occasion des conséquences qu'elle entraîna.

VIII. Le tombeau. — Dans la crypte de la cathédrale d'Ancône se trouve un sarcophage de marbre blanc dont les dimensions sont les suivantes : cuve longue de 1m02 sur 0m50 de large et 0m44 de haut, « décorée, aux quatre angles, de colonnettes dont les fûts sont ornés de cannelures en hélice, les chapiteaux d'un style corinthien dégénéré et d'exécution maladroite, la base formée d'un tore entre deux filets, puis, au-dessous, d'une moulure qui va en s'évasant largement vers le bas jusqu'à faire saillie sur la plinthe du sarcophage. Les côtés de celui-ci sont lisses; mais au milieu de la face antérieure est figurée en relief une grande croix latine pattée, d'un type qu'on rencontre fréquemment sur les plus anciens monuments de Ravenne, par exemple : sarcophage de Galla Placidia (ve siècle), palais de Théodoric, chapiteaux de Saint-Apollinaire-Nuovo (vie siècle). Le couvercle n'est pas du même marbre que la cuve; celle-ci est tachetée de plaques grises, tandis que le premier est d'une teinte jaunâtre uniforme; mais cette différence de matière ne prouve pas une différence de date, l'artisan ayant pu employer ou, plus probablement, remployer des blocs que le hasard avait mis à sa disposition. Ce couvercle est en forme de toit (long. 1m08, larg. 0m58, haut. 0m31), et il porte aux quatre angles et aux extrémités du faîte six acrotères à décor très simple. Le versant antérieur est orné de trois croix semblables à celle de la cuve, mais plus petites, et au milieu, d'une extrémité à l'autre, est gravée, en lettres de 3 centimètres de hauteur, l'épitaphe qui est coupée par les branches supérieures des croix. Cette inscription dont Saraceni [1] avait donné une transcription en lettres latines, tout à fait incompréhensible, a été publiée pour la première fois en fac-similé d'après un estampage, par F. Cumont [2], dont nous ne pouvons mieux faire que de citer ici la notice :

> Ἐνταῦθα κατά
> κειται ὁ ἅγιος μάρτυς
> Δάσιος ἐνεχθεὶς
> ἀπὸ Δωροστόλου.

« En dehors de l'emploi des ligatures très ordinaires αυ (dans ἐνταῦθα) et ου (dans Δωροστόλου) je ne vois à faire qu'une observation sur le texte : Durostorum y est appelé dans les Actes Δωρόστολ(ος). Cette forme grecque du nom thrace est due sans doute à une fausse étymologie populaire, et elle est fréquente à l'époque byzantine [3]. »

D'après une notice locale [4], le sarcophage fut transféré en 1848 de l'église San Pellegrino à la cathédrale. Dès l'année 1650 on signale l'existence du sarcophage à San Pellegrino où sont conservés sous le maître-autel les ornements de saint Dasius avec ceux d'autres martyrs, mentionnés dans l'inscription suivante : *Vetere diruta || nobiliorem FF. Karmelitani excalciati aram extruxerunt || subter qua || sanctorum || martyrum Peregrini Flaviani Dasii corpora | et infantium ab Herode necatorum ossa || minus decenter antiquitus recondita || honorificentius et populo spectanda reponi curaverunt die virgini et matri Theresiæ sacro || Anno MDCCCIV*. Près du sarcophage, on conservait une « vieille peinture » représentant le saint sous l'aspect d'un jeune homme en costume militaire, laquelle a malheureusement péri depuis. « D'un passage assez confus de l'historien Saraceni [5], qui donne les détails qui précèdent, il semble résulter que, lors d'une reconstruction de l'église, en 1223, on mit au jour le tombeau de saint Dasius en même temps que ceux des saints Pérégrin et Flavien, dont le sarcophage fut longtemps placé en face du sien. S'il en est ainsi, le souvenir du martyr a dû se perdre durant les siècles barbares du haut moyen âge, et la découverte de son épitaphe grecque, qu'en 1223 on ne comprit probablement pas, ne suffit pas à le tirer de l'oubli. On ne doit pas désespérer cependant de trouver dans quelque recueil hagiographique de la région d'Ancône ou dans quelque chroniqueur médiéval des données nouvelles sur les reliques vénérables que possédait la grande ville des Marches.

« Pour déterminer l'époque de la translation de ces reliques en Italie, nous ne pouvons actuellement nous fonder que sur les caractères archéologiques du monument où elles furent pieusement déposées. Je n'irai pas jusqu'à affirmer qu'il appartient au ive ou au ve siècle. Il est bien vrai que les colonnes à cannelures en hélice, surmontées de chapiteaux corinthiens composites plus ou moins défigurés sont fréquentes dans la sculpture ornementale de cette période [6] et que l'ensemble de notre sarcophage reste entièrement dans la tradition antique. Mais combien de temps cette tradition s'est-elle perpétuée dans les ateliers des cités de l'Adriatique ? Les caractères de l'inscription fournissent des indices plus sûrs, à mon sens, et ils ne permettent guère de lui assigner une date antérieure au vie siècle [7]. Elle appartient à l'épigraphie de l'époque de Justinien.

[1] *Notizie historishe della città d'Ancona*, Roma, 1675, p. 60. — [2] *Le tombeau de S. Dasius de Durostorum*, dans *Analecta bollandiana*, 1908, t. xxvii, p. 370-371, cf. *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres*, 1908, p. 315 ; A. Dufourcq, *A propos de l'hagiographie romaine*, dans *Revue des questions historiques*, 1909, janvier, p. 168, note 1. — [3] Cf. Théophane, édit. de Boor, index, et Patsch, dans Pauly-Wissowa, *Realencyclop.*, au mot. *Durostorum*. — [4] *San Dasio Martire* [par Garibaldi], broch. de 13 p. — [5] *Op. cit.*, p. 60; cf. *Acta sanct.*, mai, t. iii, p. 568-569 *a*. — [6] Sur l'origine de ce type décoratif, que M. Strzygowski fait naître en Asie Mineure au iiie siècle, mais qui est répandu dans tout l'empire, cf. V. Chapot, *La colonne torse et le décor en hélice dans l'art antique*, in-8°, Paris, 1907, p. 106 sq. Au ive-ve siècle, il est très ordinaire jusqu'en Gaule : E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, n. 6, pl. ii (Lyon), n. 15-16 (Soissons), n. 35, pl. vii (Balazuc), etc. — [7] Le tracé des O en forme de poire tendrait même à nous faire descendre encore plus bas, mais on les trouve dès le vie siècle : ainsi, dans une inscription de Syrie datée de 569, et publiée par von Oppenheim et Lucas, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1905, t. xiv, n. 38, pl. iv, 20.

« Des considérations historiques tendent à corroborer les conclusions que nous avons tirées de l'étude du monument. Le corps de saint Dasius — la langue de son épitaphe suffirait à le prouver — fut certainement apporté en Italie lorsque les Byzantins possédaient encore la Pentapole, que les Lombards conquirent sur eux en 571. D'autre part, il dut être enlevé de Durostorum à un moment où la ville était menacée ou prise par les barbares, c'est-à-dire entre l'année 375, où la Mésie fut occupée par les Goths, et l'année 679, où les Bulgares la ravirent définitivement à Byzance. Mais de la fin du IVe siècle à la fin du VIIe siècle, cette province-frontière fut si souvent envahie et ravagée, qu'il serait téméraire de fixer l'événement précis qui a pu engager les Grecs à mettre les précieux ossements du martyr en sûreté au delà de l'Adriatique. Je rappellerai seulement que Durostorum, dont Justinien restaura les fortifications [1], fut mis à sac en 579 par les Avares et, si toute conjecture n'était hasardeuse, ce pillage pourrait sembler une cause suffisante pour avoir provoqué l'émigration du clergé orthodoxe avec les reliques de ses églises.

« Nous pouvons affirmer un fait seulement, que l'inscription trop concise se borne à nous apprendre : c'est que le corps de saint Dasius « fut porté de Durostorum à Ancône », et c'est là le point essentiel, puisqu'il établit, en conformité avec les Actes l'existence, fort ancienne d'un tombeau de martyr dans la ville danubienne [2]. »

H. Leclercq.

DAUPHIN. — I. Le dauphin sauveteur. II. Le dauphin sauveur. III. Monuments. IV. Lampes. V. Emblème.

I. Le dauphin sauveteur. — Le dauphin a joué parmi les récits des anciens un rôle plein de grâce. Pline, à qui s'approvisionna de science l'humanité pendant tant de siècles, faisait du dauphin une étrange et charmante comparaison. C'était, à l'en croire, un poisson, mais mieux que cela, le plus rapide de tous les animaux, sans excepter les oiseaux, grand, la tête forte, poussant un cri qui ressemblait à une plainte humaine. La bouche énorme et presque cachée sous le corps, la langue agile, plate, la croupe rebondie, la queue vigoureuse et dentelée. La durée de ses portées est de dix mois, et la durée de sa vie trois siècles. Le dauphin obtenait des anciens toute la sympathie que nous avons reportée sur le chien de Terre-Neuve. C'était un plongeur et un sauveteur qui bravait la haute mer et rapportait au rivage le naufragé campé sur son dos arrondi. A un appel, il se mettait à suivre les barques de pêche, prêt à porter secours à la première occasion; bien mieux, quand le gros temps menaçait, il se réfugiait dans le port avertissant ainsi de l'approche de la tempête

Il n'en fallait pas tant pour se rendre populaire et le dauphin devint un symbole, non seulement dans le cirque où on le voyait sur la *spina*, évoquant l'idée de rapidité, mais encore sur les tombes, principalement les sarcophages, où il rappelait la traversée des âmes emportées aux Champs Élysées. Cette popularité avait valu au dauphin un sobriquet, on l'appelait *simon*, ce qui rappelait l'aspect camus (*simus*) de sa face; il ne s'en formalisait pas, en bon poisson qu'il était, et ce petit nom d'amitié suffisait à l'emmener fort loin dans le sillage d'une barque. Des histoires couraient sur leur compte; ces terre-neuves étaient aussi des faucons à leur manière. Un jour qu'on pêchait dans l'étang de Laterra, près de Nîmes, les *simons* convoqués par les mariniers arrivèrent par bandes, organisèrent une battue, prirent leurs postes et rabattirent tout le poisson de l'étang dans les filets tendus. Quand on tirait ces filets pleins, les *simons* veillaient, et qu'un mulet, d'un bond adroit, parvint à s'échapper, ils le happaient et d'un coup de dent l'arrêtaient net, mais ne le mangeaient pas. L'aventure du poète Arion, sorte de Jonas, dépouillé et jeté à l'eau par ses compagnons, se terminait par son sauvetage sur la croupe d'un dauphin, peu de légendes étaient plus populaires. Les morts eux-mêmes recevaient de bons offices sans distinction de croyances. Jadis les dauphins ramenaient le corps du jeune païen Mélicerte sur le rivage; les temps ayant marché, d'autres dauphins — les mêmes peut-être — ramenèrent les corps des martyrs Martinien, Calistrate, Lucien. Il y eut même le dauphin canotier, tel celui qui chaque jour, à heure dite, venait prendre à Pouzzoles un petit garçon, l'emportait à Baïes et l'envoyait à l'école; le soir il le chargeait de nouveau et le ramenait à ses parents. Ce manège dura plusieurs années, l'enfant mourut et le dauphin ne lui survécut guère.

On devine d'après cela le nombre de représentations du dauphin que peuvent offrir les monuments païens. C'est par milliers qu'on citerait les sarcophages sur lesquels des dauphins folâtrent ou s'avancent gravement. Les inscriptions n'en offrent guère moins d'exemples, tantôt seuls, tantôt accompagnés de l'ancre ou du trident. Terres cuites, marbres, bronzes, gemmes en offrent d'innombrables variantes [3]. Un des plus curieux monuments est un bouclier de gladiateur, le *galerus*, trouvé à Pompéi et conservé au musée de Naples [4]. Les anciens Toscans sculptaient des dauphins sur leurs tombeaux et Bosio croit que la pensée qui amena les chrétiens à accueillir le même symbole serait le soin du dauphin de conduire ses morts au rivage pour implorer de l'homme son ami une honorable sépulture. Cependant saint Basile lui suggérait une autre explication et selon Bosio, le dauphin retire ses petits dans une poche naturelle dès que le danger menace, c'est un symbole du refuge dans le sein de la terre, des chrétiens dans les catacombes, de même que la gaieté folâtre des dauphins rappelle l'intrépidité souriante des chrétiens bravant le martyre et triomphant de la mort. Tout ceci est singulièrement compliqué et aurait grand besoin d'une démonstration bourrée de textes au lieu de ces rapides indications.

Le symbole du dauphin accueilli parmi les fidèles a été néanmoins vite éclipsé et, dans une certaine mesure, absorbé par le symbole du poisson, Ἰχθύς, dont la vogue fut si générale et la signification si precise. On s'est demandé si le poisson, interprété de la personne du Christ, ne procédait pas d'une déformation plus ou moins consciente du type du dauphin et de ses qualités avérées de sauveteur intrépide plus que de la combinaison des lettres ι, χ, θ, υ, ς initiales des mots Ἰησοῦς Χριστος Θεοῦ Υἱός Σωτήρ [5].

L'opinion est plus spécieuse que fondée. Il est vrai que le poisson, sur les monuments chrétiens, est souvent représenté dans le voisinage de l'ancre ou même superposé à l'ancre, en sorte que ces deux symboles deviennent souvent inséparables (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2008 sq.). Si parfois le trident remplace l'ancre, l'intention symbolique est la même et ces deux compositions trouvent des modèles dans l'art païen où il n'est pas rare de rencontrer l'ancre ou le trident

[1] Procope, *De aed.*, IV, 7. — [2] F. Cumont, dans *Anal. boll.*, 1908, t. XXVII, p. 371-372. — [3] Stephani, dans *Comptes rendus de la Commission impériale archéologique*, Saint-Pétersbourg, 1865, p. 204 sq.; Tassie, *Catalogue raisonné d'une collection de pierres gravées*, t. I, p. 189-191. Le dauphin est aussi symbole de l'eau chez les anciens. Cf. K. O. Müller, *Handbuch der Arch. der Kunst*, in-8°, Breslau, 1835, p. 505. — [4] Garrucci, dans *Bull. archeol. napol.*, nouv. série, t. I, p. 101 sq.; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 51, pl. IV, n. 7. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 51 sq. Grégoire de Nysse, *In verba faciam, homil.* : *Orat.* I, dans *Opera*, t. I, p. 114 *d*, dit : Ὁ δελφίς ἐστι τῶν νηκτῶν ὁ βασιλικώτατος.

groupés de différentes façons avec le dauphin, et notamment sur le *galerus* d'un gladiateur dont nous venons de parler. En ce cas, le symbole chrétien le plus vénéré n'aurait d'autre origine que la fantaisie d'un artiste païen.

C'est ce qui semble plus que douteux, car si on se rapporte aux monuments figurés les plus anciens, on croit se rendre compte que l'anagramme ἰχθύς n'a pas été l'effort laborieux et tardif qu'on voudrait imaginer. Une inscription trouvée à Modène nous fait voir le poisson accompagné de cette légende [1] :

ΙΧΘΥϹΩΤ ῆρ

et ce dernier est seul écrit en entier. Sur une pierre gravée, on lit entre deux poissons les lettres ainsi disposées [2] :

ΙΧ
ϹΩΤΗΡ
ΘΥ

et sur le dos d'un poisson en métal cette simple acclamation : ϹΩϹΑΙϹ [3]. Enfin, sur une paroi de la crypte de saint Corneille, au cimetière de Calliste, une très ancienne inscription, tracée à la couleur noire, permet de lire ces mots [4] :

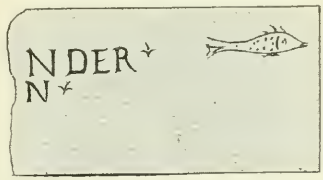
ΙΧΘΥϹ ΑΛΙΦ[θόρων σωτῆρ

« poisson sauveteur des naufragés. »

On le voit, la préoccupation des fidèles considérait surtout en Jésus le *sauveur*; dès lors, ils devaient naturellement choisir de préférence un type qui évoquât clairement pour tous l'idée de *salut* inespéré, tel que le dauphin l'apportait au naufragé. C'est donc bien l'idée de salut qui s'attache au Christ voilé sous le mot ἰχθύς et cette idée s'exprime presque instinctivement par le dauphin qui se trouve ainsi avoir suggéré le symbole plus généralisé d'un poisson quelconque auquel les lettres Ι·Χ·Θ·Υ·C servent d'interprétation. Il est incontestable que le poisson est un des plus anciens symboles chrétiens, mais en traçant la première monographie scientifique de ce symbole célèbre, J. B. De Rossi devait encore se borner à constater que la plupart des monuments romains marqués du poisson étaient antérieurs à la paix de l'Église, il ne croyait pas pouvoir préciser autrement leur chronologie [5]. Un quart de siècle plus tard, après les enquêtes multipliées et les découvertes accomplies dans les catacombes, quand l'archéologie avait ressaisi le fil chronologique, il pouvait déclarer que le dauphin était représenté de préférence à tout autre type de poisson sur les monuments les plus anciens [6].

II. Le dauphin sauveur. — Le dauphin, considéré au point de vue décoratif, n'offrait absolument rien de répréhensible, en sorte que les fidèles ne songèrent pas à l'exclure, pas plus que les hippocampes et autres monstres marins qu'ils trouvaient sculptés sur les sarcophages en vente chez les marbriers païens [7]. Non seulement ces sujets étaient décents et indifférents en eux-mêmes, mais ils pouvaient recevoir une interprétation symbolique chrétienne, raison de plus pour leur faire accueil. Mais, en pareil cas, il y a peu de chose à tirer de la présence de dauphins sur un couvercle de sarcophage, sinon qu'ils sont plus ou moins énergiquement dessinés et taillés suivant que l'artisan a eu un plus excellent modèle sous les yeux.

La question doit porter ailleurs. Si on étudie la totalité des épitaphes sur marbre et sur tuile, et des peintures trouvées dans la catacombe de Priscille, dont le noyau nous amène jusqu'au Ier siècle de notre ère, on constate que les symboles sont très rares et se réduisent presque à un seul : l'ancre, que n'accompagnent ni dauphins, ni poissons. Mais dès qu'on commence à parcourir les galeries qui rayonnent de ce centre de la catacombe, on rencontre le poisson associé à l'ancre; et l'écart chronologique entre ces ambulacres et le centre proprement dit est fort réduit, il y a entre eux succession, mais succession sans interruption. Une inscription du IIe siècle nous montre deux poissons affrontés à une ancre; l'espèce n'en peut être déterminée, mais il est certain que ce ne sont pas des dauphins (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2015, fig. 569). Au lieu même où fut trouvée cette inscription, un fragment avec le nom *Alexander* est suivi d'un poisson qui n'est certainement pas non plus un dauphin [8] (fig. 3605). On peut



3605. — Inscription romaine.
D'après *Bullet. di archeologia crist.*, 1870, pl. IV, n. 14.

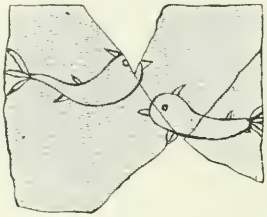
donc admettre que les plus anciennes inscriptions chrétiennes du cimetière de Priscille ont d'abord le symbole de l'ancre et, plus tard, un ou deux poissons affrontés à l'ancre, sans souci de figurer des dauphins.

Dans d'autres cimetières comptant parmi les plus anciens, une enquête semblable donne des résultats identiques. Dans la crypte de Lucine, une galerie du niveau le plus inférieur garde des inscriptions qui comptent parmi les plus anciennes de la crypte, laquelle remonte au IIe siècle, et, ici encore, nous trouvons l'ancre figurée sans le poisson [9]. Dans cette même crypte, nous rencontrons la fresque célèbre qui représente des poissons avec la ciste remplie du pain et du vin de l'eucharistie (voir *Dictionn.*, t. II, pl. hors texte au mot Ciste); ces poissons sont des poissons quelconques, non pas des dauphins. D'où il faut conclure que, dans les plus anciennes figurations du symbolisme chrétien, le poisson ne procède pas du type du dauphin et des types décoratifs païens du poisson et de l'ancre.

De ces cimetières primitifs si nous passons à celui de Calliste, contigu à la crypte de Lucine, nous rencontrons dans les cubicules la représentation du symbole de l'ἰχθύς et toujours nous voyons un poisson plus ou moins indéterminé, mais qui n'est pas un dauphin. Celui-ci ne paraît que parmi les figures ornementales [10]. L'épigraphie de la région la plus ancienne du cimetière de Calliste appartient à la fin du IIe et à la première moitié du IIIe siècle; nous y rencontrons l'ancre sans compter et quelquefois le poisson [11]. Deux fois seulement, on semble avoir voulu figurer le dauphin,

[1] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 333. — [2] Costadoni, *Dissertazione sopra il pesce come simbolo di Gesù Cristo*, dans Calogera, *Opuscoli*, Ire série, t. XLI, pl. XI, n. 35; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. II, p. 379, fig. 288. — [3] Costadoni, *op. cit.*, pl. IV, n. 22. — [4] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 282. — [5] De Rossi, *Epistola de christianis monumentis ἰχθὺν exhibentibus*, dans *Spicil. Solesm.*, t. III, p. 545 sq. — [6] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1870, p. 54. — [7] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 358, 359. — De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 57, pl. IV, n. 14. Dans la catacombe de Priscille, il faut signaler une tuile avec l'ancre et le dauphin, *Bull. di arch. crist.*, 1892, p. 106, pl. III; *Dictionn.*, t. I, fig. 566. — [9] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 333, 334, pl. XVII. — [10] *Ibid.*, t. II, p. 358, 359. — [11] *Ibid.*, t. II, p. 311-317.

mais ces pierres ne sont pas des plus anciennes[1] (fig. 3606). Dans une galerie de la troisième région du cimetière de Calliste fut trouvée l'épitaphe de Victorianus, de la deuxième moitié du IIIe siècle, avec deux



3606. — Inscription romaine.

D'après de Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLIII, n. 53.

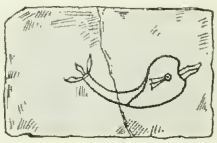
dauphins attachés à un trident (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2011, fig. 562). C'est à partir de la moitié du IIIe siècle que nous voyons le dauphin soit seul, soit accosté du trident ou de l'ancre, ayant donc passé du rang assez humble de décoration ornementale à la dignité de symbole équivalent à celui du poisson représentant Jésus-Christ.

Du cimetière du Vatican où il n'y a que des monuments d'une haute antiquité, nous citerons encore le sarcophage sculpté de Livia Primitiva[2], aujourd'hui à Paris et sur lequel le poisson est placé en regard de l'ancre, mais ce poisson n'est pas un dauphin[3]. Le cippe de Licinia Amiati, du musée Kircher, est du IIe ou du début du IIIe siècle avec le groupe et la mention ΙΧΘΥϹ ΖΩΝΤΩΝ. « Jésus-Christ, fils de Dieu, Sauveur des vivants, » nous fait voir la croix entre deux poissons qui ne sont pas des dauphins[4]. Enfin, une épitaphe de l'année 234, trouvée au cimetière Saint-Hermès[5], nous montre aussi l'ancre et le poisson, mais non le dauphin.

En Gaule, nous rencontrons aussi sur les plus anciens monuments épigraphiques l'ancre seule[6], et l'ancre avec le poisson, non le dauphin[7]. Ce n'est guère avant le IVe ou le Ve siècle que le dauphin se montre sur les bas-reliefs des sarcophages en Gaule, et de même sur les épitaphes[8].

Il faut en conclure que l'ancre a fait son introduction dans le symbolisme chrétien indépendamment du type païen de l'ancre et du poisson. Le poisson, lui aussi, ne paraît qu'accidentellement avec l'ancre et il a pris sa signification symbolique spéciale, indépendante, sauf à s'accommoder plus tard du voisinage de l'ancre. Quant à la mystérieuse abréviation Ι·Χ·Θ·Υ·C, elle se trouva former un mot, et ce mot signifier un signe et ce signe s'appliquer au Christ. Quand on commença à avoir des loisirs, on dut remarquer la convenance qu'offrait le dauphin avec le sens cryptographique d'ἰχθύς. Les uns adoptèrent ce petit raffinement nouveau, les autres le repoussèrent et s'en tinrent au poisson sans détermination particulière. Un des exemples les plus anciens peut-être de la confusion intentionnelle entre le poisson et le dauphin, se trouve sur une longue et belle pierre destinée à servir de fermeture à un *loculus* du cimetière de Prétextat. Aux deux extrémités, devant une ancre debout, folâtre un dauphin[9] (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2015, fig. 567); ce monument ne peut être postérieur au début du IIIe siècle. A Naples, dans les catacombes se voit parmi les fresques antérieures à la paix de l'Église, un arcosolium certainement très ancien[10]; au centre de la lunette, de chaque côté de l'ancre debout, deux dauphins.

III. Monuments. — Nous savons maintenant que les différentes représentations du dauphin n'ont géné-



3607. — Inscription *e cœmet. subterran.*

D'après une photographie.

ralement qu'une valeur secondaire dans l'histoire du symbolisme chrétien. C'est comme type décoratif qu'il y fait son entrée sur des sarcophages probablement achetés

3608. — Sarcophage romain.

D'après Marucchi, *I monumenti del museo Pio-Lateranense*, 1911, pl. V, n. 5.

dans des ateliers de marbriers païens. Néanmoins quelques-uns sont vraiment dignes d'un moment d'attention à cause de la vigueur exceptionnelle de leur dessin.

3609. — Sarcophage romain.

D'après Marucchi, *op. cit.*, pl. VIII, n. 4.

Parmi les plus anciens, le sarcophage de ΛΟΓΓΑΙΑΝΟϹ[11], ceux de ΑΚΕΑΙΑ[12] et de ΡΟΜΡΕΙΑ[13] et au IIIe-IVe siècle, de beaux spécimens, vigoureusement dessinés et fouillés[14] (fig. 3608, 3609, 3610). Un des

[1] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. XLI, n. 32; pl. XLIII, n. 53; *Bull. di archeol. crist.*, 1870, p. 58, note 3. — [2] H. Leclercq, *Man. d'arch. chrét.*, 1907, t. II, p. 285 sq., fig. 235. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, pl. V. — [4] Marchi, *Monum. primit. dell' arte crist.*, p. 70; J. Dölger, *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, 1910, t. I, p. 160, fig. 9. — [5] De Rossi, *Inscript. christ.*, 1861, t. I, p. 10, n. 6. — [6] E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, t. I, p. XII, XLIV; t. II, p. 269, 305, 197, 198. — [7] *Ibid.*, t. II, p. 311. — [8] *Ibid.*, t. II, p. 44. — [9] Cette plaque se trouve aujourd'hui à la paroi de droite de la grande salle des sarcophages chrétiens au musée du Latran. — [10] Cf. Bellermann, *Ueber die Katakomben zu Neapel*, in-4°, Hamburg, 1839, pl. VI. — [11] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. XLV, n. 10; P. Allard, *Rome souterr.*, pl. XX, n. 1; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 283, fig. 233. — [12] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. XXX, n. 3; *Dictionn.*, t. I, col. 2872, fig. 975. — [13] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, pl. XXXI, n. 1. — [14] Marucchi, *I monumenti del museo Pio-Lateranense*, in-fol., Roma, 1911, pl. V, n. 5; pl. VIII, n. 4; pl. IX, n. 1; pl. X, 2; pl. XVI, 5; pl. XLVIII.

plus étroitement inspirés par les anciens cahiers de modèles est un couvercle de sarcophage trouvé dans la terre lors de réparations exécutées dans l'église *Sant-Egidio* à Rome. Deux groupes de deux dauphins nagent vers le cartel central sur lequel se lit l'épitaphe de [1] :

SALVSTIO YPPO
LITO BENEME
RENTI QVI VISI
TANVS XXXIII ☿ M ☿
VII·Ꝑ VIIII IN PACE

C'est un travail du IVe siècle, les flots de la mer sont restés inachevés (fig. 3611).

Un autre sarcophage mérite aussi une mention, c'est celui d'Aurelia Petronilla, transporté du cimetière de

3610. — Sarcophage de Rome.
D'après Marucchi, *op. cit.*, pl. IX, n. 1.

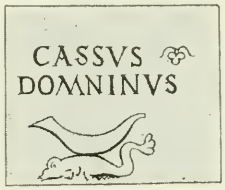
Domitille au musée du Vatican [2]. On racontait au moyen âge que l'épitaphe de ce sarcophage avait été gravée par saint Pierre en mémoire de sa fille qui y reposait et l'épitaphe était ainsi conçue : AVRE[LI]AE PETRONILLAE FILIAE DVLCISSIMAE [3] et le pape Sixte IV écrivait au roi de France Louis XI : *extant ab omnibus ipsius areæ capitibus delphinis quattuor, veluti custodes et veneratores tam gloriosi sepulcri* [4].

Dans les sarcophages, les dauphins à la nage semblent avoir une fonction purement décorative, mais il n'en est pas de même sur tous les monuments chrétiens qui nous présentent ce symbole. Souvent c'est bien le poisson divin qu'il figure.

Dans la catacombe de Calliste, le dauphin couché et tortillé sur le trident figure le Christ sur la croix [5]; cette fresque est de la deuxième moitié du IIe siècle et c'est une des plus anciennes représentations non seulement du dauphin, mais aussi du trident figurant la croix.

Une inscription romaine transportée à Anagni nous montre encore le dauphin comme tenant la place du Christ quand il porte sur son dos un navire, symbole de l'Église. Tout ceci est si conforme aux idées des fidèles que l'explication semblerait superflue [6] (fig. 3612). Sur la précieuse patène de verre à médaillons trouvée à Cologne et conservée au Musée Britannique, nous voyons une barque remplie de passagers qui rament de leur mieux, au-dessus d'eux un dauphin symbole du Christ protégeant son église [7].

Un graffite, à droite quand on sort par la petite salle qui du niveau de la crypte *ad S. Crescentionem* monte à



3612. — Épitaphe de Cassus Domninus.
D'après De Rossi, *Bullettino*, 1870, pl. IV, n. 12.

ia première région de la crypte de Priscille, nous fait voir un dauphin affronté au trident parmi d'autres graffites qui ne semblent pas antérieurs au IVe siècle [8] (fig. 3613).

Un sceau en forme de dauphin, imprimé à cinq reprises différentes sur la chaux d'un *loculus* d'enfant; il faut peut-être interpréter : *Spes in Deo Christo* [9] (fig. 3614). C'est également sous forme d'empreinte relevée sur la chaux d'un *loculus* que nous connaissons un autre sceau, plus curieux encore et qui nous fait voir un dauphin dévorant un serpent [10], symbole que nous retrouverons dans un instant et dont le christianisme n'est pas douteux, encore qu'on puisse admettre que, parfois, le type du dauphin a pu servir de cachet aux commerçants d'Olbia qui avaient à estampiller et à cacheter les amphores contenant les céréales d'exportation [11].

3611. — Sarcophage de Salustius. D'après Marucchi, *op. cit.*, pl. XLVIII.

[1] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1863, p. 87, ce sarcophage fut transporté au musée de Latran, cf. O. Marucchi, *I monumenti*, 1911, pl. XLVIII. Voir aussi l'épitaphe de Crescentius, dans *Catalogue du musée Alaoui*, p. 30, n. 309. — [2] Sigebert de Gembloux et Romuald de Salerne disent que le pape Paul Ier fit porter de son emplacement primitif jusque dans la basilique vaticane les reliques de sainte Pétronille avec leur sarcophage. Pertz, *Monum. German. histor.*, t. VIII, p. 332; Muratori, *Script. rer. italicar.*, t. VII, p. 143; Panvinio, dans Mai, *Spicil. roman.*, t. IX, p. 258; Cancellieri, *De secretariis basilicæ Vaticanæ*, p. 966. — [3] Cancellieri, *op. cit.*, p. 968; la vraie lecture était *Aureliæ*, comme l'a constaté J.-B. de Rossi, dans le ms. de Pietro Sabino, à la bibliothèque Marcienne, de Venise (cod. *Marc. lat. X, 195*, p. 281 *b*). Sabino avait lu l'épitaphe *apud altare marmoreum quod rex Francorum erexit in honorem S. Petronillæ*. — [4] Martène, *Vet. script. coll.*, t. II, col. 1470. De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1865, p. 46. — [5] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1870, pl. IV, n. 8; Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, 1903, pl. XXXIX, n. 1. — [6] De Rossi, *De monumentis*, dans Pitra, *Spicil. Solesmense*, t. III, p. 574, n. 32; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 54, pl. IV, n. 12. — [7] O. M. Dalton, *Catalogue of christian antiquities*, 1901, n. 629, pl. XXX; H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, t. II, p. 491, fig. 328; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1864, p. 91. — [8] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1888, p. 103, pl. VI-VII. — [9] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1879, p. 136, pl. XI, n. 2. — [10] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 95. — [11] Descemet, dans *Bull. di arch. crist.*, 1878, p. 52, p. 55, cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 141, fig. 22, 23.

C'est surtout la glyptique qui nous donne une belle récolte de monuments. A Spalato, au musée, une gemme provenant de Salone présente le dauphin sur un trépied [1]. Gorlaeus a fait connaître un anneau d'or portant en chaton une sardoine gravée ornée du dauphin sur l'ancre [2]; une autre pierre publiée par Bottari

3613. — Graffite.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1888, p. 103, pl. VI-VII.

offre le même sujet [3], également une gemme publiée par Gori [4] et l'anneau d'Adhémar, évêque d'Angoulême (1076-1101), en or, ayant pour chaton une agate avec le dauphin enroulé sur un trident et à côté nage un petit poisson [5] (fig. 3615). La technique est irréprochable et ne

3614. — Sceau en forme de dauphin.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1879, pl. XI, n. 2.

permet pas de reporter la gravure de cette gemme à une période postérieure à l'époque des Antonins. Cette date reculée serait de nature à laisser un doute sur l'origine chrétienne de l'agate, si le rapprochement du dauphin enroulé sur le trident, figure de la croix, et du petit poisson qui nage sans aucune crainte de conserve avec l'autre ne prouvait que nous avons ici une interprétation tout imprégnée de symbolisme. Le dauphin c'est le Christ dans le sillage duquel s'avance le fidèle. L'inscription d'Abercius à Autun parle du « grand poisson » παμμεγέθη ἰχθύν [6], en comparaison duquel nous sommes de petits poissons, *pisciculi*, suivant l'expression de Tertullien, dont on croirait avoir sur notre pierre gravée le commentaire, quand il écrit : *nos pisciculi secundum ἰχθὺν nostrum Jesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus* [7]. De la bouche du dauphin sortent des filaments qui pourraient à première vue lui donner l'aspect d'un polype. Nous trouvons deux polypes figurés sur une mosaïque chrétienne de Pesaro [8] dans laquelle nous voyons un poisson qui dévore un polype. Nous avons sur un nicolo une autre représentation d'un poisson dévorant un polype et ici aucun doute n'est plus possible, on lit dans le champ : ΙΧΘΥϹΩΤΗΡ et, comme sur l'anneau d'Adhémar, on voit, à côté du grand poisson qui dévore, un autre de moindre taille [9].

3615. — Anneau d'Adhémar d'Angoulême.
D'après *Bull. di arch. crist.*, 1870, pl. IV, n. 6.

On ne s'explique pas la raison qui empêcherait les fidèles d'avoir figuré le Sauveur sous la forme d'un poisson et non sous la forme d'un dauphin ou d'un crustacé. Il faut laisser très large la part de la fantaisie des artistes chrétiens, surtout de ceux qui travaillaient sur commande de petits objets portatifs et qui devaient se prêter aux exigences de leurs clients beaucoup plus

3616. — D'après Bottari, *Sculture e pitture*, t. III, p. 19-31.

3617. — D'après Gorlaeus, *Dactyliotheca*, 1695, t. I, n. 181.

que ne le faisaient peintres ou marbriers. Le polype dévoré doit-il représenter ici la lutte de Satan et sa défaite par le Christ, c'est possible, mais nous n'en savons rien (fig. 3616-3617).

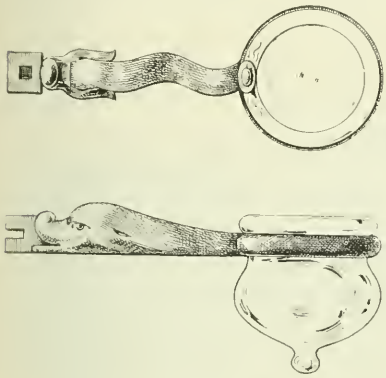
Une gemme, précieuse entre toutes, nous montre comme l'épitaphe d'*Alexander*, le vaisseau de l'Église supporté par le poisson qui semble être un dauphin [10]. Sur une cornaline, nous voyons deux dauphins accos-

[1] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1880, p. 100. — [2] Gorlaeus, *Dactyliotheca*, in-4°, Lugd. Batav., 1695, t. I, n. 181. — [3] Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Romæ, 1737, t. III, p. 31. — [4] Gori, *Thesaurus gemmarum astriferarum*, in-4°, Florentiæ, 1750, t. II, pl. 188, p. 215; t. III, p. 96. — [5] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1870, p. 49. Sur le trident figurant la croix, De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 317; *Dictionn.*, t. I, au mot Ancre. — [6] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 338; voir *Dictionn.*, t. I, au mot Autun, col. 3195. — [7] Tertullien, *De baptismo*, c. I, *P. L.*, t. I, col. 1198.

[8] G. Carducci, *Sul grande musaico recentemente scoperto in Pesaro e sull' antico edifizio al quale servì di pavimento*, in-8°, Pesaro, 1867, p. 43. — [9] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 68, pl. IV, n. 10; H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, t. II, p. 379, fig. 288. L'original est perdu, nous ne le connaissons que par le dessinateur de Foggini qui n'a rien imaginé de mieux que de représenter un homard. Costadoni qui a vu la gemme dit aussi qu'elle figurait deux crustacés. — [10] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 375, note 2, fig. 280.

tant une ciste remplie de pains eucharistiques [1].

Un des plus beaux monuments et des plus significatifs est une lampe en bronze trouvée à Porto [2]. Cette belle pièce, du IVe siècle, appartient à un type très élégant et qui a obtenu de la vogue [3]. La lampe offre le profil d'une nacelle dont la haute poupe serait formée par le cou et la tête d'un griffon. Le monstre tient un fruit dans son bec; sa tête est surmontée du monogramme du Christ sur lequel perche une colombe. Au-dessus du fleuron qui entoure le bec de la lampe on voit un dauphin tenant un pain dans sa bouche et placé à la proue de la nacelle comme un vigilant conducteur. Ce dauphin ne se retrouve pas sur une lampe presque identique trouvée à Maddaloni en Campanie [4], mais par contre, il orne la proue d'une lampe de bronze de forme semblable, sans griffon, conservée au musée d'Alger [5]. La lampe a la forme d'une nacelle, symbole de l'Église; la poupe est surmontée de la croix monogrammatique triomphante, fichée sur la tête du griffon infernal qui tient dans son bec la pomme du péché de nos premiers parents. Comme antithèse au fruit mortel, le dauphin-Sauveur frétille sur la proue et offre le pain eucharistique [6]. Cette interprétation est certainement hors de doute.



3618. — Lampes dites dauphins.

IV. Lampes. — Les textes anciens recueillis par Du Cange, au mot *Delphinus*, nous font connaître un emploi distinct de ce terme. Dans les énumérations du luminaire donné aux églises élevées par ses ordres, Constantin prodigue les « dauphins » et le *Liber pontificalis* enregistre complaisamment ses prodigalités. Ce luminaire est ordinairement disposé en forme de couronnes d'où rayonnent des branches auxquelles leur apparence valut le nom de « dauphins ». *Coronas qualtuor cum delphinis viginti ex auro purissimo pensantes sing. libras 15... — Farum ex auro purissimo, quod pendet sub fastigio cum delphinis quinquaginta quæ pensant cum catena sua libras 25. — Farum... cum delphinis octuaginta... Farum... cum delphinis centum et viginti.* Ces dauphins se voient déjà dans les peintures pompéiennes. A Djemila, on a trouvé un lampadaire soutenu par trois dauphins et un petit dauphin dont la queue se boucle en anneau et dont la gueule porte une rainure destinée à s'encastrer dans la languette d'un lustre. La célèbre lampe-basilique trouvée près d'Orléansville est à dix dauphins [7], distancés d'environ 0m10. Si on prend cette distance comme base de calcul, on arrive à ce résultat qu'un lustre de cinquante dauphins avait 5 mètres de circonférence et un diamètre d'environ 1m66; pour quatre-vingts dauphins 2m66 de diam.; pour cent vingt dauphins, 12 mètres de circonférence et 4 mètres de diamètre. Les dauphins étaient creux; ils pesaient, à deux, moins d'une livre. Pour la confection on martelait la feuille de métal sur un moule en bois qu'on retirait ensuite, si le métal était assez fort pour se tenir rigide et supporter aussi le poids d'une veilleuse, verre et huile. Cependant pour le *farum* de cent vingt dauphins, chacun n'ayant que 139 grammes d'argent, il faut supposer une sorte de martelage d'argent appliqué sur une forme permanente.

3619. — Orante en prière entre deux trépieds, supportant des dauphins. Stèle funéraire du musée de Berlin.

V. Emblème. — L'art héraldique a fait usage du dauphin à une époque postérieure à nos études [8].

[1] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 380, fig. 290. L'inventaire pourrait continuer sans grande utilité, car il y a peu de variétés, cf. A. Lupi, *Epitaphium Severæ*, in-4°, Panormi, 1734, p. 53, 185, mais sont-ce bien des dauphins? Passionei, *Iscrizioni antiche*, ch. XII, n. 14, p. 113 (dauphin et trident); Fabretti, *Inscript. antiq.*, 1699, p. 587, n. 102 (sarcophage du sculpteur Eutrope, cf. H. Leclercq, *Manuel*, t. II, p. 284, fig. 234); Lenoir, *Monum. de la France*, in-fol., Paris, 1840, p. 5, pl. IV (sarcophage d'Aix); et. F. Piper, *Mythologie und Symbolik*, t. I, p. 222. Une gemme, publiée par Costadoni, montre le dauphin nageant et en légende A IXΘYC Ω, J. Dölger, *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, Rome, 1910, t. I, p. 332, n. 64. Urne au musée Kircher, Lupi, *Epitaphium Severæ*, p. 53, 185. — [2] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1868, nov.-déc., 1870, p. 72-73; et Lettre de M. Baillès, évêque de Luçon, p. 74-76. — [3] Rapprocher les types de Porto et de Maddaloni, de ceux d'Alger et de Basilewski. H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, fig. 371, 376. — [4] Héron de Villefosse, *Lampe chrétienne trouvée près de Bénévent*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq.*, 1899, t. LX, p. 262-267. — [5] G. Doublet, *Musée d'Alger*, pl. XIV, n. 4; H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. II, p. 566, fig. 376. — [6] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. VI, pl. 470, n'en croit rien; la coïncidence selon lui est purement fortuite. — [7] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. II, p. 559, note 3, fig. 368. — [8] J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, in-fol., Vienne, 1904, p. 296, n. 9153, pl. XXXIII.

Une lampe copte, pouvant dater du ve-vi^e siècle, se compose d'une couronne en bronze vert, diamètre 0m254, hauteur 0m083, et douze dauphins également en bronze mesurant 0m12; cette lampe provient d'une église copte; elle est suspendue par trois chaînettes à une longue chaîne (3m45) ornée de trois croix [1]. L'art copte nous offre un autre exemple curieux sur une stèle funéraire. Une orante debout, en prières, entre deux candélabres composés d'un trépied surmonté de trois pirouettes, une soucoupe et un dauphin (fig. 3619). Ce monument est conservé au musée de Berlin, n. 8830 du musée égyptien [2].

H. Leclercq.

DAVID. Aringhi, qui ne se piquait pas d'exactitude, assurait avoir rencontré le personnage symbolique de

3620. — David armé de sa fronde.
D'après Wilpert, *Le pitture*, pl. LV.

David, *in nonnullis cryptis* [3]; la rencontre se réduit à un exemple unique, celui que nous conserve un plafond dans le cubicule III du cimetière de Domitille et qui remonte à la première moitié du IIIe siècle. Aucune autre fresque, depuis Bosio, n'a été rencontrée offrant ce symbole [4]. David y est représenté vêtu de la tunique à l'exomide, tenant la fronde armée d'une pierre dans la main droite et dans la main gauche une panetière avec sa provision de projectiles, que les Romains appelaient *glandæ missiles*. Goliath est omis, ainsi que dans la plupart des représentations symboliques catacombales où les sujets sont réduits à leur minimum de complication.

Cette simplification disparaît dès que nous abordons l'art des sarcophages. Dès lors David et Goliath se montrent chacun avec ses attributs distinctifs, fronde et *pedum*, c'est-à-dire la houlette entre les mains de David; le bouclier, parfois aussi la lance et le casque caractérisant Goliath. Par une distraction singulière, David enfant et le géant Goliath sont représentés de même taille [5], ce qui enlève au combat sa disproportion redoutable et le sens symbolique d'assistance et de délivrance providentielle qu'y attache l'*Ordo commendationis animæ* quand il écrit : *Libera, Domine, animam ejus* [*defuncti*] *sicut liberasti David de manu regis Saul et de manu Goliath.*

Un sarcophage de Reims nous montre David et Goliath de même taille; l'inégalité n'existe que dans leurs armes, l'un a la houlette, l'autre un bouclier [6]; à Vienne, un fragment représente David vêtu d'une robe tombant jusqu'aux talons et Goliath armé du bouclier [7]; un autre, dans la même ville, David maniant la houlette et la fronde et Goliath easqué et le bouclier à la main [8]. Le plus intéressant de ces sarcophages gaulois est un sarcophage de Marseille sur lequel au centre, dans une couronne à lemnisques que soutenaient deux génies ailés rappelant le type de la Victoire, était le Christ, assis sur un trône à escabeau, tenant le livre de la Loi et étendant la main droite [9]. A gauche, le combat de David et Goliath. D'après la copie de Ruffi, qui nous fait connaître ce monument, le jeune pâtre qui tient sa fronde portait une palme, que le dessinateur de Peiresc paraît avoir également vue. Ne serait-ce pas plutôt un *pedum* comme sur le sarcophage de Reims [10]?

3621. — Combat de David et de Goliath. David apporte la tête de Goliath à Saül. Sarcophage de Reims.
D'après Le Blant, *Sarcophages des Gaules*, p. 35.

[1] K. M. Kaufmann, *Die sepulcralen Jenseitsdenkmaler der Antike und des Urchristentums*, in-fol., Mainz, 1900, pl. III, fig. 1, p. 120, cf. *Handbuch der christlichen Archæologie*, 1913, 2e édit. p. 609, fig. 245. — [2] Bullet, *Dissertation sur le titre de dauphin que porte le fils aîné de nos rois*, dans Leber, *Collection des meilleures dissertations, notices et traités particuliers relatifs à l'histoire de France*, in-8°, Paris, 1838, t. VI, p. 29; A. Prudhomme, *De l'origine et du sens des mots Dauphin et Dauphiné et de leurs rapports avec l'emblème du dauphin, en Dauphiné, en Auvergne et en Forez*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1893, t. LIV, p. 429-456. — [3] P. Aringhi, *Roma subterranea*, t. II, p. 490; D. Kauffmann, *Sens des symboles tumulaires dans l'art chrétien primitif*, 187, p. 23-24. — [4] Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 239; Aringhi, *Roma subterranea*, t. I, p. 547; Bottari, *Sculture e pitture*, 1737, t. II, pl. LXIII; Garrucci *Storia dell' arte cristiana*, 1873, t. II, pl. XXV; Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, 1903, pl. LV, p. 356; E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 35, note 5, parle d'un deuxième exemplaire de David découvert aux catacombes en 1882 dans la catacombe de Pierre et Marcellin, il y a là certainement une erreur. — [5] Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, préf., p. VIII, note 8. — [6] E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, p. 17, n. 17. — [7] *Ibid.*, p. 21, pl. V, n. 6. — [8] *Ibid.*, p. 21, n. 24, pl. V, n. 5. — [9] *Ibid.*, p. 35, n. 49; cf. Peiresc, Biblioth. nationale, ms. latin n° *6012*, fol. 99; Ruffi, *Histoire de Marseille*, 2e édit., t. II, p. 123; Maffei, *Gallia antiquitates quædam selectæ*, in-4, Veronæ, 1734, p. 151; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. V, p. 68, pl. CCCXLI, n. 4. — [10] Voir le sarcophage mentionné plus haut.

aux vieux dessins, la figure d'un ange ailé [1]. La partie droite du sarcophage nous montre Saül assis entre ses gardes et David lui apportant la tête du géant philistin. C'est le seul sarcophage sur lequel nous trouvions réunis deux épisodes de la lutte de David avec Goliath, il est malaisé de juger de l'exécution et même de plusieurs détails intéressants à connaître, le croquis de Peiresc est loin de dire tout ce qu'on souhaiterait savoir. Outre le fragment d'une cuvette d'ablutions [2], nous rappellerons qu'un sarcophage d'Ancône offre également le type de David [3] vainqueur de Goliath que nous retrouvons sur la célèbre cassette de Brescia, dans un des petits bandeaux consacrés aux symboles de l'Ancien Testament et dont nous avons déjà eu l'occasion de faire remarquer la proche parenté d'un certain nombre de scènes avec celles des sarcophages [4].

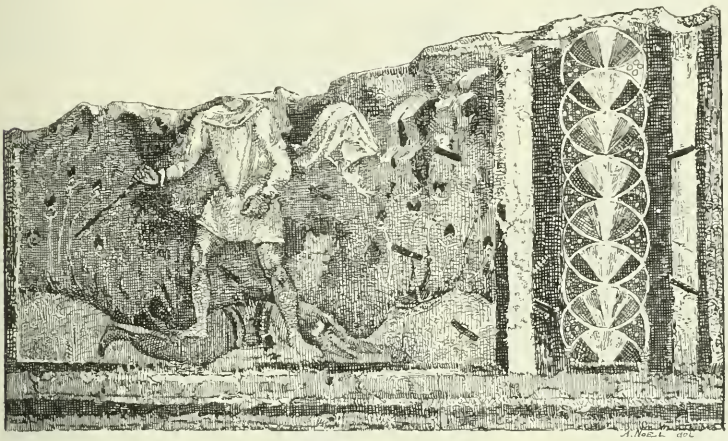
Le sujet est traité d'une manière très différente et entièrement nouvelle dans une fresque du *presbyterium* de l'église de *Santa Maria Antiqua* à Rome, fresque exécutée sous le pontificat de Jean VII. Tandis que les bas-reliefs du sarcophage de Marseille nous montraient David au combat et David présentant la tête coupée du vaincu, cette fresque nous montre un nouveau moment de la lutte, c'est celui où David vient de terrasser son ennemi sur le corps duquel il monte aussitôt, pour lui couper la tête [5] (fig. 3622).

En étudiant les antiquités chrétiennes de Chypre (voir ce mot) nous avons parlé de la découverte de trésors d'argenterie qui nous ont fait connaître des types nouveaux de l'histoire de David. Ce sont des plats d'argent de modules différents dont la description ne saurait, aussi bien que la représentation, montrer toute la nouveauté [6] (fig. 3622-3629). C'est un véritable cycle dont les épisodes réclament la comparaison avec d'autres monuments analogues dont nous parlerons dans un instant. Tout n'est pas innovation dans ces compositions si mesurées, si savantes, dans ce dessin sobre et un peu lourd, mais l'influence des modèles antiques est hors de question et ce sont ces mêmes modèles qui ont influencé d'autres œuvres telles que les miniatures du psautier d'Utrecht conservé au Musée Britannique [7]. David tuant le lion et l'ours, l'onction de David, le combat avec Goliath sont pleins de réminiscences antiques. La série des petits plats n'est guère qu'une reprise de modèles anciens à peine retouchés; les plats plus grands sont peut-être encore plus pénétrés de l'influence et de la technique des anciens, la scène du mariage de David n'est qu'une médaille agrandie et procède du même art numismatique que le célèbre disque votif conservé à Madrid sous le nom de bouclier de Théodose. Voici l'énumération des pièces concernant David :

Trois plats d'argent, diamètre 0m25, représentant : 1° l'onction de David [8], 2° sa présentation à Saül [9], 3° son équipement de combat [10]

Trois plats d'argent, diamètre 0m14, représentant : 4° David tuant le lion [11], 5° David et un messager lui apportant l'appel de Saül [12]; 6° David parlant à un guerrier [13].

Trois plats de grandeurs variées représentant : 7° David combattant l'ours [14], 8° combattant Goliath [15],



3622. — David coupe la tête de Goliath. D'après W. de Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*, 1911, p. 162, fig. 124.

[1] Il y a lieu, je crois, d'admettre le témoignage des vieux dessins. La présence d'un ange est également indiquée beaucoup plus tard, sur les miniatures des psautiers. J'écarte également une mosaïque de l'église Saint-Michel de Pavie, représentant David et Goliath, avec cette légende : *Sum ferus et fortis cupiens dare vulnera mortis — Sternitur elatus, stat mitis ad alta levatus*, dans Ciempini, *Vetera monimenta*, in-fol., Romæ, 1690, t. II, pl. II. J'ai peine à croire que l'original de ce dessin appartienne à la période dans laquelle se limitent nos études. — [2] E. Michon, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1908, p. 277, voir *Dictionn.*, t. III, au mot Cuvette, fig. 3470 *c*. — [3] Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 548; Garrucci, *Storia dell' arte crist.*, t. IV, pl. CCCXXV, n. 1. — [4] Voir *Dictionn.*, t. II, fig. 1628. — [5] W. de Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*, 1911, p. 162, fig. 124. — [6] O. M. Dalton, *A second silver treasure from Cyprus*, dans *The Archæologia*, 1906, t. LX, p. 1-24; *Byzantine art and arch.*, in-8°, Oxford, 1911, p. 574-576, fig. 358. — [7] *Ibid.*, p. 488. — [8] *Ibid.*, p. 102, fig. 60. — [9] *Ibid.*, p. 104, fig. 61. — [10] *Ibid.*, p. 651, fig. 413. — [11] *Ibid.*, p. 99, fig. 58. — [12] *Ibid.*, p. 105, fig. 26. — [13] *Ibid.*, p. 101, fig. 59. — [14] *Ibid.*, p. 98, fig. 57. — [15] *Ibid.*, p. 573, fig. 358, voir *Dictionn.*, t. III, col. 1581.

D'après Dalton.
Byzantine art and archeology,
Oxford, 1912.

3623. David tuant l'ours,
p. 98, fig. 57.

3624. David tuant le lion,
p. 99, fig. 58.

3625. — David et un guerrier,
p. 101, fig. 59.

3626. — Onction de David,
p. 102, fig. 60.

3627. — David présenté à Saül,
p. 104, fig. 61.

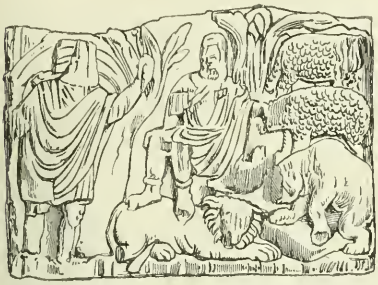
3628.
David et le messager de Saül,
p. 105, fig. 62.

3629. — Équipement de David,
p. 651, fig. 413.

3630. — Mariage de David,
p. 573, fig. 358.

9° épousant Michal (voir *Dictionn.*, t. III, fig. 2914) [1].

De ces sujets et de leur interprétation il faut rapprocher un panneau sculpté sur bois de la porte de l'église



3631. — David recevant le messager de Samuel. Porte de Saint-Ambroise à Milan. D'après *Archeologia*, 1906, t. LX, p. 10, fig. 6.

Saint-Ambroise à Milan [2], attribué au IVe siècle David y est représenté assis au milieu de son troupeau les pieds posés sur le lion qu'il a vaincu et l'ours humilié devant lui; il porte le costume des pâtres que nous voyons au Bon Pasteur sur tant de monuments (fig. 3631). Un messager s'approche de lui de la part de Saül.

A rapprocher aussi la cassette d'ivoire du Musée Kircher à Rome, bien que d'époque plus tardive [3] et les fresques de la chapelle III de Baouit (voir ce mot). Avec ces fresques nous sommes encore au VIe siècle, époque où le cycle de David a obtenu son plus grand succès dans le monde byzantin, car en Occident il n'a guère connu les développements et David a été délaissé de bonne heure.

Un bas-relief en pierre calcaire (long. 1m32, haut. 0m58, épaiss. 0m35) trouvé dans la Basse-Égypte et entré au musée du Caire, représente un groupe passablement énigmatique, faute d'un type de comparaison.

3632. Bas-relief égyptien au musée du Caire. D'après Strzygowski, *Koptische Kunst*, 1904, p. 30, fig. 35.

Est-ce David et Bethsabée ? Nous ne serions pas trop éloigné de le croire, et la date de ce morceau IIIe-IVe siècle, l'originalité du groupe central méritent bien de ne pas le laisser passer inaperçu (fig. 3632). Une fresque de Baouit (*Dictionn.*, t. II, col. 249, fig. 1276) montre David échanson.

3633. — Vase wisigothique du Musée Britannique. D'après Dalton, *Catalogue*, p. 108, n. 541.

[1] A. Goldschmidt, *Die Kirchenthür des heiligen Ambrosius in Mailand*, in-8°, Strassburg, 1902; J. Strzygowski, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1902, t. XI, p. 666, admet cette antiquité que discute J. Sauer, dans *Römische Quartalschrift*, 1902, p. 72. — [2] G. Schlumberger, dans *Monuments Piot*, 1900, t. VI, p. 191 sq., pl. XVIII; Venturi, *Storia dell' arte italiana*, 1902, t. II, p. 599 sq. — [3] J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, 1904, p. 30, n. 7286, fig. 35.

Enfin, voici une aiguière sans anse et un bassin en bronze, travail wisigothique du VIe-VIIe siècle, acquis en Espagne et entrés au Musée Britannique. Le bassin offre une inscription disposée autour de l'ombilic, une autre autour du rebord, les voici :

a) : † IN NOMINE DNI DE OCICI MANEFICIV(*m*) ADMIRARE. — *b)*. † VICIT LEO DE TRIBVS IV—DA RA—DIS DAVID ALLELVIA [1] (fig. 3633).

Voir *Dictionn.*, t. III, col. 2671, fig. 3213, combat de David contre le lion sur la lanterne dite de Saint-Vincent, à Conques.

H. LECLERCQ.

DÉAMBULATOIRE. Le sens et l'emploi du mot « déambulatoire » ont fait difficulté.

Le terme est ancien; nous le rencontrons dans l'*Histoire Auguste*, sous la plume de Jules Capitolin ou du moins d'un écrivain dont on ne peut abaisser la date au-dessous des dernières années du IVe siècle. Capitolin rapporte l'établissement de portiques au Champ de Mars par les soins de l'empereur Gordien III : *Instituerat* [*Gordianus*] *porticum in campo Martio sub colle, pedum mille, ita ut ab altera parte æque mille pedum porticus fieret, atque inter eas pateret spatium pedum quingentorum : cujus spatii hinc atque inde viridaria essent, lauro, myrto et buxo frequentata; medium vero lithostratum brevibus columnis altrinsecus positis et sigillis, per pedes mille : quod esset deambulatorium* [2]. Voici donc un promenoir couvert s'ouvrant entre deux portiques, sur un vaste espace parmi les arbustes et bosquets, son tracé comporte un pavement de mosaïque bordé de chaque côté par de petites colonnes et des statuettes [3].

Au Ve siècle, nous retrouvons le mot *deambulatorium* avec le même sens de portique dans le traité de Pompée le grammairien, auteur postérieur à Servius [4].

Nouvelle mention dans le *Liber pontificalis*, à la notice du pape Hadrien (772-795) qui entreprit des constructions dont il est rendu compte en ces termes : *Pro honore beati Petri, apostolorum principis, et ornatu ipsius sancti patriarchæ, construxit atque ædificavit ibidem noviter turrem miræ pulchritudinis decoratam... ubi et* deambulatorium, *scilicet* solarium, *cum concellis æreis nimis pulcherrime construi fecit.* Il s'agit ici d'une sorte de promenoir ou galerie avec balustrade que l'on établit à la partie supérieure de la tour dont il vient d'être question. Ce sens est plus rare que celui de galerie ou portique en longueur, il est même seul connu jusqu'ici. « Que de bonne heure on ait attribué, en général, au terme *deambulatorium* le sens de galerie, d'allée en longueur, comme dans les portiques anciens, cela n'est point douteux; puis, qu'on l'ait appliqué au collatéral d'une église disposé en ligne droite, c'est-à-dire non tournant, il n'y aurait rien de surprenant. Par une transition aisée, *deambulatorium* aurait servi à désigner « les collatéraux à arcades se rejoignant par « une allée circulaire qui contourne le *martyrium* d'une « crypte ou plus souvent encore l'abside de l'église « proprement dite, disposition qui devint plus tard « une des plus heureuses de celles que généralisa l'architecture romane. Le sens de collatéral tournant, « qu'il n'avait pas d'abord, lui serait donc venu postérieurement [5]. » Il convient de chercher encore dans les textes si nous pouvons y rencontrer cette signification [6]. »

Au IXe siècle, entre les années 832 et 834, l'évêque du Mans, Aldric († 856), fit rebâtir l'abside de sa cathédrale dont il fit ensuite la consécration. Voici ce que nous apprend à ce sujet un des rédacteurs des *Gesta episcoporum Cenomanensium* [7] : *Solemniter consecravit jam dictus Aldricus pontifex absidam matris et senioris civitatis ecclesiæ quam a novo fundavit...* DEAMBULATORIA *siquidem* SURSUM *per totum in circuitu ipsius ecclesiæ fecit in quibus et altaria quinque nobiliter construxit atque sacravit.* Daniel Ramé [8] vit dans cette description un déambulatoire circulant autour de cinq absidioles placées autour du chœur et pourvues d'autant d'autels. En 1892, M. de Lasteyrie [9] insistait sur l'adverbe *sursum* et déclarait que, selon lui, par le mot déambulatoire, l'auteur des *Gesta* avait voulu désigner des tribunes placées au-dessus des bas-côtés; enfin, en 1912, M. V. Mortet ajoute que dans la description qui nous reste de la distribution des autels, un développement de ce récit s'adresse à ceux de ces édicules qui étaient placés au rez-de-chaussée de l'édifice, par rapport à la disposition supérieure des tribunes : *Deorsum quoque...* Les autels avaient été multipliés partout dans l'église; il y avait aussi ceux qui étaient hors du chœur, *extra chorum*, il y en avait encore un autre au milieu de l'église, *in media ecclesia*. Plus loin, dit M. de Lasteyrie, « l'auteur désigne ce déambulatoire par le mot *solarium* qui signifie toujours un étage élevé au-dessus du sol [10]. » Or, nous venons de voir précédemment, à propos du *deambulatorium* du pape Hadrien, qu'on avait déjà fait dans le texte qui s'y rapporte une assimilation entre les mêmes termes [11].

H. LECLERCQ.

DÉBITEURS. Parmi les voies de contrainte les plus rigoureuses employées dans l'antiquité, il faut rappeler l'arrêt mis par le créancier sur le cadavre de son débiteur, auquel il refuse l'inhumation jusqu'à ce que les proches ou les amis du défunt se cotisent pour éteindre la dette et procurer ainsi à l'âme errante et plaintive la suprême satisfaction de la paix du tombeau.

Outre les récits plus ou moins légendaires et la littérature relevant du folk-lore, dans lesquels on rencontre assez fréquemment des allusions à cette jurisprudence, mentionnons les écrits profanes et les sources littéraires, même chez les Pères de l'Église et dans le droit romain. Car cette vindicte dont l'origine paraît des plus lointaines s'est pratiquée longtemps après le commencement de l'ère chrétienne, ainsi qu'en témoignent les textes suivants.

En 526, l'empereur Justin promulgue cette loi : « C'est un horrible abus et une honte pour notre temps, dit-il, que les attentats commis sur les restes des morts par des gens qui s'opposent à leur sépulture, se prétendant créanciers du défunt et exigeant leur paiement; pour qu'à l'avenir le même abus ne se reproduise pas et que ceux qui sont tenus de rendre au défunt les

[1] O. Dalton, *Catalogue of christian antiquities*, 1901, p. 108, n. 541. Apoc. v, 5. — [2] J. Capitolin, *Gordianus III*, n. 32. — [3] V. Mortet, *Lexicographie archéologique : Deambulatorium, Ambulatorium, Corona ecclesiæ*, dans *Bulletin monumental*, 1912, t. LXXVI, p. 510 sq.; cf. E. Lefebvre-Pontalis, *Triforium et déambulatoire*, dans même revue, 1911, t. LXXV, p. 515-525; R. de Lasteyrie, *Déambulatoire et triforium*, dans même revue, 1912, t. LXXVI, p. 125-139; E. Lefebvre-Pontalis, *Réponse à M. de Lasteyrie*, dans même revue, 1912, t. LXXVI, p. 139-147. — [4] *Pompeius Grammaticus*, dans *Grammatici veteres*, édit. Keil, t. V; *Thesaurus linguæ latinæ*, in-1°, Lipsiæ, 1910, t. V, au mot *Deambulatorium*. — [5] C. Enlart, *Manuel d'archéologie française*, In-8°, Paris, 1902, t. I, p. 172, n. 4. — [6] V. Mortet, *op. cit.*, dans *Bull. monumental*, 1912, t. LXXVI, p. 542-543. — [7] *Miscellanea*, édit. Baluze, in-fol., 1761, t. I, p. 81; édit. Ledru, p. 301. — [8] D. Ramé, *Sur quelques édifices d'Orléans présumés carolingiens*, dans *Bulletin monumental*, t. XXVI, p. 91 sq. — [9] R. de Lasteyrie, *L'église Saint-Martin de Tours, étude critique sur l'histoire et la forme de ce monument*, dans *Mém. de l'Acad. des inscr.*, 1892, t. XXXIV, 1re partie, p. 26-27. Depuis lors, R. de Lasteyrie, *L'architecture religieuse en France à l'époque romane*, p. 186, 187, 291, et *Bulletin monumental*, 1912, t. LXXVI, p. 127, « condamne catégoriquement l'emploi du mot déambulatoire. » — [10] De Lasteyrie, *L'église Saint-Martin de Tours*, p. 27, note 1. — [11] V. Mortet, dans *Bulletin monumental*, 1912, t. LXXVI, p. 544.

derniers devoirs, ne soient pas forcés de sacrifier leur bon droit, nous ordonnons de rescinder et d'annuler tout ce qui sera fait au moment où le mort est conduit au tombeau, soit qu'une reconnaissance de la dette ou des fidéjusseurs aient été exigés, soit que des gages aient été saisis. On fera restituer les gages, et rendre l'argent qui aurait été payé, les fidéjusseurs seront dégagés, et d'une manière générale on remettra toutes choses en leur premier état, sans aucune modification; ensuite on statuera sur la cause principale, les choses restant entières. Pour celui qui sera convaincu d'un pareil crime il sera condamné à une amende de cinquante livres d'or, ou, s'il n'est pas en état de les payer, le juge compétent le condamnera à une peine corporelle [1]. »

Quelques années plus tard, en 537, Justinien en renouvelle la prohibition et renforce la sanction. Voici ce que rapporte l'empereur. « Un homme se prétendait le créancier d'un autre. Apprenant que ce dernier était à son lit de mort, il rassembla des hommes armés (στρατιώτας), des esclaves et d'autres personnes, autant qu'il en put trouver, et envahit la maison du moribond. Celui-ci ne cessa de protester et de crier au secours jusqu'à ce qu'il rendît l'âme sous le coup de ces violences. Le créancier, ou soi-disant tel, mit les scellés sur tout ce qui se trouvait dans la maison, sans qu'aucune autorité publique fût présente, sans observer en rien l'ordre légal et régulier. Ce ne fut pas tout : il ne craignit pas d'outrager le cadavre et s'opposa d'abord à ce qu'on lui donnât la sépulture. Puis quand on eut obtenu de lui à grand'peine qu'on pût sortir le mort de la maison, d'autorité et publiquement il arrêta le convoi et saisit le brancard, déclarant qu'il ne le laisserait point si on ne lui payait son dû; enfin il accepta un fidéjusseur et permit de remettre le corps à la terre [2]. »

Un tel scandale eut du moins ce bon effet de provoquer une loi de Justinien destinée à en empêcher le retour. Il n'était pas rare de voir des poursuites judiciaires coïncider avec l'agonie d'un débiteur [3]; en pareil cas rien de plus régulier, il s'agissait d'éviter les difficultés que présenteraient la liquidation de la succession, la renonciation possible des héritiers. Mais tous les créanciers ne s'accommodaient pas des lenteurs de la procédure légale et y suppléaient sans autre embarras. Justinien ne l'admet pas et décide qu'en pareil cas le créancier, à tout événement, perdra sa créance et sera déchu de son droit, s'il était bien fondé; de plus, il devra payer aux héritiers de la victime une somme égale à celle qu'il réclamait, « enfin il subira la confiscation du tiers de ses biens et sera noté d'infamie, comme il est porté dans les lois de l'empereur Marc-Aurèle [4]. » Justinien trouve insuffisante la loi de Justin relativement à l'arrêt du cadavre et déclare passible des mêmes peines que ci-dessous celui qui exerce des violences sur son débiteur mourant [5]. Dans sa Novelle CXV, c. 1, Justinien complète cette réglementation par une mesure d'un tout autre caractère. A raison des affaires concernant un défunt, il défend toute poursuite, toute action contre les héritiers, les proches, les fidéjusseurs, pendant les neuf jours qui suivent le décès et qui étaient plus particulièrement consacrés au deuil; pendant le même laps de temps il suspend la prescription de ces actions.

Mais nous ne sommes pas réduits à ces seuls textes du Bas-Empire. Beaucoup plus tôt nous voyons la législation impériale lutter contre la barbare coutume. Voici ce que nous lisons dans Ulpien : *Ne corpora aut ossa mortuorum detinerentur aut vexarentur neve prohiberentur quominus via publica transferentur aut quominus sepelirentur, præsidis provinciæ officium est* [6]. D'autre part, le jurisconsulte Macer nous a conservé un chef de la loi *Julia de vi publica : qua de eo cavetur qui fecerit quid quominus aliquis funeretur sepeliaturve* [7]. Mais il semble que le texte d'Ulpien se réfère à un rescrit de Septime-Sévère réglant la translation des corps d'un lieu de sépulture dans un autre [8], il enjoignait aux présidents des provinces de veiller soigneusement à ce que rien ne troublât ces funèbres voyages. Quant au chef de la loi *Julia de vi publica*, il ne devait avoir en vue que les mouvements populaires pouvant troubler ou entraver les funérailles des hommes politiques.

Pour trouver une conception différente de l'action des créanciers à l'égard des débiteurs il faut aborder un document de la deuxième moitié du IVe siècle. Celui-ci voit dans la mainmise sur le cadavre une voie cruelle mais légitime. Le passage se trouve dans un traité de saint Ambroise sur *Tobie*. Voici ce curieux morceau que Esmein lui-même jugeait intraduisible à raison des antithèses forcées et des jeux de mots dont il est plein.

Quoties vidi a fœneratoribus teneri defunctos pro pignore et negari tumulum dum fœnus reposcitur! Quibus ego acquievi libenter, ut suum constringerent debitorem, ut, electo eo, fidejussor evaderet : hæ sunt enim fœneratoris leges. Dixi itaque : tenete reum vestrum, et, ne vobis possit elabi, domum ducite [9], *claudite in cubiculo vestro, carnificibus duriores, quoniam quem vos tenetis carcer non suscipit, exactor absolvit* [10]. *Peccatorum reos post mortem carcer emittit, vos clauditis : legum severitate defunctus absolvitur, vobis tenetur. Certe hic sortem suam jam memoratur implesse* [11]; *non invideo lamen, pignus vestrum reservate. Nihil interest inter funus et fœnus, nihil inter mortem distat et sortem* [12] *: personat, personat funebrem ululatum fœnoris usura. Nunc vero capite minutus est quem convenitis* [13]; *vehementioribus tamen nexibus altigate, ne vincula vestra non sentiat* [14]; *durus et rigidus est debitor, et qui jam non noverit erubescere. Unum est quod non timere possitis, qui poscere non novit alimenta* [15].

Jussi igitur levari corpus, et ad fœneratoris domum exequiarum ordinem duci : sed etiam inde clausorum mugitu talia personabant [16]. *Ibi quoque funus esse*

[1] Code Justinien, l. VI, tit. IX, l. 19. — [2] Novelle LX, proœmium, édit. Kriegel. — [3] Sidoine Apollinaire, *Epist.*, l. IV, n. 15, édit. Baret. — [4] Novelle LX, c. 1; pour ces lois de Marc-Aurèle, voir le Digeste, l. XLVIII, tit. VII, l. 7, 8. — [5] Novelle LX, c. 1, n. 1. — [6] Digeste, l. XI, tit. VII, l. 38. — [7] Digeste, l. XLVII, tit. XII, l. 8. — [8] Digeste, l. XXVII, tit. XII, l. 3, n. 4. — [9] Dans tout ce passage, saint Ambroise établit une comparaison constante entre l'acte du créancier qui arrête le cadavre, et l'exécution sur la personne du débiteur vivant, permise et réglée par la loi romaine. Les diverses expressions techniques qui désignaient les différentes phases de cette exécution vont tour à tour passer sous nos yeux. — [10] Ces termes paraissent désigner les accusés détenus préventivement et les contribuables poursuivis par les agents du fisc — [11] Jeu de mots sur le double sens du mot *sors* qui signifie à la fois la destinée et le capital prêté. — [12] Même jeu de mots. — [13] La *capitis minutio* était une sorte de mort civile; elle atteignait dans l'ancien droit romain le débiteur insolvable qui, après une longue procédure, était adjugé, *addictus*, au créancier et vendu comme esclave par celui-ci. Aulu-Gelle, *Noct. att.*, XX, I, 4: *Tertiis autem nundinis capite poenas dabant, aut trans Tiberim peregre venum ibant.* Ce détail qui donne à saint Ambroise l'occasion d'un nouveau jeu de mots est emprunté par lui à une législation abrogée depuis des siècles. — [14] Le créancier qui retenait le débiteur *domum ductus* pouvait l'enchaîner. La loi des XII Tables contenait à cet effet des prescriptions minutieuses. Aulu-Gelle, XX, I, 45. Voir encore *Lex Coloniæ Genetivæ Juliæ*, c. LXI, *Jure civili vinctum habeto.* — [15] Le créancier qui tenait son débiteur emprisonné chez lui pouvait être contraint de le nourrir. La loi des XII Tables fixait la ration quotidienne à fournir. — [16] Ces cris sont ceux d'autres débiteurs qui ont été *domum ducti* et subissent l'emprisonnement pour dettes chez le créancier.

crederes, ibi mortuos plangi putares : nec fallebat sententia nisi quod plures constabat illic esse morituros. Victus religionis consuetudine fœneratur (nam alibi suscipi pignora etiam ista dicuntur) rogat ut ad tumuli locum reliquiæ deferantur : tunc tantum vidi humanos fœneratores gravari me; tamen ego eorum humanitatem memorabam prospicere ne postea se quererentur defraudatos esse, donec feretro colla subjecti, ipsum defunctum ad sepulcra deducerent, graviori mœrore deflentes pecuniæ suæ funus [1].

Le grand intérêt de ce texte c'est qu'il émane d'un témoin oculaire : *quoties vidi*, et il a fait plus que voir, il y a joué un rôle. Saint Ambroise n'hésite pas un instant à admettre que le créancier est dans son droit, c'est pourquoi il a acquiescé à l'exécution barbare afin que les fidéjusseurs qui garantissaient la dette fussent libérés par là même. Selon le droit romain, le créancier avait à choisir entre le débiteur principal et le fidéjusseur, il ne pouvait poursuivre que l'un des deux [2] et saint Ambroise considère la mainmise sur le cadavre du débiteur comme une poursuite, une *litis contestatio* faite avec le débiteur vivant. C'est pourquoi, nous dit-il, il accédait à la revendication du créancier et ordonnait de porter le corps du débiteur non au cimetière, mais à la maison du *fœnerator* où d'autres débiteurs emprisonnés gémissent en attendant la mort. Voir à ce sujet la parabole de l'Évangile.

Mais les funérailles n'étaient que retardées, non que la loi imposât cette condescendance au créancier, c'était le sentiment religieux qui l'y portait. Le *fœnerator* lui-même réclamait l'inhumation, mais, ajoute saint Ambroise, il n'accordait pas aussitôt cette demande : il voulait bien faire constater que le créancier renonçait spontanément à son droit rigoureux; il l'avertissait soigneusement afin qu'il n'eût point dans la suite à se repentir de son humanité. Pour constater cette libre renonciation, il forçait le *fœnerator* à charger sur ses épaules le brancard funèbre et à porter le défunt au tombeau.

Ainsi ce que Justin et Justinien condamnent au VIe siècle, saint Ambroise le prescrit au IVe; une semblable opposition est-elle possible à deux siècles seulement de distance ?

Pour répondre à cette question, dit A. Esmein, il faut rechercher d'abord à quel titre saint Ambroise intervenait dans ces scènes funèbres, pour donner des ordres décisifs et statuer sur la demande des créanciers. Sans doute il figurait là en qualité d'évêque; mais ce n'était pas seulement comme pasteur, c'était aussi comme juge qu'il statuait. De bonne heure, on le sait, les communautés chrétiennes cherchèrent à substituer leurs chefs aux juges de l'État pour le règlement des différends entre les fidèles. Sous Constantin, les évêques paraissent avoir reçu en matière civile la qualité de juges, la volonté d'une seule des parties suffisant pour imposer à l'autre leur compétence [3]. S'ils ne gardèrent pas longtemps ces attributions importantes en matière judiciaire [4], ils conservèrent au moins la qualité d'arbitres privilégiés que Constantin leur avait conférée tout d'abord. On peut croire que dans cette juridiction arbitrale de l'*episcopalis audientia*, les évêques faisant en quelque sorte le droit qu'ils appliquaient, sanctionnèrent des usages que la loi n'autorisait point, mais que favorisait le sentiment populaire. La coutume que nous étudions serait du nombre. Quelque dure que fût la contrainte permise ainsi au créancier, elle présentait pour la juridiction de l'évêque un certain avantage. Les évêques n'avaient point l'autorité de faire exécuter eux-mêmes leurs sentences arbitrales. Pour les ramener à exécution il fallait s'adresser aux magistrats civils dépositaires de l'autorité publique et il faut croire que ceux-ci ne prêtaient point toujours un concours empressé, car au commencement du Ve siècle, les empereurs leur font des injonctions à cet égard [5]. L'*episcopalis audientia* avait donc intérêt à admettre des voies d'exécution qui lui fussent propres et dont elle pût disposer à son gré. La nôtre d'ailleurs, par son caractère tragique, permettait à l'évêque d'intervenir utilement pour fléchir le cœur des créanciers, comme on le voit dans le récit de saint Ambroise [6].

Saint Ambroise et saint Jean Chrysostome se préoccupent souvent de la contrainte par corps, l'emprisonnement pour dettes et en parlent comme d'une pratique ordinaire. Saint Jean Chrysostome décrit plusieurs fois les mauvais traitements et les tortures infligés au débiteur emprisonné par ordre de son créancier [7]. Justinien n'exagère donc rien quand il s'oppose à ces traitements : *ne patiantur injuriam omni corporali cruciatu semoto*, et dans la Novelle LVII il interdit les prises de gages (*pignorationes*) accompagnées de violences et d'insultes que les créanciers se permettaient à l'égard des débiteurs et même des habitants du même domaine et du même village considérés comme solidaires de la dette [8].

Quant à saint Ambroise il atteste avoir assisté plusieurs fois à des ventes d'enfants : *Vidi ego... liberos pro paterno debito inauctionem deduci... urget, addicit. Mea, inquit, nutriti pecunia, pro alimonia servitium recognoscant, pro sumptu licitationem subeant... hæc est debiloris stultitia ut filius quibus non relinquit pecuniam libertatem auferat, pro testamento chirographum dimittat... Vendit plerumque et pater liberos... ad auctionem miseros trahit dicens... hoc meliores quod vestro pretio redimitis patrem, vestra servitute paternam emitis libertatem* [9]. Il paraît distinguer deux cas : celui où le créancier fait vendre les enfants, celui où le père les vend lui-même. Comme il existe une loi de Dioclétien, de 294, qui protège les enfants du débiteur contre la prétention du créancier d'attenter à leur liberté [10], on a supposé que saint Ambroise exagérait et voulait dire que le créancier avait le droit de retenir les enfants dans une servitude provisoire afin de se payer sur leur travail ou de

[1] S. Ambroise, *Tobia*, c. IX. — [2] Gérardin, dans *Nouvelle revue historique du droit français et étranger*, 1884, p. 253. — [3] Voyez la première des Constitutions dites de Sirmond, dans Hænel, *Code Théodosien*. Mais voyez sur l'authenticité de cette constitution Godefroy, *Extravagans de episcopoli judicio, Code Théodosien*, édit. Ritter, t. VI, p. 338; Beauchet, dans *Nouv. rev. hist. du droit fr. et étr.*, 1883, p. 404 sq. — [4] *Code Justinien*, l. I, tit. IV, l. 8, constitution des empereurs Honorius, Arcadius et Théodose, qui exige le consentement des deux parties pour donner compétence à l'évêque. — [5] *Code Justinien*, l. I, tit. IV, l. 8 (ann. 408). *Per judicum quoque officia, ne sit cassa episcopalis cognitio, definitioni executio tribuatur.* — [6] A. Esmein, *Débiteurs privés de sépulture*, dans *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1885, t. V, p. 223-242. — [7] S. Jean Chrysostome, *De decem. mill. tal. hom., P. G.*, t. LI, col. 24. — [8] Giraud, *Des Nexi ou de la condition des débiteurs chez les Romains*, dans les *Mémoires de l'Acad. des sc. mor. et polit.*, a prouvé que les constitutions impériales avaient maintenu, jusqu'à la fin de l'empire, la contrainte judiciaire pour dettes sur la personne et que l'*addictio* avait survécu à toutes les révolutions du régime des dettes. — [9] S. Ambroise, *De Tobia*, c. VIII, n. 29-30; cf. C. Lécrivain, *Études sur le Bas-Empire*, II. *Textes de saint Ambroise, de saint Jean Chrysostome, du pape Gélase sur la servitude pour dettes, le délit d'adultère et la composition*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1890, t. X, p. 258. Cf. H. Daniel-Lacombe, *Le droit funéraire à Rome*, in-8, Paris, 1886, ch. I. — [10] *Code Justinien*, LIV, tit. X, l. 12 : *Ob æs alienum servire liberos creditoribus jura compelli non patiantur.* Le pape Grégoire le Grand comprenant mal ce texte l'a combiné avec la Novelle CXXXIV, c. 7, et en a tiré les règles suivantes dont une partie figure aux Décrétales : *lex habet ut homo liber pro debito nullatenus tenetur si res defuerint quæ possint eidem debito addici... quia filium ejus quem tenere dicuntur secundum leges tenere non possunt.*

les louer à des étrangers, ce qui est précisément l'abus interdit par la Novelle CXXXIV, c. 7, de Justinien. Mais le texte de saint Ambroise est confirmé par un texte de saint Basile qui dit formellement que les créanciers amènent au marché les enfants des débiteurs ou les retiennent en prison [1].

En ce qui concerne la vente par les parents, elle est attestée par quantité de textes, nous y reviendrons (voir Expositio).

H. Leclercq.

DÉCE (Persécution de). — I. Dèce. II. Sa conception politique. III. Son édit de persécution. IV. Dispositions. V. Certificats. VI. Le texte de l'édit. VII. Le texte des *libelli*. VIII. Répartition topographique. IX. Scribes. X. Pétitionnaires. XI. Formulaire. XII. La date. XIII. Le contrôle d'appel. XIV. La commission. XV. La pétition. XVI. La comparution. XVII. La déclaration. XVIII. Le sacrifice. XIX. La libation. XX. La manducation. XXI. La répudiation.

I. Dèce. — « Dèce était un homme des anciens âges attardé dans les souvenirs glorieux d'un passé évanoui [2]: » c'était, affirment ses biographes, un héros de Plutarque, « mais un héros de Plutarque au milieu du IIIe siècle était nécessairement un anachronisme, et s'il prenait au sérieux son rôle, il s'exposait à commettre des contresens [3]. » Il n'y manqua pas. Son coup d'essai fut une maladresse. Dèce rétablit la censure, croyant restaurer les bonnes mœurs par mesure d'administration et Valérien reçut, de sa part, l'ordre de réformer tous les abus. A l'égard du christianisme, Dèce régla sa conduite d'après une semblable illusion. Il se faisait du christianisme l'idée qu'en pouvaient avoir fonctionnaires et magistrats romains. Un culte étranger ayant son heure de vogue, point malfaisant mais encombrant et dont les adeptes étaient d'incorrigibles fanatiques. Leur intransigeance ! Simple ruse d'un parti d'opposition, puisque les dieux étrangers étaient, sous des vocables différents, les mêmes dieux que ceux de Rome [4]; comment soutenir de bonne foi qu'une différence nominale empêchât de rendre aux divinités nationales le culte prescrit par les lois ? Il fallait donc savoir reconnaître dans le christianisme un prétexte religieux habilement choisi pour dissimuler un dessein politique révolutionnaire.

II. Sa conception politique. — A ces idées, Dèce joignait la conviction que le mépris affecté à l'égard des dieux, la négligence à s'acquitter des obligations du culte national expliquaient le déclin trop visible de la puissance romaine; le remède tout indiqué était de ramener les habitants de l'empire à la pratique des cérémonies religieuses qui avaient assuré aux ancêtres la protection des dieux et procuré la grandeur de Rome. Du mal qu'il se donnait mission de réparer, Dèce rendait le christianisme responsable et, à son point de vue, il voyait juste, car « pour ce qui est du gouvernement de l'État, on peut dire que le christianisme l'a transformé dans son essence, précisément parce qu'il ne s'en est pas occupé. Dans les vieux âges, la religion et l'État ne faisaient qu'un; chaque peuple adorait son dieu et le dieu gouvernait son peuple; le même code réglait les relations entre les hommes et les devoirs envers les dieux de la cité. La religion commandait alors à l'État, et lui désignait ses chefs par la voie du sort ou par celle des auspices; l'État, à son tour, intervenait dans le domaine de la conscience et punissait toute infraction aux rites et au culte de la cité. Au lieu de cela, Jésus-Christ enseigne que son empire n'est pas de ce monde. Il sépare la religion du gouvernement. La religion, n'étant plus terrestre, ne se mêle plus que le moins qu'elle peut aux choses de la terre, Jésus-Christ ajoute : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » C'est la première fois que l'on distinguait si nettement Dieu de l'État. Car César, à cette époque, était encore le grand pontife, le chef et le principal organe de la religion romaine; il était le gardien et l'interprète des croyances, il tenait dans sa main le culte et le dogme. Sa personne même était sacrée et divine; car c'était précisément un des traits de la politique des empereurs, que, voulant reprendre les attributs de la royauté antique, ils n'avaient garde d'oublier ce caractère divin que l'antiquité avait attaché aux rois-pontifes et aux prêtres-fondateurs. Mais voici que Jésus-Christ brise cette alliance que le paganisme et l'empire voulaient renouer [5]. » Dèce eut la notion très claire du péril et « déclara la guerre, non avec l'emportement d'un dévot, mais avec le fanatisme froid d'un théoricien. Peut-être la divinité de Jupiter, de Vénus, de Minerve touchait-elle peu son cœur; mais l'antique religion de Rome se confondait à ses yeux avec la divinité de l'État romain, et se séparer de l'une lui paraissait la même chose que se révolter contre l'autre. La distinction chaque jour mieux marquée, grâce à la diffusion des doctrines chrétiennes, entre l'ordre civil et l'ordre religieux, entre le patriotisme et la croyance échappait à son esprit étroit [ou plutôt lui apparaissait tout ensemble blasphématoire et révolutionnaire]. Il ne comprenait pas que l'on pût servir Rome en adorant un autre Dieu que les dieux de Rome. Voyant crouler le vieux paganisme, c'est-à-dire le culte du dieu État, il s'imaginait assister à la ruine de l'État lui-même. Le seul moyen de la conjurer, c'était, selon lui, de faire cesser toute dissidence et de ramener de force tous les hommes au pied des anciens autels. Probablement quelque ressentiment personnel se mêlait à cette passion abstraite : les écrivains chrétiens s'accordent à voir dans la persécution déchaînée par Dèce une réaction contre la politique de Philippe, une revanche du parti païen contre le règne d'un prince favorable aux disciples de l'Évangile. Vainement prétendait-on que Dèce était au-dessus des mesquines rancunes et n'avait d'ailleurs aucune raison d'en vouloir à celui qu'il avait supplanté : le vieil axiome *odisse quem læsceris* était sans doute vrai en 249 comme il l'est dans tous les temps. Le sentiment attribué à Dèce par Eusèbe [6], saint Jérôme [7], Rufin [8], Orose [9], concorde d'ailleurs avec les préjugés dont s'inspirait la politique du nouvel empereur : l'animosité contre le chrétien Philippe, contempteur secret de la religion officielle, était encore une des formes du culte qu'il professait pour l'État [10]; » enfin la simple pensée du péril que cet État venait de courir et dans lequel il pouvait retomber en passant aux mains d'un chrétien devait donner à l'avènement de Dèce et à ses actes le caractère non seulement d'une réaction, mais encore d'une revanche [11].

III. Son édit de persécution. — Dèce devint maître absolu de l'Empire en octobre 249. Jamais les circonstances n'avaient été moins favorables pour entamer la guerre religieuse contre ses propres sujets. Sur toutes les frontières, les barbares remuaient et

[1] S. Basile, *Homil. in psalm. XIV*, c. IV, *P. G.*, t. XXIX, col. 257. — [2] P. Foucart, *Les certificats de sacrifice pendant la persécution de Decius (250)*, dans *Journal des savants*, 1908, nouv. série, t. VI, p. 177. — [3] P. Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle*, 3e édit., in-8°, Paris, 1906, p. 278. — [4] Voir dans les *Acta Pionii* les efforts du proconsul Proculus pour démontrer à Pionius que le Dieu créateur du ciel et de la terre est le même personnage que Jupiter. — [5] Fustel de Coulanges, *La cité antique*, in-12, Paris, 1895, p. 461. — [6] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXXIX. — [7] S. Jérôme, *Chronicon*, ad ann. 253. — [8] Rufin, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXX. — [9] Orose, *Hist.*, l. VII, c. XXI. — [10] P. Allard, *op. cit.*, p. 278-280. — [11] On trouvera sur les origines de Dèce, avant son élévation à l'empire et sur ses débuts, les renseignements désirables dans J. Gregg, *The Decian persecution*, in-12, Edinburgh, 1897, p. 1-59.

menaçaient [1], le plus élémentaire bon sens commandait de surseoir à une enquête qui ne pouvait manquer de troubler et d'affaiblir l'État; mais Dèce avait plus encore que l'esprit politique l'ardeur fanatique et l'un de ses premiers soins fut d'inaugurer la persécution. L'édit contre le christianisme doit être postérieur de très peu de temps à la reconnaissance officielle de l'empereur par le Sénat, on peut le rapporter avec vraisemblance au mois de décembre 249 [2]. A la date du 20 janvier 250 on rencontre déjà deux martyrs : le pape saint Fabien, *passus XIII kal. febr.*, et le martyr Polyeucte dont le supplice est probablement antérieur de dix jours [3]. L'édit portait probablement une date, mais il semble irrémédiablement perdu [4].

IV. Dispositions. — L'édit de 249 ne visait pas directement les chrétiens, en apparence du moins. Il convoquait tous les habitants de l'Empire à faire un acte solennel d'adhésion à la religion des ancêtres [5]. La forme même en fut empruntée aux plus anciennes pratiques de Rome. Maintes fois, depuis la fondation de la ville, le Sénat ou les grands magistrats, pour remercier les dieux d'une victoire, plus souvent pour conjurer un fléau ou les suites d'un prodige menaçant, avaient ordonné une *supplicatio*, procession solennelle qui durait un ou plusieurs jours, suivant le cas, et qui se terminait par un sacrifice. Dèce n'innovait donc rien lorsqu'il prescrivait à tous les habitants, sans distinction d'âge ni de sexe [6], de se rendre aux temples à un jour fixé et d'y immoler les victimes. Il aurait été puéril de s'imaginer que beaucoup de ceux que leurs croyances avaient écartés des sanctuaires païens n'essaieraient pas, d'une façon ou d'une autre, de se soustraire à l'acte de piété qu'on exigeait d'eux : quelques-uns même pourraient aller jusqu'à refuser ouvertement d'obéir. Contre ces rebelles, l'édit prescrivait une série de peines qui devaient vaincre leur obstination [7] ; quelques exemples intimideraient les plus audacieux. L'empereur comptait qu'en n'imposant pas une renonciation formelle au Christ, et en se bornant à exiger le sacrifice comme un acte de loyalisme, la plupart des chrétiens, surpris, intimidés, entraînés par l'exemple et les instances de leurs amis restés païens, se soumettraient à ses ordres [8]. Tel fut le plan tracé par Dèce aux agents du pouvoir. Ceux-ci qui étaient assez sceptiques, dont un certain nombre avait l'esprit libre de tout préjugé défavorable à l'égard des chrétiens, se prêtaient sans grand enthousiasme, mais avec la correction administrative, à l'exécution de ses ordres. Ils savaient le souci du maître et comptaient bien en tirer parti pour leur avancement. « Les juges s'affligent, écrit Origène, si les tourments sont supportés avec courage, mais leur allégresse est sans bornes lorsqu'ils peuvent triompher d'un chrétien [9]. » Et les chrétiens eux-mêmes en vinrent parfois à excuser des malheureux auxquels la mort avait été cent fois offerte et refusée, qui l'avaient affrontée avec courage, désirée, demandée vainement, et lassés, à bout de résistance, ahuris, hébétés, tombaient presque malgré eux dans les pièges savamment tendus par des magistrats qui avaient pour mot d'ordre, nous apprend saint Cyprien : « Chercher à faire non des martyrs, mais des apostats [10]. » L'événement parut leur donner raison. Ce fut, dès les premiers jours, une défaillance générale qu'attestent les témoignages douloureux de Cyprien de Carthage et de Denys d'Alexandrie [11].

Dèce estimait que la vigilance et la ténacité étaient surtout nécessaires pour le succès de son entreprise. Aussi prit-il ses précautions pour que la participation au culte des dieux fût complète et indubitable. Il n'était pas besoin, aux temps de la Rome païenne, de spécifier les cérémonies de la *supplicatio;* de son plein gré, la foule se rendait aux temples et s'associait aux sacrifices. Cette fois, l'édit précisait les trois actes que chacun devait accomplir : offrande de l'encens, libation et surtout participation aux chairs des victimes; il y astreignait non seulement les hommes, mais les femmes et même les enfants à la mamelle. La préoccupation paraît avoir été de ne laisser échapper personne. A cet effet, Dèce avait institué des commissions rituelles qui fonctionnèrent dès le début, mais qui devaient siéger en permanence jusqu'au jour où il ne resterait plus dans tout l'empire un seul habitant qui n'eût pas sacrifié conformément aux prescriptions de l'édit. La délivrance de certificats devait, de plus, fournir aux autorités un moyen de contrôle. Par cette permanence et cette régularité de l'action administrative, l'empereur comptait arriver à une soumission complète et universelle.

V. Certificats. — Les effets de l'édit furent lamentables, le nombre des apostats dépassa toute prévision. Jamais l'Église n'avait eu à pleurer sur tant de défections. La volonté impériale s'accomplissait avec une inflexible régularité et avec une impitoyable rigueur [12]. En présence de la commission officiellement instituée pour surveiller les sacrifices, tous comparaissaient et s'ils s'acquittaient du rite prescrit pouvaient réclamer un certificat destiné à les garantir contre toute poursuite attestant leur parfaite orthodoxie. On affublait les gens ainsi pourvus du nom de *thurificati, sacrificati* [13] Certains parmi les fidèles essayèrent, au moyen d'une transaction, de se faire passer comme ayant obéi à l'édit impérial, tout en s'abstenant en réalité du sacrifice commandé. Soit par faveur, soit à prix d'argent, ils obtenaient leur inscription sur la liste de ceux qui avaient sacrifié et recevaient en échange un

[1] Uhlhorn, *Der Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum*, in-8°, Stuttgart, 1874; p. 331. — [2] S. Cyprien, *Epist.*, XXXVII, 2, du mois de décembre 250, écrite un an après le début de la persécution. On peut toujours hésiter entre décembre 249 et janvier 250 tant qu'on n'aura pas apporté la date précise. — [3] Duchesne, dans *Bull. critique*, nov. 1882. — [4] B. Medon, de Toulouse, prétendit, en 1663, avoir retrouvé le texte de l'édit; il l'avait retrouvé, en effet, non dans les manuscrits, mais dans son imagination, ce qui ne relève pas des mêmes études; cf. B. Aubé, *L'Église et l'État dans la seconde moitié du IIIe siècle*, p. 16, 17. — [5] Le caractère est suffisamment indiqué, c'est un *édit* : τὸ βασιλικὸν πρόσταγμα, Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLI; τὸ πρόσταγμα, *ibid.*; διάταγμα, *Mart. Pionii*, c. III; πρόσταγμα, Grégoire de Nysse, *Vita S. Gregorii*, *P. G.*, t. XLVI, col. 941. Aussitôt parvenu dans les provinces, l'édit impérial y fut promulgué, c'est de cette façon que saint Augustin emploie le pluriel; *Epist.*, LV, 9 : *edicta feralia; Epist.*, XXX, 3 : *qui vult videri propositis adversus evangelium vel edictis vel legibus satisfecisse;* de même Paul Orose, *Hist.*, VII, XXI, 2 : *feralia dispersit edicta.* — [6] Tous, citadins et ruraux; cf. J. Gregg, *op. cit.*, p. 71; P. Foucart, *op. cit.*, p. 172. — [7] Désoler la patience d'un chrétien, déprimer son courage par un emprisonnement sans terme; soigner ses membres endoloris par la torture et lui laisser la perspective d'une nouvelle épreuve semblable, amollir sa constance par les menaces et les supplications de ses proches, alarmer sa conscience par la perspective de l'enlèvement de ses enfants élevés de force dans le paganisme. — [8] P. Foucart, dans le *Journal des savants*, 1903, p. 172. — [9] Origène, *Contra Celsum*, l. VIII. — [10] S. Cyprien, *Epist.*, XXXV. — [11] S. Cyprien, *Epist.*, I-III; Denys, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XL-XLII; l. VII, c. XI-XX. — [12] « Partout, écrit saint Grégoire de Nysse, on traînait les chrétiens, hommes, femmes et enfants; on les emmenait à la ville, les prisons étaient pleines de ceux dont le seul crime fut leur piété; on maltraita les croyants de toute manière, à dessein ou de propos délibéré. » — [13] Le mot *thurificati* est employé une seule fois par saint Cyprien, *Epist.*, LII. Nous croyons qu'il désigne ici ceux qui, n'étant pas assez riches pour offrir aux idoles l'*hostia* ou la *victima*, faisaient acte de paganisme en brûlant de l'encens sur l'autel, mode de sacrifice à la portée de toutes les bourses.

certificat; à ceux-ci s'appliquait le sobriquet de *libellatici*. Ordinairement ils comparaissaient en personne devant le magistrat, qui se contentait de leur déclaration, sans les contraindre à un acte formel d'idolâtrie; quelquefois même l'inscription était faite et le billet leur était remis sur leur demande, sans qu'ils eussent besoin de comparaître. Dans une lettre adressée à saint Cyprien le clergé de Rome appréciait cette habileté en termes sévères : ...*sententiam nostram diluceida expositione protulimus adversus eos qui se ipsos infidetes inlicita nefariorum libellorum professione prodiderant, quasi hoc evasuri inretientes illos diaboli laqueos viderentur, quo non minus quam si ad nefarias aras accessissent hoc ipso quod ipsum contestati fuerant tenerentur, sed etiam adversus illos qui accepta fecissent, licet præsentes cum fierent non adfuissent, cum præsentiam suam utique ut sic scriberentur mandando fecissent, non est enim immunis a scelere, qui ut fieret impetravit, nec est alienus a crimine cujus consensus licet non admissum crimen tamen publice legitur et cum totum fidei sacramentum in confessione Christi nominis intellegatur esse digestum, qui fallaces in excusationem præstigias quærit negavit, et qui vult videri propositis adversus evangelicum vel edictis vel legibus satisfecisse, hoc ipso jam paruit quo videri paruisse se voluit* [1]. « Cependant les *libellatici* étaient moins coupables que les apostats proprement dits : avec la précision habituelle de son esprit, saint Cyprien savait distinguer entre les uns et les autres. Entre les apostats eux-mêmes, sa charité reconnaissait des nuances : il jugeait différemment « celui qui, à la première injonction, vola au-devant d'un sacrifice impie, et celui qui n'accomplit un acte si funeste que par contrainte et après une longue résistance; celui qui obligea sa famille, ses amis, ses colons à sacrifier et celui qui sacrifia seul pour en dispenser les siens [2]. » A plus forte raison, mettait-il les libellatiques dans une catégorie à part. « Puis donc que l'on doit distinguer entre ceux-là mêmes qui ont sacrifié il y aurait une dureté et une injustice révoltantes à confondre les libellatiques avec ces derniers. J'avais lu, vous dira celui qui a reçu l'un de ces billets, les instructions de l'évêque, elles m'avaient appris qu'il est défendu de sacrifier aux idoles et qu'un serviteur de Dieu ne doit pas adorer des simulacres. Voilà pourquoi, afin de m'épargner un crime, et profitant d'une occasion que je n'aurais jamais cherchée, si elle ne s'était offerte, j'allai trouver le magistrat, et je lui déclarai moi-même ou par un intermédiaire que j'étais chrétien, qu'il ne m'était pas permis de sacrifier, que je ne pouvais pas me présenter devant les autels du démon, et que j'offrais de l'argent pour en être dispensé [3]. »

L'invention des *libelli*, dont il n'est pas question dans les persécutions précédentes, donna des résultats inattendus. Tout d'abord, elle trompa les espérances de l'empereur. Dans ses calculs, les chrétiens, surveillés par des commissions locales, n'auraient plus aucun moyen de se dérober au sacrilège, et ce fut par là précisément qu'un grand nombre échappa. Les haines populaires, sauf en quelques endroits, s'étaient apaisées, les membres des commissions locales avaient, parmi les chrétiens, des parents, des amis; ils leur épargnèrent les peines dont les menaçait l'édit, en leur délivrant des certificats de complaisance. D'autres, et ce fut le plus grand nombre, en obtinrent à prix d'argent; tantôt le marché se déguisait sous la forme de cadeaux, tantôt l'affaire se traitait ouvertement. Bref, la mesure imaginée par Dèce pour enlever aux retardataires tout espoir d'échapper à son édit devint le moyen le plus efficacement employé pour s'y soustraire. Dans les persécutions suivantes, il n'est plus question de *libelli*. L'expérience malheureuse de Dèce détourna ses successeurs de recourir à un moyen de contrôle que la complaisance ou la vénalité avait rendu illusoire [4].

VI. Le texte de l'édit. — Avant d'interroger la série des certificats pour en tirer ce qu'ils contiennent de renseignements au point de vue de l'histoire générale, nous allons mentionner et parcourir quelques autres sources. L'édit de Dèce s'adressait à l'administration impériale et à la population de l'empire; toutefois, il est possible que le texte ait été scindé en deux parts, l'une faisant l'objet d'une communication confidentielle de la chancellerie aux bureaux compétents, l'autre portée à la connaissance du public par les moyens ordinaires, tels qu'affichage, proclamation, etc.

C'était, en effet, la population entière de l'empire et non seulement les sectateurs du christianisme qui devait satisfaire aux prescriptions de l'édit. Dès lors, l'opération à entreprendre était apparentée à celle d'un recensement, *census*, et il est assez probable que les bureaux chargés de l'opération périodique des recensements auront été réquisitionnés et consultés sur les moyens les plus efficaces à employer pour atteindre tous les individus sans exception dans les limites de l'empire. Chrétiens comme les autres se trouvaient inscrits sur ces matricules, mais il est permis de supposer que celles-ci n'étaient pas tenues au courant dans toutes les localités avec un soin égal et, à l'occasion, les magistrats ne se seraient pas fait faute de se procurer un supplément d'information en consultant d'autres matricules. C'est ainsi que nous entendons un préfet dire à l'évêque Acace : *Omnium trade mihi nomina, ne ipse sucumbas*. Le préfet prenait mal son temps, il n'obtint rien du tout, l'évêque fut gracié, mais il faut retenir sa demande parce qu'elle montre, qu'au jugement des magistrats, les listes officielles ne suffisaient pas à tout. Denys d'Alexandrie nous dit que tous, hommes et femmes, étaient individuellement et nominativement convoqués pour le sacrifice : ὀνόματι γιλιάρχων ἀπὸ γραφῆς ἕκαστον ἀνακαλουμένων; ... ὀνόματι τε καλούμενοι, ταῖς ἀνάγνοις καὶ ἀνιεροῖς θυσίαις προσῆεσαν. Il est peu probable qu'une liste improvisée au moment de la publication de l'édit eût rendu le service qu'on en attendait; même avec le secours de la délation elle eût omis beaucoup de noms et c'est bien certainement à une administration qu'on a dû s'adresser. Les bureaux du recensement, s'ils ne possédaient pas l'état individuel tenu à jour de tous les citoyens, affranchis et esclaves, étaient en mesure de procurer les moyens de dresser rapidement cet état, ce que n'aurait pu faire le bureau des impositions qui n'avait à connaître qu'avec les chefs de famille, les imposés quels qu'ils fussent, sélection qui était bien loin de composer l'universalité des habitants.

Une période était assignée à l'accomplissement des prescriptions de l'édit. A peine est-il besoin de dire qu'il faut entendre largement le terme *dies* employé par saint Cyprien : *Explorandæ fidei dies præfiniebatur... Dies negantibus præstitutus* [5]. L'ancienne coutume romaine accordait un délai de cinquante jours à ceux qui devaient s'acquitter d'un sacrifice [6]; il est vraisemblable que Dèce, imbu des institutions et des coutumes anciennes au point de vouloir les faire revivre, avait adopté une disposition analogue. D'ailleurs, dans les grandes villes, on a été dans l'obligation de répartir sur une période assez considérable

[1] *Epistola Cleri romani ad Cyprianum*, dans *Corpus scriptorum latinorum*, t. II, édit. Hartel, p. 550, 551. — [2] S. Cyprien, *Epistola LII*. — [3] *Ibid*, cf. P. Allard, *op. cit.*, p. 346-347. — [4] P. Foucart, dans *Journal des savants*, 1908, nouv. série, t. VI, p. 181. — [5] S. Cyprien, *De lapsis*, c. II, III, édit. Hartel, p. 238. — [6] Tite-Live, *Hist.*, l. VII, c. XXVIII, 8 : *Ordoque iis, quo quisque dei supplicarent, statutus.*

la foule impatiente de satisfaire à l'édit et nous verrons que dans une localité sans grande importance, à Théadelphie, les certificats s'échelonnent sur une période d'au moins trente-deux jours (12 juin-14 juillet). Sous peine d'encombrement, de cohue et des désordres qui peuvent s'ensuivre, il a fallu établir un règlement pour fixer l'ordre suivant lequel les *tribus* et les *familiæ* se succéderaient. Une fois écoulé le premier flot des timides qui s'étaient rués vers le tribunal dès la première nouvelle de l'édit afin de satisfaire à toutes ses exigences, afin surtout de se garantir contre toute poursuite, il y a lieu de croire que la commission procéda avec plus de calme. Les noms de ceux qui avaient sacrifié en public furent probablement rayés sur le rôle d'appel au fur et à mesure de leur comparution, ce qui rendait superflu pour eux l'obtention d'un certificat. Seuls, ceux qui ne pouvaient justifier ni de leur radiation ni d'un *libellus* tombèrent sous le coup de l'édit.

Les chrétiens n'étaient pas seuls dans ce cas, nous le verrons bientôt, mais il n'était pas douteux que parmi ceux qui seraient dans ce cas, se trouveraient beaucoup de chrétiens. Ceux-ci devenaient dès cet instant coupables non seulement d'insoumission à la loi, mais encore d'hérésie ou de lèse-religion et de lèse-majesté puisqu'ils se dérobaient à l'obligation faite de s'y soumettre. *Decretum ut omnes christiani relicta superflua superstitione cognoscant verum principem cui omnia subjacent, et ejus deos adorent* [1]. Est-ce une réminiscence du texte de l'édit, il est malaisé de le dire d'après ce passage isolé. Il faudrait admettre que l'édit mentionnait spécialement les chrétiens, ce qui n'est pas invraisemblable et s'accorde même assez bien avec ce que nous voyons de la conduite tenue à l'égard des chefs de l'Église chrétienne, Dèce ne s'est pas contenté d'édicter une disposition générale susceptible d'atteindre au même degré tous les récalcitrants; saint Cyprien affirme clairement que la persécution visa en particulier les chefs des Églises : *tyrannus infestus sacerdotibus Dei* [2] et nous savons aussi que le pape Fabien, à Rome, fut un des premiers frappés, après lui le siège pontifical resta vacant seize mois, tellement il paraissait évident que lui nommer un titulaire c'était envoyer celui-ci à la mort. Mais comme tous ceux qui avaient esquivé la sanction de l'édit ne laissaient pas d'être nombreux, c'est donc que pendant ces seize mois on leur accorda une certaine tolérance dont le chef de l'Église était exclu. Cette persécution dirigée contre le haut clergé est encore indiquée ou attestée par des sources d'autorité diverses : Actes de Calocerus et Parthenius qui affirment que Dèce comptait venir à bout de l'institution en la privant de ses chefs [3], récits de Cyprien de Carthage et de Denys d'Alexandrie d'où il ressort que tous deux furent obligés de fuir pour n'être pas appréhendés.

L'édit a pu être promulgué sous les deux noms de Dèce empereur et de Valérien censeur. On s'explique dès lors comment saint Jérôme [4] aura pu écrire que saint Sixte et son diacre saint Laurent ont souffert sous Dèce et Valérien. Rapprochement qui se lit aussi dans les *Acta Polyeucti*. Baronius s'est donné beaucoup de soins [5] pour établir une distinction entre les deux persécutions ordonnées par Dèce et par Valérien; il recourt à la *Vita Valeriani* de Trebellius Pollion pour montrer que les lois et édits promulgués par Dèce furent mis sous le nom de l'empereur et du censeur et que l'édit de Dèce, promulgué sous ces deux noms, garda force de loi jusqu'à ce qu'il fut retiré par l'édit de Gallien en 260, ayant reçu un supplément de précision, en 257, de Valérien. On peut, à titre de curiosité, rappeler le texte de l'édit de Dèce inséré par le Métaphraste dans la vie d'un martyr assigné au 24 novembre, *Imperatores, triumphatores, victores, Augusti, pii, Decius et Valerianus* [6].

La rédaction était en latin. Nous lisons, en effet, dans les *Acta Pionii*, lorsque le proconsul de Smyrne rend son jugement : καὶ ἀπὸ πινακεῖδος ἀνεγνώσθη Ρωμαϊστι, et un renseignement contenu dans l'édit de Gallien aboutit à la même conclusion : ταῦτα κατὰ τὴν τῶν Ρωμαίων φωνὴν (ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα γλῶτταν κατὰ τὸ δυνατὸν μεταβληθέντα) τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον. Adressé aux gouverneurs des provinces, c'était à ceux-ci qu'incombait le soin de faire parvenir le document officiel aux autorités locales qui prenaient leurs dispositions pour le faire connaître du peuple, par voie d'affichage [7] ou par voie de proclamation [8] ou encore par une lecture au forum.

A défaut d'un texte certain, nous pouvons rappeler celui que donne le Métaphraste [9], lequel peut avoir quelque ressemblance avec l'original.

Imperatores, triumphatores, victores, Augusti, pii, Decius et Valerianus, simul cum senatu hæc communi consilio. Cum deorum beneficia et munera didicerimus, et simul etiam fruamur victoria, quæ nobis ab ipsis data est adversus inimicos, quin etiam æris temperatione et omne fructuum abundantia. Cum eos ergo didicerimus esse benefactores et ea suppeditare quæ in commune utilia; ea de causa uno decreto decernimus [*stato die*] *omnis condicio liberorum et servorum, militum et privatorum, diis expiantia offerant sacrificia, procidentes et supplicantes. Si quis autem voluerit divinum nostrum jussum violare, qui communi sententia est a nobis expositus, eum jubemus conjici in vincula, deinde variis tormentis subjici... Præcipue vero si fuerint inventi aliqui ex religione Christianorum* [*decernimus, ut relicta superflua superstitione cognoscant verum principem cui omnia subjacent, et ejus deos adorent*] [10]... *Valete felicissimi.*

Une partie de l'édit de 250 peut être rétablie d'après les dispositions prescrites dans le cinquième édit de Maximin Daia, promulgué en 306 [11], lequel paraît reproduire textuellement l'édit de Dèce [12] tel que nous le feront connaître les manuscrits des *libelli* : ὡς ὀνομαστὶ πάντας ἄνδρας ἅμα γυναιξὶ καὶ οἰκέταις καὶ αὐτοῖς ὁπομαζίοις παισὶ θύειν καὶ σπένδειν αὐτῶν τε ἀκριβῶς τῶν θυσιῶν ἀπογεύεσθαι, ὥστε πάντας τοὺς χριστιανοὺς ἐπιθύειν τοῖς θεοῖς καὶ ἀπολύεσθαι, τοὺς δὲ ἀντιλέγοντας τοῖς προσὶ τάγμασι μετ' αἰκισμῶν καὶ βασάνων ποικίλων ξιφεῖ καὶ πυρὰ ἀνιρεῖσθαι [13].

Enfin, deux extraits tirés des *Acta Abdonis et Sennis* [14]. Decius est censé écrire à Valérien, préfet du prétoire : *Admonenus urgentes ut, si quos Christianos inveneris in urbe, protinus ad tormenta trahi non differas, qui nolunt diis nostris humiliari et sacrificia eis offerre, ut possimus eos placatos habere et victores ubique consistere et possit Romana libertas augeri.*

[1] *Acta Maximi*, 3, dans Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 144. — [2] S. Cyprien, *Epist.*, LV, 9, édit. Hartel, p. 630, cf. *Benson, Cyprian; his life, his time, his work*, in-8°, London, 1894, p. 65. — [3] *Acta sanct.*, 4 mai. — [4] S. Jérome, *De vir. illustr.*, n. LXXXIII. — [5] Baronius, *Martyrologium Romanum*, 10 août. — [6] *Acta Terentii; Acta Polyeucti*, dans *Acta sanctorum*, 10 janv.; *Acta Carpi et Papuli*. — [7] Eusèbe, *De martyrib. Palæstin.*, I, 1, Acta Eulampiæ. — [8] Eusèbe, *De martyr. Palæstin.*, IV, 8; IX, 2. — [9] Au 24 novembre, *Acta Terentii*. — [10] Tiré des *Acta Maximi*, dans Ruinart, *op. cit.*, 1689, p. 144. — [11] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IX, c. II. — [12] Tout ceci correspond avec le récit donné dans S. Cyprien, *De lapsis*, c. XXV et les actes décrits dans les papyrus. — [13] Eusèbe, *De martyrib. Palæst.*, c. IX, *P. G.*, t. XX, col. 1492; cf. A. Harnack, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1894, p. 41; P. Foucart, dans *Journal des savants*, 1908, nouv. série, t. VI, p. 172-175; G. Milligan, *Certificate of pagan sacrifice*, dans *The expositor*, 1909, t. XX, p. 184-185. — [14] Biblioth. nationale, fonds latin, n° *6323*, fol. 159 r°.

Cum Decius Romani regni apicem Deo invisus teneret, jussit omnes a propria secta abstrahi et invocantes nomen Domini Jesu Christi ad immunda sacrificia provocari. Si qui autem contradixissent judici offerri et pœnis validis necari [1].

VII. Le texte des *libelli*. — Une autre source d'information se trouve dans les *libelli* ou certificats de sacrifice païen. Leur teneur restait mystérieuse, quand un premier *libellus* fut retrouvé et déchiffré en 1893. Depuis lors, une série de vingt-cinq exemplaires sur papyrus a pu être constituée [2]. Si tout laisse prévoir que cette série recevra des accroissements, il paraît peu probable que de nouveaux textes ajoutent ou modifient notablement les résultats acquis, car il semble évident que la formule des certificats de sacrifice fut établie dans l'empire entier d'après un modèle uniforme; on s'est même demandé, non sans raisons, si cette formule n'était pas annexée à l'édit impérial. Nous allons transcrire les principaux *libelli* et étudier leurs particularités, sans négliger celles des fragments dont il suffira de faire mention sans en donner le texte. Les lettres douteuses sont en caractères italiques.

N. 1. — *Libellus d'Aurelius Diogenes, 26 juin 250.*

Musée de Berlin. Papyrus brun clair, hauteur 20^{cm}5, largeur 8^{cm}9; le papyrus avait été plié verticalement; les parties pliées ont une largeur de 1^{cm}1, 1^{cm}6, 1^{cm}2, 1^{cm}2, 1^{cm}3. La marge supérieure est de 1^{cm}, l'inférieure 2^{cm}2, à gauche 1^{cm}2.

1re main Τοῖς ἐπὶ [τ]ῶν θυσιῶν ἡρη-
μένοις κώμ(ης) Ἀλεξ(ανδρου) Νήσου
παρὰ Αὐρη(λίου) Διογένου<ς> Κατα-
δοῦτος ἀπὸ κώμ(ης) Ἀλεξάνδ(ρου)
5 Νήσου ὡς (ἐτῶν) ογ̄ οὐλ(ὴ)
ὀφρύι δεξιᾷ. Καὶ ἀεὶ
θυον τοῖς θεοῖς διετέ-
λεσα καὶ νῦν ἐπὶ πα-
ρουσιν ὑμεῖν κατὰ
10 τὰ προστε[τ]αγ[μ]ένα ἔθυσα [κα]ὶ ἐσ[πεισα]
[κ]αὶ τῶν ἱ[ε]ρείων [ἐγευ]σάμην καὶ ἀξι[ῶ] ὑμ[ᾶς]
ὑποσημιώσασθαι.
15 Διευτυχεῖται.
Αὐρή(λιος) [Δι]ογένης ἐπιδ[έ(δωκα)].
2e main Αὐρή(λ ιος)] Κύρος ἰδ[όν σε]
θύοντα ἅμα. [. . . .].
2e main Κ. . ωνος σεσημ(ε)ίωμαι.
1re main 20 [Ἐ(τους)] α Αὐτοκράτορο[ς] Καί[σαρος]
[Γα]ΐου Μεσσίου Κ[υ]ί[ντ]ου
[Τρ]αια[νοῦ Δε]κίου Εὐσ[εβοῦς]
[Ε]ὐτ[υχοῦς] Σε[β]α[σ]τοῦ
Ἐπ[εὶφ] ζ̄ .

Var. — 2 κωμ̄ αλεξ Pap. — 3 αυρη̄λ διογενου Pap. — 4 κωμ̄ αλεξαν̄δ Pap. — 5 Γ-ουλ̄ Pap. — 6 δεξ̄ Pap. — 10-11 lire προστετ̄αγμένα. — 11 ἔσ[πεισα] Harnack, Wessely — 12-13 [ἐγευ]σάμην Harnack, Wessely — 16 αυρη̄λ — επιδ̄ Pap. — 17 αυρη̄λ Pap. Σ̄υρος Wilcken; ὃ[ὸν σε] Wilcken: Δι[ογένη] Wessely. — 18 ἅμα Wessely, Meyer; ο[ἱοῖς] Wilcken: — 19 κοινωνός σεσ(ημείωμαι) Wessely; *ρωνος* Krebs; κ..*ρωνος σεσημ* (ε)ίωμαι) Meyer. — 21 κ[ρ]ἐν[του] Meyer.

Trad. — A la commission du village d'Alexandrou-Nesos [3], élue pour surveiller les sacrifices. Mémoire d'Aurelius Diogenes, fils de Satabous [4], du village d'Alexandrou-Nesos, âgé de 72 ans, cicatrice au sourcil droit [5]. J'ai, de tout temps, offert des sacrifices aux dieux, et maintenant encore, en votre présence, j'ai, selon l'édit, fait des sacrifices et des libations, et mangé des offrandes sacrées. Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous.

Portez-vous bien.

Moi, Aurelius Diogenes j'ai fait cette requête.

Moi, Aurelius Syrius, je t'ai vu sacrifier avec...

Moi, K..nônos, j'ai paraphé.

Année 1 de l'empereur César Gaïus Messius Quintus Trajanus Decius Pius Felix Augustus, le 2 d'Epiphi.

Bibl. — Fr. Krebs, dans *Sitzungsberichte der Königlich preussischen Akademie zu Berlin, phil.-hist. Klasse*, 1893, t. xlviii, p. 1007-1014, pl. vii = *Ægyptische Urkunden aus den Königlichen Museen zu Berlin, herausgegeben von der Generalverwaltung, griechische Urkunden* [6], n. 287; Matthaï, *Vier Dokumente aus der Zeit der Christenverfolgungen*, dans *Preuss. Jahrb.*, 1894, part. II; A. Harnack, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1894, p. 38 sq.; F. Franchi de Cavalieri, *Due libelli originali di libellatici*, dans *Nuovo bulletino di archeol. crist.*, 1895, t. i, p. 68-73; E. W. Benson, *Cyprian, his life, his times, his work*, in-8°, London, 1894, p. 541-544; J. Gregg, *The Decian persecution*, in-12, London, 1897, p. 153-159; O. von Gebhardt, *Ausgewählte Märtyreracten*, in-12, Berlin, 1902, p. 183; P. Allard, *Le christianisme et l'empire romain*, 5e édit., in-12, Paris, 1903, p. 293-297; C. Wessely, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus*, dans *Patrologia orientalis*, 1907, t. iv, part. 2, p. 115, n. 2, pl. i, n. 3; Bludau, *Die Libelli aus der Verfolgung des Decius*, dans *Der Katholik*, 1908, t. xxxviii, p. 173 sq.; Foucart, dans le *Journal des savants*, 1908, p. 169 A; Wilcken, dans *Archiv für Papyrusforschung*, 1909, t. v, p. 277 sq. (cf. B G U, t. i, p. 358); G. Schœnaich, *Die Libelli und ihre Bedeutung für die Christenverfolgung des Kaisers Decius*, Glogau, 1910, p. 30; P. Meyer, *Die Libelli aus der Decianischen Christenverfolgung*, in-8°, Berlin, 1910, p. 30, n. 21; G. Milligan, *Selections from the greek papyri edited with translations and notes*, in-12, Cambridge, 1912, p. 114, n. 48; U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, in-8°, Leipzig, 1912, t. ii, p. 151, n. 124; H. Leclercq, *Les certificats de sacrifice païen sous Dèce, en 250*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1914, tirage à part, p. 6, n. 1.

N. 2. — *Libellus d'Aurelius Syrus et d'Aurelius Pasbes... 250.*

Collection de l'archiduc Rainer, à Vienne. Papyrus très mutilé, reconstitué en cinq fragments; la partie reconstruite mesure 9^{cm} de largeur, 10^{cm}4 de hauteur. Le papyrus avait été plié dans les distances de 2, 2,3,

[1] Biblioth. nationale, fonds latin n° *17626*, fol. 22 v°. — [2] *Libellus* de Berlin : Krebs, dans *Sitzungsb. der Akad. d. Wissensch. zu Berlin*, 1893, p. 1007; *Libellus* de Vienne : K. Wessely, dans *Sitzungsb. d. Akad. d. Wissensch. zu Wien*, 1894, p. 5; *Libellus* d'Alexandrie : Breccia, dans *Bull. de la Soc. arch. d'Alexandrie*, t. ix, p. 88 sq. ; *Libellus* d'Oxyrhinque : Grenfell et Hunt, *Oxyrynchus papyri*, t. iv, p. 49; *Libellus* de Manchester : A. Hunt, *Catalogue of greek papyri*, in-4°, Manchester, 1911, n. 12; vingt *libelli* de Hambourg; P. Meyer, *Die libelli aus der decianischen Christenverfolgung*, dans *Abhandl. d. königl.-preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin*, 1910, *Phil.-hist. Classe*, p. 19 sq. — [3] Village du Faioum, dans le district de Themiston Méris, au sud-ouest du nome Arsinoïte; cf. Wessely, *Topographie des Faijûm*, dans *Denkschriften der phil.-hist. Klasse d. kaiserl. Akademie*, Wien, 1904, t. i, part. 1, p. 33. — [4] Nom très répandu à cette époque dans les environs de ce village, cf. Wessely, dans *Denkschriften*, Wien, 1902, t. xlviii, part. 4, p. 136-139. — [5] Digeste, l. XI, tit. iv, l. 8 : *notæ autem verbo etiam cicatrices continentur*, cf. Letronne, dans *Notices et extraits des manuscrits*, t. xviii, part. 2, p. 185. — [6] Abrégé désormais en BGU.

2,5, 1,8, 1,8 centimètres à partir de la marge supérieure, horizontalement. A gauche, un espace non écrit de 2 centimètres, au commencement autre espace non écrit de 1 centimètre.

1re main Τοῖς ἐπὶ τῶν θυσιῶν χρημένοις
κώμης Φιλαδελφίας
παρὰ Αὐρηλίων Σύρου καὶ Πασβείου τοῦ
ἀδελφοῦ καὶ Δημητρίας καὶ Σαραπιάδος
5 γυναικῶν ἡμῶν ἐξωπυλειτῶν
Ἀεὶ θύοντες τοῖς θεοῖς διετελέ-
σαμεν καὶ νῦν ἐπὶ παρόντων ὑμῶν
κατὰ τὰ προσταχθέντα καὶ ἐσπίσαμεν
καὶ [τῶ]ν ἱ[ερεῶν] ἐγευσάμετα καὶ
10 [ἀξιοῦμεν ὑμᾶς ὑποσημιώ]-
σασθαι ἡμῖν. Διευτυ[χεῖτε].
2e main Αὐρήλ(ιοι) Σύρος καὶ Πασβῆς ἐπιδεδῶκ(αμεν)
Ἰσίδωρος ἔγρα(ψα) ὑπ(ὲρ) αὐτ(ῶν) ἀγρα-
[(μμάτων.)

[*La fin manque*]

Var. — 8 ἐθύσαμεν — 12 αυρηλ — επιδεδωκ Fap. — 13 εγρς — γ. — αυτ. — αγρς Fap.

Trad. — A la commission du bourg de Philadelphie [1], élue pour surveiller les sacrifices. Mémoire d'Aurelius Syrus et d[']Aurelius] Pasbès son frère [2], et de Demetria et Sarapias, nos femmes, demeurant hors de la porte (de la ville) [3]. Nous avons, de tout temps, offert des sacrifices aux dieux, et, maintenant encore, en votre présence, nous avons, selon l'édit, fait des libations et mangé des offrandes sacrées. Nous vous prions de nous en donner acte ci-dessous.

Portez-vous bien.

Nous, Aurelius Syrus et [Aurelius] Pasbès, nous avons fait cette requête.

Moi, Isidore, j'ai écrit pour eux, car ils ne savent pas écrire [4].

. . . . . .

Bibl. — K. Wessely, dans *Anzeiger der Wiener Akademie. Phil.-hist. Klasse; 3 Jænner 1894*, n. 1, p. 3; A. Harnack, dans *Theol. Literaturzeitung*, 1894, p. 162; J. Gregg, *The Decian persecution*, 1897, p. 154 sq.; O. von Gebhardt, *Ausgewählte Martyrerakten*, 1902, p. 182; Wessely, *Les plus anciens monuments*, 1907, p. 119, n. 4, pl. II, n. 7; G. Schönaich, *Die Libelli*, 1910, p. 29-30; P. Meyer, *Die Libelli*, p. 31, n. 22; P. Foucart, dans le *Journal des savants*, 1908, p. 170, B; H. Leclercq, *Les certificats*, 1914, p. 8, n. 2.

N. 3. — *Libellus d'Aurelia Ammonous... 250.*

Musée gréco-romain d'Alexandrie. Papyrus, 11cm hauteur, 7, 8cm largeur.

2e main υλγ.
1re main [τ]οῖς ἐπὶ τῶν θυσιῶν
χρημένοις
παρὰ Αὐρηλίας Ἀμμω-
5 νοῦτος Μύστου ἐε[ρε]-
ρείας Πετεσούχου θεοῦ
μεγάλου μεγάλου ἀειζώου
καὶ τῶν ἐ[ν Μ]όήρει θεῶν
[ἀ]πὸ ἀμ[φόδο]υ Μοήρεως. Ἀεὶ
10 [μ]ὲν θύ<ο> υσ[α] τοῖς θεοῖς δι-
[ε]τέλεσα τὸν βίον, επιθη (*sic*)
[κ]αὶ νῦν κατὰ τὰ κελευσθέ-
[ντ]α καὶ ἐπὶ παρόντων
[ὑμ]ῶν ἔθυσα καὶ ἔσπισα
15 [κ]αὶ τῶν ἱερ[ε]ίων ἐγευσά-
[μη]ν καὶ [ἀξι]ῶ ἐποσημ-
[μιώ]σασθα[ι].

[*La fin manque*]

Var. — 1..γ Wessely; υλγ Wilcken, Meyer; — 5 ρε effacé; — 10 θυσ[α] Fap.; — 11 ἔτι δέ Wessely.

Trad. — 433 [5].

A la commission élue pour surveiller les sacrifices. Mémoire d'Aurelia Ammônous, fille de Mystès, du quartier Mœris, prêtresse de Pétésouchos [6], le dieu très grand, éternel, et des dieux du quartier Mœris [7]. J'ai tout le temps de ma vie, offert des sacrifices aux dieux, et, maintenant encore, en votre présence, j'ai, selon l'édit, fait des sacrifices et des libations, et mangé des offrandes sacrées. Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous.

Bibl. — Botti, dans *Atti del secondo congresso di archeologia cristiana*, Rome, 1902, p. 398, a présenté ce papyrus et en a donné la description sans le texte, « probablement à cause de la difficulté du déchiffrement » (Foucart, p. 171), cf. *Commentarius authentieus* du *Conventus alter de archeologia christiana Romæ habendus*, in-8°, Roma, 1900, p. 806; *Bessarione*, 1900, t. VII : *Rivista delle riviste*, p. XXVI; Seymour de Ricci, *Bulletin papyrologique*, dans *Revue des études grecques*, 1901, t. XIV, p. 203; U. Wilcken, dans *Archiv für Papyrusforschung*, 1900, t. I, p. 174, note 1. Édition par Breccia, *Libellus libellatici*, dans le *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie*, nouv. série, 1907, t. II, fasc. 1, n. 9, p. 88-91 et pl.; K. Wessely, dans *Anzeiger der kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse*, Wien, 4 décembre 1907; Wilcken, dans *Archiv*, t. V, p. 279 sq.; G. Schönaich, *Die Libelli*, 1910, p. 33; Bludau, *Die Libelli*, p. 5; P. Meyer, *Die Libelli*, 1910, p. 32, n. 23; U. Wilcken,

[1] Philadelphie, village dans l'Hérakleidon Méris du nome Arsinoïte, cf. Wessely. *Topographie des Faijum*, dans *Denkschriften d. kais. Akad. d. Wissens. Phil.-hist. Klasse*, Wien, 1904, t. L, p. 153-154. Ce village situé au nord-ouest du Faioum, dans le voisinage de Er-Roubayyat, a donné des papyrus depuis l'époque ptolémaïque jusqu'au IVe siècle de notre ère et des peintures encaustiques, portraits de momies. — [2] Aurelius sert de prénom aux deux frères. Il existe de nombreux cas de cette abréviation, p. ex. : Αὐρήλιοι Σερῆνος καὶ Ἑρμᾶς. — [3] « Hors de la porte » ou « devant la porte ». Des quittances relatives à l'impôt et à l'exportation mentionnent aussi la πύλη de Philadelphie, cf. Wessely, *Topogr. d. Faijum*, p. 154; même expression dans Grenfell, *Greek papyri*, série II, 72, 5 : Αὐρηλίῳ Ψεντρο[υ]τι Πεντρωτου ἐξωπυλίτη Διοσπό[λ(εως)] 74, 4 : ἐξωπυλί[τ]ῃ ἀπὸ κώμης κύσιος τοῦ Ἠδίτου[ν]ομοῦ 78, 2, 6, 33 : ἐξωπυλίτη ἀπὸ τοπαρχίας κυσεως τῆς Ἠδιτῶν π[όλεως], ces actes sont datés respectivement de 308, 302 et 307; BGU, 34, 11, 21 ; III, 7, 16; IV, 13; V, 17. — [4] Les requérants étant illettrés ont dû recourir à un écrivain qui emploie l'abréviation usuelle εγρ; dans des cas analogues on lit les formules : ἔγραψα ὑπὲρ αὐτοῦ γράμματα μὴ εἰδότος, ou bien ἀγραμμάτου ὄντος, ou encore φασκοντος μη εἰδέναι γράμματα. — [5] C'est un numéro de classement, ainsi que Wessely, *Anzeiger Wien Akad.*, 1907, et Wilcken, *Archiv f. Pap.*, tome V, page 280, l'ont reconnu et établi; soit d'après les opérations de la commission, soit d'après l'enregistrement de l'acte. — [6] Le dieu Petesouchos était une divinité locale du Faioum; cf. Papyrus de Berlin. *Urkunden* 124, de l'an 187-188 : Χαιρέου μη(τρος) Φαι(σαρίου τῆς καὶ Θεανῶ ἱερεὺς Πετεσούχου θεοῦ μεγάλου μεγάλου) ἀειζώου, *Ägyptische Zeitschrift*, 1883, p. 164; 1884, p. 136-139. Sur le temple de Petesouchos dans le quartier Mœris d'Arsinoë, cf. Wessely, *Die Stadt Arsinoe*, dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Philos.-hist. Klasse*, 1902, t. CXLV, 4. — [7] Voir la note précédente. Arsinoë = Crocodilopolis = Medinet-el-Faioum, a donc eu son temple spécialement consacré au « très grand dieu éternel » avec un personnel de prêtres et de prêtresses.

Grundzüge und Chrestomatie, 1912, p. 152, n. 125; H. Leclercq, *op. cit.*, p. 9, n. 3.

N. 4. — *Libellus d'Aurelia Demôs, 14 juin 250.*

Manchester, *John Rylands Library*. Hauteur 22cm; larg. 12cm1. Papyrus venant d'Arsinoe.

1re main [Τοῖ]ς ἐπὶ τῶν θυσιῶν χρημένοις
παρὰ Αὐρηλίας Δημῶτος ἀπάτορος
μητρὸς Ἑλένης γυνὴ Αὐρηλίου Εἰρηναίου
ἀπὸ Ἀμφόδου Ἑλληνείου. καὶ ἀεὶ θύουσα τοῖς
5 θεοῖς διετέλεσα καὶ νῦν ἐπὶ παροῦσι ὑμῖν
κατὰ τὰ προστετ[α]γμένα καὶ ἔθυσα καὶ ἔσπισα καὶ τῶν ἱερείων ἐγευσάμεν καὶ ἀξιῶ ὑμᾶς ὑποσημιώσασθαί μοι. διευτυχεῖται.
2e main Αὐρηλία Δημῶς ἐπιδέδωκα. Αὐρήλ(ιος)
10 Ε[ἰ]ρηναῖος ἔγραψα ὑπὲρ αὐτῆς ἀγρα(μμάτου).
3e main Αὐ[ρή]λ(ιος) Σαβεῖνος πρύτ(ανις) ε[ἰ]δ[ό]ν [σε θύουσαν
1re main (Ἔτους) α' Αὐτοκράτορος Καίσαρον Γαΐου [Μεσσίου
Κυίντου Τραιανοῦ Δεκίου Εὐσεβοῦς Εὐτυχοῦς
Σ[ε]βαστοῦ Παῦνι κ

Var. — 3 l. γυναικός.

Trad. — A la commission élue pour surveiller les sacrifices. Mémoire d'Aurelia Demôs, qui n'a pas de père, fille d'Hélène et femme d'Aurelius Irenæus, du quartier grec [à Arsinoë]. J'ai, de tout temps, offert des sacrifices aux dieux, et maintenant encore, en votre présence, j'ai, selon l'édit, fait des sacrifices et des libations, et mangé des offrandes sacrées et je vous prie de m'en donner acte ci-dessous.

Portez-vous bien.

Moi, Aurelia Demôs, j'ai fait cette requête [1].

Moi, Aurelius Irenæus, j'ai écrit pour elle, illettrée.

Moi, Aurelius Sabinus, prytane [2], je t'ai vue sacrifier.

Année 1re de l'empereur César, Gaïus Messius Quintus Trajanus Decius Pius Felix Augustus, le 20 de Payni.

Bibl. — A. Hunt, *Catalogue of the greek papyri in the John Rylands Library Manchester*, vol. I. *Literary Texts*, n. 1-61, in-4°, Manchester, 1911, p. 20-21, n. 12, pl. II; P. Meyer, *Die Libelli*, 1910, p. 34, n. 25; G. Gallophylax, *Les Orientalia de la bibliothèque John Rylands*, dans *Échos d'Orient*, 1911, t. XIV, p. 361 (plusieurs mots oubliés); H. Leclercq, *op. cit.*, p. 10, n. 4.

N. 5. — *Libellus d'Aurelius L[...]thion, 14 juin 250.*

Papyrus, 15cm5 hauteur, 7 centimètres largeur.

1re main Τοῖς ἐπὶ τῶν ἱερ<εῖ>ων [καὶ]
θυσιῶν πόλ[εως]
παρ' Αὐρηλίου Λ[.....]
θίωνος Θεοδώρου μη[τρὸς]
5 Παντωνυμίδος ἀπὸ τῆ[ς]
αὐτῆς πόλεως. Ἀεὶ μὲν
θύων καὶ σπένδων [τοῖ]ς
θεοῖς [δ]ιετέλ[εσα, ἔ]τι δε
καὶ νῦν ἐνώπιον ὑμῶν
10 κατὰ τὰ κελευσθ[ὲ]ν[τα]
ἔσπεισα καὶ ἔθυσα κα[ὶ]
τῶν ἱερ<εί>ων ἐγευσάμη(ν)
ἅμα τῷ υἱῷ μου Αὐρη-
λίῳ Διοσκόρῳ καὶ τῇ
15 θυγατρί μου Αὐρηλίᾳ
Λαΐδι. Ἀξιῶ ὑμᾶς ὑποσημιώσασθαί μοι.
(Ἔτους) α' Αὐτοκράτορος Καισαρος
Γαΐου Μεσσίου Κυίντου
20 Τραϊανοῦ Δεκίου
Εὐσεβοῦ[ς Εὐ]τυχοῦς
[Σεβαστ]οῦ [Παῦ]νι κ.
2e main [.....]ν/) [

[*La fin manque*]

Var. — 1 ἱερων Pap. — 12 ἱερων εγευσαμ Pap. — 16 υπο. — 23 [δ] Pap.

Trad. — A la commission de la ville [3] pour surveiller les offrandes sacrées et les sacrifices. Mémoire d'Aurelius L[.....]thion, fils de Théodore et de la dame Pantonymis, de la même ville. J'ai, de tout temps [4], offert aux dieux des sacrifices et des libations, et, maintenant encore, en votre présence [5], j'ai, selon l'édit, fait des libations et des sacrifices, et mangé des offrandes sacrées, avec mon fils Aurelius Dioskoros et ma fille Aurelia Laïs [6]. Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous [7].

Année 1re de l'empereur César Gaïus Messius Quintus Trajanus Decius Pius Felix Augustus, le 20 de Payni.

Bibl. — Grenfell et Hunt, *Oxyrhynchus Papyri*, part. IV (*Egypt Exploration Fund, Græco-Roman branch*), London, 1904, p. 49, n. 658; Wessely, *Les plus anciens monuments*, p. 117, n. 3; P. Foucart, dans le *Journal des savants*, 1908, p. 170; C. Bludau, *Die Libelli*, p. 4; G. Schönaich, *Die Christenverfolgung des Kaisers Decius*, 1905, p. 35; *Die Libelli*, 1910, p. 32; P. Meyer, *Die Libelli*, p. 33, n. 24; cf. U. Wilcken, dans *Archiv für Papyrusfors.*, t. III, p. 311; G. Vitelli, dans *Atene e Roma*, 1904, col. 230; P. Franchi de Cavalieri, *Un nuovo libello originale di libellatici nella persecuzione deciana*, dans *Miscellanea di storia e cultura ecclesiastica*, 1904, t. III, et dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 1905, t. I, p. 209-212; H. Leclercq, *op. cit.*, p. 11, n. 5.

N. 6. — *Libellus d'Aurelius Asesis, 12 juin 250.*

Hambourg, *Stadtbibliothek*, Inv. n. 101. Hauteur 21cm5, largeur 6 centimètres.

1re main Τοῖς ἐπὶ τῶν θυσιῶν χρημένοις
παρὰ Αὐρηλίου Ἀσήσεως Θερή-
νου ἀπὸ κώμης Θεκδελφίας.
Καὶ ἀεὶ μὲν τοῖς θεοῖς θύων
5 διατετέλεκα καὶ νῦν ἐπὶ πα-
ροῦσιν ὑμῖν κατὰ τὰ προ-
ταχθέντα ἔσπισα καὶ
ἔθυσα καὶ τῶν ἱερείων
ἐγευσάμην καὶ ἀξιῶ ὑμᾶς

[1] Sur cette requête présentée au nom de l'épouse seule, voir la notice générale. — [2] πρύτ(ανις) ou πρυτ(ανεύσας). A Naucratis et à Ptolemaïs on rencontre des prytanes. « D'après une inscription du IIIe siècle, c'était un collège annuel de six membres. Un autre texte de la même époque parle pourtant d'un prytane à vie et des graffiti du début de l'époque romaine d'un archiprytane à vie. » Cf. sur le rapport à établir entre ces témoignages et sur les fonctions du prytane, P. Jouguet, *La vie municipale dans l'Égypte romaine*, in-8°, Paris, 1911, page 37-38. — [3] La ville en question est Oxyrhynchos; sa population était composée de Grecs et d'indigènes. — [4] ἀείμὲν est écrit sur un passage corrigé. — [5] Au lieu de ἐνώπιον ὑμῶν on lit dans les autres papyrus : ἐπὶ παρόντων ὑμῶν, ἐπὶ παροῦσιν ὑμῖν; sur l'emploi de ἐνώπιον, cf. P. Meyer, *Die Libelli*, p. 34. — [6] Tous les noms propres de ce *libellus* sont purement grecs. — [7] La formule ἀξιῶ ὑμᾶς ὑποσημιώσασθαί μοι a été diversement interprétée : « Je vous prie de me donner votre signature » (Wessely); *Ich bitte, mir dieses hierunter zubescheinigen.* « Je vous prie de me certifier cela en bas » (Schönaich); *I request you to certify my statement.* (Grenfell et Hunt); nous avons traduit : « Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous; » on pourrait dire de même : « Je vous prie d'apostiller ma déclaration; » le sens n'est pas douteux.

10 ὑποσημιώσασθαί μοι.
Διευτυχεῖται.
Ἄσῆσις ὡς (ἐτῶν) λϛ ἐπισινής.
2e *main* Αὐρήλιοι Σερῆνος καὶ Ἑρμᾶς
εἰδάμεν σοι θύοντα.
3e *main* 15 ΕΡΜΣΕΣΗΜ
1re *main* (Ἔτους) α Αὐτοκράτορος Καίσαρος Γαΐου
Μεσσίου Κουίντου Τραιανοῦ Δεκίου
Εὐσεβοῦς Εὐτυχοῦς Σεβαστοῦ
Παῦνι κ[illegible].

Var. — 4 pour θυων Pap. avait d'abord écrit θεων, il a corrigé ε en υ. — 13 Αὐρήλιος Pap. a corrigé en Αὐρήλιοι. — 14 l. σε θύοντα.

Trad. — A la commission élue pour surveiller les sacrifices. Mémoire d'Aurelius Asesis, fils de Serenus, du bourg de Théadelphie [1]. J'ai, de tout temps, offert des sacrifices aux dieux, et maintenant encore, en votre présence, j'ai, selon l'édit, fait des libations et des sacrifices, et mangé des offrandes sacrées. Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous.

Portez-vous bien.

Asésis, âgé de 32 ans, invalide [2].

Nous, Aurelius Serenus et [Aurelius] Hermas, nous t'avons vu sacrifier.

Moi, Hermas, j'ai paraphé [3].

Année 1re de l'empereur César Gaïus Messius Quintus Trajanus Decius Pius Felix Augustus, le 18 de Payni.

Bibl. — P. Meyer, *Die Libelli aus der Decianischen Christenverfolgung*, in-8°, Berlin, 1910, p. 4, n. 1; H. Leclercq, *op. cit.*, p. 13, n. 6.

N. 7. — *Libellus d'Aurelia Ammonariou, 14 juin 250.*

Hambourg, *Stadtbibliothek*. Inv. n. 103. Hauteur 21 centimètres, largeur 8cm5.

1re *main* Τοῖς ἐπὶ τῶν θυσιῶν ἠρημένοις
π(αρὰ) Αὐρηλίας Ἀμμωναρίου
ἀπὸ κώ(μης) Θεαδελφείας. Καὶ ἀει
μὲν θύουσα καὶ εὐσεβοῦσα
5 τοῖς θεοῖς σὺν τοῖς τέκ(νοις) Αὐρη λίοις
Διδύμου καὶ Νουφίου καὶ
Ταᾶτος διατετελέκαμεν
καὶ νῦν ἐπὶ παρόντων
ὑμῶν κατὰ τὰ προσταχθεν-
10 τα ἔσπισαμεν καὶ ἔθύσα-
μεν καὶ τῶν ἱερείων ἐ-
γευσάμεθα καὶ ἀξιῶ ὑμᾶς
ὑποσημιῶσασθαί μοι.
Διευτυχεῖται.
2e *main* 15 Αὐρήλιοι Σερῆνος καὶ Ἑρμᾶς εἰδα-
μεν ὑμᾶς θυσιάσοντες.
3e *main* ΕΡΜΣΕΣΗΜ
1re *main* (Ἔτους) α Αὐτοκράτορος Καίσαρος
Γαΐου Μεσσίου Κουίντου Τραϊανοῦ
20 Δεκίου Εὐσεβοῦς Εὐτυχοῦς Σεβαστοῦ
Παῦνι κ.

Var. — 2 π Pap. — 3 κω Pap. — 5 τεκ αυρη Pap. — 6 l. Διδυμω καὶ Νουφίω. — 7 l. Ταᾶτι. — 16 l. θυσιαζοντας.

Trad. — A la commission élue pour surveiller les sacrifices. Mémoire d'Aurelia d'Ammonarion [4] du bourg de Théadelphie. Nous avons, de tout temps, offert des sacrifices et témoigné notre piété aux dieux, moi et mes enfants Aurelius Didymus, Aurelius Nouphis et Aurelius Taâs, et maintenant encore, en votre présence, nous avons, selon l'édit, fait des libations et des sacrifices, et avons mangé des offrandes sacrées. Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous.

Portez-vous bien.

Nous, Aurelius Serenus et [Aurelius] Hermas, nous t'avons vue sacrifier.

Moi, Hermas, j'ai paraphé.

Année 1re de l'empereur César Gaïus Messius Quintus Trajanus Decius Pius Felix Augustus, le 20 de Payni.

Bibl. — P. Meyer, *Die Libelli*, 1910, p. 5, n. 2; H. Leclercq, *op. cit.*, p. 14, n. 7.

N. 8. — *Libellus de....., 14 juin 250.*

Hambourg, n. 117, fragment comprenant quelques lignes et la date. P. Meyer, *op. cit.*, p. 5, n. 3; H. Leclercq, *op. cit.*, p. 15, n. 8.

N. 9. — *Libellus de....., 15 juin 250.*

Hambourg, n. 114, fragment comprenant la date, P. Meyer, *op. cit.*, p. 6, n. 4; H. Leclercq, *op. cit.*, p. 15, n. 9.

N. 10. — *Libellus d'Aurelius Horion,... juin 250.*

Hambourg, *Stadtbibliothek*, Inv. n. 108. Hauteur 21 centimètres; largeur 6cm5.

1re *main* Τοῖς ἐπὶ τῶν θυσιῶν
ἠρημένοις
π(αρὰ) Αὐρηλίου Ὡρίωνος
Κιαλῆ ἀπὸ κώμης
5 Ἀπιάδος καταμένων
ἐν κώμῃ Θεαδελφείᾳ
Ἀὶ θύων τοῖς θεοῖς διε-
τέλεσα καὶ νῦν ἐπὶ παρόν-
των ὑμῶν κατὰ τὰ πρόσ-
10 ταχθέντα ἔθυσα καὶ ἔσπεισ-
α καὶ τῶν ἱερείων ἐγευ-
σάμην καὶ ἀξιῶ ὑμᾶς
ὑποσημιώσασθαι. Διευ-
τυχεῖτε
2e *main* 15 Αὐρήλιοι Σερῆνος καὶ Ἑρμᾶς
εἰδαμέν σοι θυσιασοντα.
3e *main* ΕΡΜΣΕΣΗΜ
1re *main* (Ἔτους) α Αὐτοκράτορος Καίσαρος
Γαΐου Μεσσίου Κουίντου
20 Τραϊανοῦ Δεκίου Εὐσεβοῦς
Εὐτυχοῦς Σεβαστοῦ Παῦνι.

Var. — 3 π Pap. — 5 l. καταμένοντος. — 16 l. σε θυσιάζοντα.

Trad. — A la commission élue pour surveiller les sacrifices. Mémoire d'Aurelius Horion, fils de Kialès [5], originaire du bourg d'Apias [6] et habitant du bourg de Théadelphie. J'ai, de tout temps, offert des sacrifices aux dieux, et maintenant encore, en votre présence, j'ai, selon l'édit, fait des sacrifices et des libations et mangé des offrandes sacrées. Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous.

Portez-vous bien.

[1] Théadelphie, bourg du Faioum, au sud-ouest, dans l'ancien district de la Themiston Meris du nome Arsinoite; aujourd'hui Harit s'élève sur l'emplacement de Théadelphie; cf. Wessely, *Topographie des Faijum*, 1904, p. 69,156. — [2] ἐπισινής, c'est le signalement, de même qu'Aurelius Diogenes avait une « cicatrice au sourcil droit ». — [3] Σεσημειωμαι, nous avons discuté le sens de ce terme dans la notice générale. — [4] Ἀμμωναρίου est le génitif de Ἀμμωνάριον, nom de femme à terminaison en -ον. — [5] Sur ce nom Κιαλῆς, cf. Wessely, *Karanis und Soknopaiu Nesos*, dans *Denkschriften d. Kais. Akad. d. Wissensch., Phil.-hist. Klasse*, Wien, 1902, tome XLVIII, page 106; BGU, II, 8. — [6] Sur le bourg d'Apias, cf. Wessely, *Topographie des Faijum*, dans *Denkschriften*, 1904, t. L, p. 37.

Nous, Aurelius Serenus et [Aurelius] Hermas, nous t'avons vu sacrifier.

Moi, Hermas, j'ai paraphé.

Année 1re de l'empereur César Gaïus Messius Quintus Trajanus Decius Pius Felix Augustus, au mois de Payni [1].

Bibl. — P. Meyer, *Die Libelli*, 1910, p. 6, n. 5, pl. II, n. 2; H. Leclercq, *op. cit.*, p. 15, n. 10.

N. 11. — *Libellus d'Aurelia Charis, 16 juin 250.*

Hambourg, *Stadtbibliothek*, Inv. n. 99. Hauteur 21 centimètres; largeur 6 centimètres.

1re main Τοῖς ἐπὶ τῶν θυσι-
ων ἡρημένοις
παρὰ Αὐρηλίας Χαρι-
τος ἀπὸ κώμης Θε-
5 λδελφείας. Καὶ ἀεὶ μὲν
θύουσα καὶ εὐσεβοῦ-
σα τοῖς θεοῖς διατε-
τέλεκα καὶ νῦν ἐ-
πὶ παρόντων ὑμῶν
10 κατὰ τὰ προσταχθέντα
ἔσπεισα καὶ ἔθυσα καὶ
τῶν ἱερείων ἐγευ-
σάμην καὶ ἀξιῶ ὑμᾶς
ὑποσημιώσασθαί μοι.
15 Διευτυχεῖτε.
2e main Αὐρήλιος Σερῆνος καὶ Ἑρμᾶς
εἶδαμὲν σε θυσιάζοντα.
3e main ΕΡΜΣΕΣΗΜ
1re main (Ἔτους α' Αὐτοκράτορος Καίσαρος
20 Γαΐου Μεσσίου Κυίντου
Τραϊανοῦ Δεκίου
Εὐσεβοῦς Εὐτυχοῦς
Σεβαστοῦ Παῦνι κδ

Var. — 17 l. θυσιάζοντα.

Trad. — A la commission élue pour surveiller les sacrifices. Mémoire d'Aurelia Charis, du bourg de Théadelphie. J'ai, de tout temps, offert des sacrifices et témoigné ma piété aux dieux, et maintenant encore, en votre présence, j'ai, selon l'édit, fait des libations et des sacrifices, et mangé des offrandes sacrées. Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous.

Portez-vous bien.

Nous, Aurelius Serenus et [Aurelius] Hermas, nous l'avons vue sacrifier.

Moi, Hermas, j'ai paraphé.

Année 1re de l'empereur César Gaïus Messius Quintus Trajanus Decius Pius Felix Augustus, le 22 de Payni.

Bibl. — P. Meyer, *Die Libelli*, 1910, p. 7, n. 6; pl. I, n. 2. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 16, n. 11.

N. 12. — *Libellus de....., 17 juin 250.*

Hambourg, n. 104, fragment avec souscription et date, P. Meyer, *op. cit.*, p. 8, n. 7. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 17, n. 12.

N. 13. — *Libellus de....., 19 juin 250.*

Hambourg, n. 111, fragment avec date, P. Meyer, *op. cit.*, p. 9, n. 8. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 18, n. 13.

N. 14. — *Libellus de..., 19 juin 250.*

Hambourg, n. 110, fragment avec date, P. Meyer, *op. cit.*, p. 9, n. 9. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 18, n. 14.

N. 15. — *Libellus d'Aurelius Alexandre, 21 juin 250.*

Hambourg, *Stadtbibliothek*, Inv. n. 98. Hauteur 21cm5, largeur 6 centimètres.

1re main Τοῖς ἐπὶ τῶν θυσιῶν.
ἡρημένοις
π ρὰ Αὐρηλίου Ἀλ(εξάνδρου) ἀποκώμης
Θεαδελφείας, Ἀεὶ θύων
5 τοῖς θεοῖς διετέλεσα
καὶ νῦν ἐπὶ παρόντων
ὑμῶν κατὰ τὰ προστα-
χθέντα ἔθυσα καὶ ἔσ-
πεισα καὶ τῶν ἱερείων
10 ἐγευσάμην καὶ ἀξιῶ
ὑμᾶς ὑποσημιώσασθαι
Διευτυχεῖτε
2e main Αὐρήλιος Σερῆνος καὶ
Ἑρμᾶς εἶδαμὲν σε θυσι-
15 άζοντα
1re main (Ἔτους α'' Αὐτοκράτορος Καισαρος
Γαΐου Μεσσίου Κυίντου
Τραϊανοῦ Δεκίου Εὐσεβοῦς
Εὐτυχοῦς Σεβαστοῦ Παῦνι
20 κζ''.

Var. — 3. π' Pap. — ἀλ Pap.

Trad.—A la commission élue pour surveiller les sacrifices. Mémoire d'Aurelius Alexandre, du bourg de Théadelphie. J'ai, de tout temps, offert des sacrifices aux dieux, et maintenant encore, en votre présence, j'ai, selon l'édit, fait des sacrifices et des libations, et mangé des offrandes sacrées. Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous.

Portez-vous bien.

Nous, Aurelius Serenus et [Aurelius] Hermas, nous t'avons vu sacrifier.

Année 1re de l'empereur César Gaïus Messius Quintus Trajanus Decius Pius Felix Augustus, le 27 de Payni.

Bibl. — P. Meyer, *Die Libelli*, p. 9, n. 10, pl. I, n. 1. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 18, n. 15.

N. 16. — *Libellus d'Aurelia Kamis, 22 juin 250.*

Papyrus de la coll. K. Wessely. Haut. 21cm, larg. 6cm5; plié verticalement dans les distances 1, 11, 2, 2cm4. Marge supérieure 1 centimètre, inférieure 2mm6, à gauche 0mm5.

1re main [Τοῖς ἐπὶ] τῶν θυσιῶν
ἡ[ρημέ]νοις
π[αρ]ὰ Αὐρηλίας Καμις ἀπὸ
κώμης Φιλαγρίδος κατα
5 [μέ]νουσα ἐν κώμῃ Θεα-
[δελ]φείᾳ. Ἀεὶ θύουσα τοῖς
[θεοῖ]ς διετέλεσα καὶ νῦν
[ἐπὶ π]αρ[ό]ντων ὑμῶν
κατὰ τὰ προσταχθέντα
10 [ἔθυσα καὶ ἔσπεισα καὶ]
[τ]ῶν ἱερείων ἐγευσάμην
καὶ ἀξιῶ ὑμᾶς ὑποσημι-
[ώσασ]θαι. Διευτυχεῖτε.
2e main Αὐρήλιος Σερῆνος καὶ
15 [Ἑ]ρμᾶς εἶδαμεν ὑ-
μας θυσιάζοντας.
1re main (Ἔτους α' Αὐτοκράτορος Καισαρος
Γαΐου Μεσσίου Κυίντου
Τραϊανοῦ Δεκίου Εὐσεβοῦς
20 [Εὐτ]υχοῦς Σεβαστοῦ Παῦνι
κη.

[1] P. Meyer, *op. cit.*, p. 6, 7, n'admet pas qu'on puisse reculer la date au delà du 16 juin parce que jusqu'à cette date seulement Hermas a fait usage de la formule ερμεσημ, du 17 au 22 il n'a donné aucun paraphe, à partir du 23 il adopte ερμαεσημ. La conjecture est plus ingénieuse que probable.

Var. — 3 π Pap. — 4-5 l. καταμενούσης. — 11 Il n'y a que l'espace d'une lettre au début de la ligne. — 21 διόκαὶ Wessely, le mot διό est étranger au formulaire; ὑποσῃ ‖ μειώσασθαι Wessely; ὑποσημι Pap., d'ailleurs μει ne se rencontre dans aucune des formules de Théadelphie. — 13 la lacune au début ne peut recevoir que quatre lettres ωσασ. — 16 l. θυσιάζοντας — 21 κα΄ Wessely, κη΄ Meyer.

Trad. — A la commission élue pour surveiller les sacrifices. Mémoire d'Aurelia Kamis [1], originaire du bourg de Philagris [2] et habitant le bourg de Théadelphie [3]. J'ai, de tout temps, offert des sacrifices aux dieux, et maintenant encore, en votre présence, j'ai, selon l'édit, fait des sacrifices et des libations, et mangé des offrandes sacrées [4]. Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous.

Portez-vous bien.

Nous, Aurelius Serenus et [Aurelius] Hermas, nous t'avons vue sacrifier.

Année 1re de l'empereur César Gaïus Messius Quintus Trajanus Decius Pius Felix Augustus, le 28 de Payni.

Bibl.—Wessely, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus*, dans *Patrologia orientalis*, t. IV, fasc. 2, p. 113-115, n. 1, pl. I, n. 4; P. Meyer, *Die Libelli*, 1910, p. 10, n. 11. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 19, n. 16.

N. 17. — *Libellus de....., 23 juin 250.*

Hambourg, n. 109, fragment avec souscription, paraphe, date. P. Meyer, *op. cit.*, p. 11, n. 12. Quelques mots préservés «... et nous avons mangé des offrandes sacrées. Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous. Portez-vous bien. » H. Leclercq, *op. cit.*, p. 20, n. 17.

N. 18. — *Libellus de..... 23 juin 250.*

Hambourg, n. 112, fragment avec date, P. Meyer. *op. cit.*, p. 12, n. 13. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 21, n. 18.

N. 19. — *Libellus de... 13 juin 250.*

Hambourg, n. 116, fragment avec attestation. paraphe d'Hermas, et date. Meyer, *op. cit.*, p. 13, n. 15. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 21, n. 19.

N. 20. — *Libellus d'Aurelius Serenus, 23 juin 250*

Hambourg, *Stadtbibliothek*, Inv. n. 102; hauteur 22 centimètres; largeur 8 centimètres.

1re *main* Τοῖς ἐπὶ τῶν θυσιῶν χρημένοις
παρὰ Αὐρηλίου Σερήνου
Ἡρώδου ἀπὸ κώμης Θεοξε-
νίδος καταμένοντος
ἐν κώμῃ Θεαδελφίᾳ. Ἀεὶ μὲν
τοῖς θεοῖς θύω <ν> καὶ
εὐσεβῶ <ν> διατετέλεκα
καὶ νῦν ἐπὶ παρόντων ὑ-
μῶν κατὰ τὰ προσ<τ>αχθεν-
τα ἔσπισα καὶ ἔθυσα
καὶ τῶν ἱερῶν ἐγευσα-
μην καὶ ἀξιῶ ὑμας ὑπο-
σημιώσασθαι. Διευτυχεῖτε.
2e *main* [Α]ὐρήλιοι Σερηνο[ς] καὶ Ἑρμας
[εἰδαμέ]ν σε θυ[σιάζον]τα.
3e *main* [ΕΡΜ]ΑΣ ΣΗ
1re *main* (Ἔτους) α΄ Αὐτ[ο]κράτορος Καίσαρος
Γαΐου Μεσ[σ]ίου Κυίντου
Τραϊ[ανο]ῦ Δεκίου Εὐ[σ]εβοῦς
Εὐτυχοῦς Σεβαστοῦ
Πα[ῦ]νι κθ.

[1] Le nom de Kamis se lit dans *Tebtunis Papyri*, t. I, p. 118, 5 : Καμις fils de Harphaesis, et dans Spiegelberg, *Noms propres grecs et égyptiens*, page 17. — [2] Philagris, village du Faioum, voisin de Théadelphie, cf. Wessely., *Topographie des Faïjum*, dans *Denkschriften*, Wien, 1901, t. L, p. 69, 156. — [3] Sur la question de savoir si on relevait de la commission du lieu de naissance ou de celle du lieu de domicile, voir la notice générale. — [4] Aurelia Kamis agit en son propre nom, sans tuteur, comme jouissant de la disposition juridique dispensant les femmes de tutelle en vertu du privilège dit

Trad. — A la commission élue pour surveiller les sacrifices. Mémoire d'Aurelius Serenus, fils d'Herôdès, originaire du bourg de Théoxenis [5] et habitant le bourg de Théadelphie. J'ai, de tout temps, offert des sacrifices et témoigné ma piété aux dieux, et, maintenant encore, en votre présence, j'ai, selon l'édit, fait des libations et des sacrifices, et mangé des offrandes sacrées. Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous.

Portez-vous bien.

Nous, Aurelius Serenus et [Aurelius] Hermas, nous l'avons vu sacrifier.

Moi, Hermas, j'ai paraphé.

Année 1re de l'empereur César Gaïus Messius Quintus Trajanus Decius Pius Felix Augustus, le 29 de Payni.

Bibl. — P. Meyer, *Die Libelli*, 1910, p. 12, n. 14. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 22, n. 20.

N. 21. — *Libellus d'Aurel... 250.*

Hambourg, n. 115, début de supplique, à Théadelphie, P. Meyer. *op. cit.*, p. 17, n. 19. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 23, n. 21.

N. 22. — *Libellus de..... 250.*

Hambourg, n 13, souscription, paraphe. P. Meyer, *op. cit.*, p. 17, n. 20. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 23, n. 22.

N. 23. — *Libellus d'Aurelius Euprodokios, 14 juillet 250.*

Hambourg, *Stadtbibliothek*, Inv. n. 107. Hauteur 25 centimètres; largeur 6 centimètres.

1re *main* Τοῖς ἐπὶ τῶν θυσιῶν
χρημένοις
παρὰ Αὐρηλίου Εὐπροδοκίου
οἰκ<ε>τοῦ Αὐρηλίου Ἀπιανοῦ
ἐξηγητευσαντος τῆς λαμπροτατης
[πόλ]εως τῶν
Ἀλεξ(ανδρέων) κα[ὶ] ὡς χρη ματιζει
[καταμένων
ἐν . . Θεαδελφίᾳ. Ἀεὶ
θύων τοῖς θεοῖς κ[ὶ] νυν
ἐπὶ παρόντων ὑμῶν
κατὰ προσταχθέντα
ἔθυσα κ(α)ὶ ἔσπεισα
καὶ τῶν ἱερ<εί>ων ἐγευσά-
μην κ(α)ὶ ἀξιῶ ὑμᾶς
ὑποσημιώσασθαι.
Διευτυχεῖται.
2e *main* Αὐρήλιοι [Σε]ρῆνος καὶ
Ἑρμᾶς εἴδαμέν σε
θυσιάζοντα
3e *main* ΕΡΜΑΣ ΣΗ
1re *main* (Ἔτους) α΄ Αὐτοκρατ'ορος Κ(α)ί(σ(αρ)ος
Γαΐου Μεσ[σ]ίου Κυ(ντο)ῦ Τρ αιανο ῦ
[Δεκίου]
Εὐσεβ[οῦ]ς Εὐτυχ[οῦς]
Σε(β)αστοῦ Ἐπειφ κ̄.

Var. 12 ιερων Pap. — 15 διευτυ/ Pap. — 20 αυτοκρατ Pap. — 21 Au-dessus de Μεσσιου 3 ou 4 caractères illisibles; — κυιτρ^υ^ Pap. — 23 σεστ^ου^ Pap.

Trad. — A la commission élue pour surveiller les sacrifices. Mémoire d'Aurelius Euprodokios [6]. Je fais

jus liberorum; par exemple : χωρὶς κυρίου γραμματιζουσα κατὰ Ῥωμαίων νόμ τεκνων δίκαιω, dans *Corp. papyror. Rainer*, 176 (ann. 255), 9 (ann. 271); plus tard Αὐρηλια Μανους θυγατηρ Ποσει χωρις κυριου ανδρος γραμματιζουσα, dans Grenfell, *Greek Papyri*, IIe série, 85; K. Wessely, dans *Wiener Studien zur klassischen Philologie*, 1902, tome XXIV. — [5] Theoxenis, cf. Wessely, *Topographie des Faïjum*, page 73; Grenfell et Hunt, *Tebtunis Papyri*, tome II, page 406. — [6] Euprodokios, peut-être Euprodoctos

partie de la maison d'Aurelius Appianus [1], qui fut exégète [2] de la très illustre ville d'Alexandrie et qui porte bien d'autres titres [3], et j'habite à Théadelphie. J'ai, de tout temps, offert des sacrifices aux dieux, et, maintenant encore, en votre présence, j'ai, selon l'édit, fait des sacrifices et des libations, et mangé des offrandes sacrées. Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous.

Portez-vous bien.

Nous, Aurelius Serenus et [Aurelius] Hermas, nous t'avons vu sacrifier.

Moi, Hermas, j'ai paraphé.

Année 1re de l'empereur César Gaïus Messius Quintus Trajanus Decius Pius Felix Augustus, le 20 d'Epiphi.

Bibl. — P. Meyer, *Die Libelli*, 1910, p. 14, n. 16, pl. II, n. 1. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 23, n. 23.

N. 24. — *Libellus d'Aurelia Taêsis... 250*

Hambourg, *Stadtbibliothek*, Inv. n. 106; 10 centimètres, hauteur, 6 centimètres, largeur.

Τοῖς ἐπὶ τῶν θυσιῶν
χρημένοις
π(αρὰ) Αὐρηλίας Ταῆσι; ἀπὸ
κώμης Ἀρᾶ ὂν κατα-
5 μένων ἐν κώμῃ Θε-
κδελφείᾳ. Ἀεὶ θύουσα
τοῖς θεοῖς διατέλεσα καὶ
νῦν ἐπὶ παρόντων ὑμῶν
κατὰ τὰ προσταχθέντα
10 ἔθυσα καὶ ἔσπεισα καὶ τῶν
ἱερείων ἐγευσάμην καὶ
ἀξιῶ ὑμᾶς ὑποσημιώσασ-
θαι. Διευτυχεῖτε.

Var. — 3 π′ Pap. — l. Ταήσεως — 4-5 l. καταμενούσης.

Trad. — A la commission élue pour surveiller les sacrifices. Mémoire d'Aurelia Taêsis, originaire du bourg des Arabes [4], et habitant le bourg de Théadelphie. J'ai, de tout temps, offert des sacrifices aux dieux, et maintenant encore, en votre présence, j'ai, selon l'édit, fait des sacrifices et des libations, et mangé des offrandes sacrées. Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous.

Bibl. — P. Meyer, *Die Libelli*, 1910, p. 15, n. 17. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 25, n. 24.

N. 25. — *Libellus d'Aurelia Thermouthis... 250.*

Hambourg, *Stadtbibliothek*, Inv. n. 105; 12 centimètres, hauteur; 6cm5, largeur.

Τοῖς ἐπὶ τῶν θυσιῶν
χρημένοις
παρὰ Αὐρη(ίας) Θερμουθέω-
Μελανᾶ ἀπὸ κώμης
5 Θεοξενιδος. Ἀεὶ θύ-
ων τοῖς θεοῖς καὶ
νῦν ἐπὶ παρόντων
ὑμ[ῶ]ν κατὰ προσταχθέν-
τα ἔθυσα κ(αὶ) ἔσπεισα
10 κ(αὶ τῶν ἱερ<εί>ων ἐγευστά-
μην καὶ ἀξιῶ ὑμᾶς
[ὑποσημιώ]σασθαι.
[Διευτυχ]εῖται.

Var. — 3 κωμ̄ Pap. — 5-6 l. θύουσα — 6 διατετέλεσα ou διατετέλεκα est oublié. — 3 κα Pap. — 10 ιερων Pap.

Trad. — A la commission élue pour surveiller les sacrifices. Mémoire d'Aurelia Thermouthis, fille de Melanâs [5], du bourg de Theoxenis [6]. J'ai, de tout temps, offert des sacrifices aux dieux, et maintenant encore, en votre présence, j'ai, selon l'édit, fait des sacrifices et des libations, et mangé des offrandes sacrées. Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous.

Portez-vous bien.

Bibl. P. Meyer, *Die Libelli*, 1910, p. 16, n. 18. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 25, n. 25.

VIII. Répartition topographique. — Nos vingt-cinq *libelli* proviennent de cinq localités : Alexandrou Nésos, Philadelphie, Arsinoë, Oxyrhynque et Théadelphie, et se répartissent ainsi : vingt à Théadelphie, deux à Arsinoë, un seul dans chacune des trois autres. Le fonctionnement des commissions étant local nous ne pouvons instituer de comparaison entre les *libelli* émanés d'elles qu'à Théadelphie seulement, car à Arsinoë un des deux documents est fragmentaire. Parmi ceux de Théadelphie plusieurs sont dans le même cas; néanmoins, en nous tenant à ce groupe nous pouvons opérer un premier classement.

IX. Scribes. Si on compare les originaux de ces vingt *libelli* on constate l'existence de six rédactions offrant entre elles de légères différences et ces variantes dans le formulaire coïncident avec six types d'écriture; en sorte que nous pouvons admettre l'existence de six νομογράφοι à Théadelphie, en juin-juillet 250; nous les désignerons par les six premières lettres de l'alphabet.

Scribe A : nos 7, 8, 11, 13, 14 ?, 17. — Καὶ ἀεὶ μὲν θύων(-ουσα) καὶ εὐσεβῶν(-οῦσα) τοῖς θεοῖς [τῶν τοῖς τέκνοις n. 7] διατετέλεκα (-καμεν) καὶ νῦν ἐπὶ παρόντων ὑμῶν κατὰ τὰ προσταχθέντα ἔσπισα(-σαμεν) καὶ ἔθυσα(-σαμεν) καὶ τῶν ἱερείων ἐγευσάμην(-μεθα) καὶ ἀξιῶ ὑμᾶς ὑποσημιώσασθαί μοι. Διευτυχεῖται.

écriture cursive, appuyée, ovale et penchant à droite; le scribe écrit Θεαδέλφεια, ἱερείων, ἔσπισα, ὑποσημιώσασθαι, διευτυχεῖται κούντου, parfois il fait usage de l'abréviation π′ pour παρά.

Scribe B : n. 20. — Ἀεὶ μὲν τοῖς θεοῖς θύω<ν> καὶ εὐσεβῶ<ν> διατετέλεκα καὶ νῦν [la suite comme A]... καὶ τῶν ἱερείων ἐγευσάμην καὶ ἀξιῶ ὑμᾶς ὑποσημιώσασθαι. Διευτυχεῖτε

écriture cursive, moyenne grosseur, roide; fait usage de réglure.

Le scribe écrit Θεαδέλφια, ἔσπεισα, ἱρεῖων ὑποσημιώσασθαι, κούντου.

Scribe C : nos 9, 10, 12, 15, 16, 18, 24. — Ἀεὶ θύων(ουσα) τοῖς θεοῖς διατέλεσα καὶ νῦν ἐπὶ παρόντων ὑμῶν

[1] Aurelius Appianus est bien connu, cf. *Greek Papyri in the British Museum, catalogue with texts*, t. III, London, 1907, edited by F. G. Kenyon and H. J. Bell, p. 103, n. 1226 (Theadelphia, ann. 254); *Papiri greco egizi*, di D. Comparetti e G. Vitelli, Milano, 1906, t. I, n. 9, p. 26 (Theadelphia, ann. 255), p. 27 (Euhemeria), p. 28 (Theoxenis, 17 janv. 255), G. Jouguet, *Ostraka*, dans *Bull. de l'Instit. fr. d'arch. orient.*, 1902, t. II (Theadelphia, ann. 259-261), *Papiri letterari e epistolari*, per cura di D. Comparetti, n. 170-180; le nom est orthographié tantôt Ἀππιανός, tantôt Ἀππιανός et même une fois Ἀπιπιανός. C'est à ce personnage qu'appartient Aurelius Euprodokios et ici οἰκέτης a exactement le sens qu'avait jadis en France l'expression « être à quelqu'un » avec l'idée de domesticité honorable : on disait de Gourville qu'il « appartenait à M. le Prince » depuis qu'il se connaissait. — [2] ἐξηγητήσας, aoriste, *ancien* exégète. Sur cette fonction, cf. P. Jouguet, *La vie municipale dans l'Égypte romaine*, in-8°, Paris, 1911 p. 315-318. L'exégète d'Alexandrie en était, pour ainsi parler, le « maire ». En 250, Aurelius Appianus était sorti de charge, ce qu'indique l'aoriste. — [3] L'expression χρηματίζειν signifie « porter un titre », cf. Gradenwitz, dans *Archiv für Papyrusforschung*, t. II, p. 98; cette phrase-cliché καὶ ὡς χρηματίζει est traduite par Grenfell et Hunt : *and how ever he is styled*, cf. *Tebtunis Papyri*, t. II, p. III (313, 3), p. 125 (319,4, etc.); en français on peut dire : « et porte bien d'autres titres. » — [4] Ἀραῶν κώμας, cf. Wessely, *Topographie des Faijum*, p. 39; Grenfell et Hunt, *Tebtunis Papyri*, t. II, p. 368. — [5] Pour ce nom, cf. *Greek Papyri in the Bristish Museum*, t. III, 1907, n. 1169, p. 47, 103. — [6] Cf. Wessely, *Topographie des Faijum*, p. 73; Grenfell-Hunt, *Tebtunis Papyri*, t. II, p. 379.

κ.τ.π. ἔθυσα καὶ ἔσπεισα καὶ τῶν ἱερείων ἐγευσάμην καὶ ἀξιῶ ὑμᾶς ὑποσημειώσασθαι. Διευτυχεῖτε,

écriture cursive, petite, ronde et penchant à droite; le scribe écrit Θεοδέλφεια, ἔσπεισα, ἱερείων, ἀξ, ὑποσημειώσασθαι, κοινέντου, καταμένων (-νουσα), il fait usage de l'abréviation π'

Scribe D : nos 19, 23, 25. — Ἀεὶ θύων τοῖς θεοῖς καὶ νῦν ε. π. υ. κατὰ προσταχθέντα ἔθυσα καὶ ἔσπεισα καὶ τῶν ἱερ<εί>ων ἐγευσάμην καὶ ἀξιῶ ὑμᾶς ὑποσημειώσασθαι,

écriture cursive, rapide, peu appliquée.

Le scribe écrit Θεοδέλφεια, ἔσπεισα, ὑποσημειώσασθαι, διευτυχεῖται, κοίντου, les abréviations sont fréquentes, par exemple : 19, l. 6; 23, l. 12, 23; 23, l. 10; remarquer l'omission de διετέλεσα 23, l. 8; 25, l. 6.

Scribe E : n° 6. — Καὶ ἀεὶ μὲν τοῖς θεοῖς θύων διατετέλεκα καὶ νῦν ἐπὶ παρούσιν ὑμῖν [cf. n. 1] κατὰ τὰ προσταχθέντα ἔσπεισα καὶ ἔθυσα καὶ τῶν ἱερείων ἐγευσάμην καὶ ἀξιῶ ὑμᾶς ὑποσημειώσασθαί μοι. Διευτυχεῖται. Ἀσήμεις ὡς (ἐτῶν) λϛ ἐπισυνῆς,

écriture cursive, appuyée, penchant à droite, ovale.

Le scribe écrit, Θεοδέλφεια, ἔσπεισα, ἱερείων, ὑποσημειώσασθαι, διευτυχεῖται, κοίντου, il ne fait pas usage d'abréviations.

Scribe F : n° 21, trop fragmentaire pour être utilisé.

Les formulaires des deux villes d'Arsinoë (n° 3) et d'Oxyrhynque (n° 5) se distinguent sur quelques points de ceux des villages du Fayoum; par exemple : n° 3, l. 11; n. 5, l. 8 : ἔτι δὲ καὶ νῦν au lieu de καὶ νῦν n° 3, l. 12; n. 5, l. 10 : κατὰ τὰ κελευσθέντα au lieu de κατὰ τὰ προσταχθέντα ou προστεταγμένα.

Les membres de la Commission Aurelius Serenus et Aurelius Hermas varient à peine leur certificat.

Αὐρήλιοι Σερῆνος καὶ Ἑρμᾶς εἰδαμὲν σε(= ὑμᾶς)θυσιάζοντα(= θυσιάζοντος), n. 15, 16, 17, 19, 22, 23; les n. 15 et 17 de la même main.

Αὐρήλιοι Σερῆνος καὶ Ἑρμᾶς εἰδαμὲν σε(= ὑμᾶς)θυσιάσοντα (= θυσιάζοντες), n. 7, 11, 12; les n. 7 et 12 de la même main.

Αὐρήλιοι Σερῆνος καὶ Ἑρμᾶς εἰδαμὲν σοὶ θυσιάσοντα, n. 10, même main que le n. 7.

Αὐρήλιοι Σερῆνος καὶ Ἑρμᾶς εἰδαμὲν σοὶ θυοντα n. 6.

Le paraphe d'Hermas offre lui aussi quelques variantes, et si on a ingénieusement remarqué que ces variantes peuvent être ramenées à une idée chronologique, nous croyons que c'est tirer d'un détail une conséquence disproportionnée de voir dans ces variantes la preuve qu'Hermas aurait modifié son paraphe intentionnellement, donnant ainsi un moyen supplémentaire de vérifier l'authenticité des séries de certificats homologués par lui entre telle et telle date

Du 12 au 16 juin : ЄΡΜCЄCHM, n. 6, 7, 10, 11.

Du 17 au 22 juin : néant, n. 12, 15, 16.

Du 23 juin au 14 juillet : ЄΡΜACCH. n. 17, 19, 20, 23, et n° 22 sans date.

X. Pétitionnaires. Voici maintenant l'ensemble des renseignements dont nous disposons sur les *libellatici*.

Nos d'ordre	Noms et prénoms	Filiation	Age	Signalement	Profession	Résidence	Pétitionnaires	Date
1	Aurelius Diogenes	fils de Satabous	72 ans	cicatrice		Alexandron Nesos	Le soussigné	26 juin
2	Aurelius Syrus et Aur. Pasbes son frère					Philadelphie	Les soussignés et leurs femmes, Demetria et Sarapias.	
3	Aurelia Ammônous	fille de Mystes			prêtresse	Arsinoë	La soussignée.	
4	Aurelia Démos					Arsinoë	La soussignée.	14 juin
5	Aurelius L...thion	fils de Théodore				Oxyrhynque	Le soussigné, son fils et sa fille.	14 juin
6	Aurelius Asesis	fils de Serenus	32 ans	invalide		Théadelphie	Le soussigné.	12 juin
7	Aurelia Ammonarion					Théadelphie	La soussignée et ses trois enfants.	14 juin
10	Aurelius Horion	fils de Kialès				Théadelphie	Le soussigné.	juin
11	Aurelia Charis					Théadelphie	La soussignée.	16 juin
15	Aurelius Alexandre					Théadelphie	Le soussigné.	21 juin
16	Aurelia Kamis					Théadelphie	La soussignée.	22 juin
20	Aurelius Serenus	fils d'Hérodès				Théadelphie	Le soussigné.	23 juin
23	Aurelius Euprodokios				serviteur	Théadelphie	Le soussigné.	14 juillet
24	Aurelia Taésis					Théadelphie	La soussignée.	
25	Aurelia Thermouthis	fille de Melanâs				Théadelphie	La soussignée.	

XI. Formulaire.— A part d'insignifiantes variantes textuelles, nous constatons l'uniformité du formulaire d'après lequel sont rédigés les *libelli* égyptiens; uniformité qui s'étend non seulement aux divers villages d'une seule province, mais encore aux localités d'une province différente, comme le district d'Oxyrhynque et le Fayoum.

Ce formulaire était-il inséré dans l'édit impérial ? lui était-il annexé ? Nous n'en avons jusqu'ici aucun indice. On peut être tenté de le croire, si on considère que toutes les formules conservées se ramènent aisément à un modèle unique et qu'un acte imposé à la population d'un empire entier peut et doit offrir beaucoup de variantes. Quoi qu'il en soit de ce point de détail qui, en l'état de nos connaissances, ne peut être encore éclairci, le fait de la promulgation d'un édit imposant l'obtention des *libelli* est attesté par la rédaction des libelli eux-mêmes qui nous font lire ces expressions caractéristiques : κατὰ τὰ προστεταγμένα, κατὰ τὰ προσταχθέντα, κατὰ τὰ κελευσθέντα, expressions en usage dans la langue des bureaux [1] et que nous retrouvons presque identiques chez les Pères grecs qui emploient les mots : βασιλικὸν πρόσταγμα. Ce qui reste en question, c'est de savoir si l'édit mentionné dans les

[1] Cf. K. Wessely, *Corpus papyrorum Hermopolitanorum*, I, 1905, dans *Studien zur Paleographie und Papyruskunde*, v, papyrus 57-62, relations relatives à l'administration du gymnase Hermopolitain rédigées κατὰ τὰ κελευσθέντα δι' ὑπομνημάτων ὑπὸ τοῦ κράτιστα ἐπιστρατηγήσαντος Αὐρηλίου Τείρωνος « suivant les ordres de son excellence l'épistratège Aurélius Tiron donnés en forme d'acte ».

libelli est l'édit de l'empereur lui-même ou l'édit secondaire des magistrats impériaux qui transmettaient l'ordre impérial aux degrés divers de la hiérarchie administrative.

Le texte des *libelli* devait être rédigé d'après un formulaire communiqué avec le texte de l'édit. Outre qu'il eût été malaisé à l'immense majorité composée d'illettrés ou de gens déshabitués de l'écriture de composer sur l'étroit feuillet la formule requise d'une manière lisible, la nécessité de laisser un espace blanc pour le *visa* des membres de la commission, la mention de la date à la partie inférieure offraient une série de complications de nature à dérouter les intéressés. On les leur épargnait en les fournissant de formules tout écrites; ce qui n'était pas pour embarrasser les bureaux égyptiens pourvus de scribes habiles. De plus, nous avons reconnu des séries de *libelli* rédigés par une main unique et si on fait attention à cette écriture courante on constate qu'elle diffère complètement des caractères irréguliers, pénibles et difformes des signatures, on reconnaît facilement la main exercée d'un scribe de profession qui a composé le mémoire à la manière officielle et l'a écrit sur papyrus. Nous en trouvons une preuve dans le *libellus* de Manchester. Aurélia Démos est illettrée, elle a recours à son mari Aurélius Irénée qui écrira en son nom, ce dont il aura soin d'avertir : Αὐρήλιος Εἰρηναῖος ἔγραψα ὑπὲρ αὐτῆς ἀγραμμάτου; mais il est visible que jusqu'à ce passage la transcription de la formule officielle est d'une main différente de celle d'Aurélius Irénée, d'où il résulte que ἔγραψα s'applique exclusivement à la mention qui le concerne et aux trois mots qui précèdent : Αὐρηλία Δημῶς ἐπιδέδωκα. Ce dernier mot semble ne figurer, jusqu'à présent, que sur les *libelli* des illettrés. On le retrouve sur le *libellus* de Vienne et, bien entendu, d'une autre écriture que celle de la formule de déclaration : Αὐρήλιος Σῦρος καὶ Πασβῆς ἐπιδεδώκαμεν. Ἰσίδωρος ἔγραψα ὑπὲρ αὐτῶν ἀγραμμάτων. « Nous, Aurélius Syrus et [Aurélius] Pasbès, nous avons fait cette requête. Moi, Isidore, j'ai écrit pour eux, car ils ne savent pas écrire. » Le *libellus* de Berlin laisse des doutes. Enfin, la main du scribe reparaît au bas du *libellus :* c'est elle qui écrit la date et la titulature impériale, sans une hésitation, sans une faute malgré l'emploi d'une formule rare : l'année du règne de l'empereur, le jour et le mois du calendrier égyptien.

« En effet, l'habileté des scribes était assez grande pour résoudre d'une façon satisfaisante les problèmes auxquels avait donné lieu l'édit de 250; car il y avait des actes analogues qui pouvaient servir d'exemples. Nous citons en premier lieu les actes du dénombrement général; nous en possédons encore une quantité suffisante pour en reconstruire le formulaire. Ils sont adressés à une commission constituée dans chaque commune; la requête tout entière a été écrite par les scribes depuis le commencement où nous trouvons le παρά de nos actes, jusqu'à la fin δύο ἐπιδίδωμι et jusqu'à la date; seulement la signature de celui qui avait fait écrire la requête à son nom est autographe : ὁ δεῖνα ἐπιδέδωκα « un tel j'ai fait la requête ». Une autre analogie nous est donnée par les actes de plainte, dont le formulaire est celui-ci : 1. l'adresse du magistrat auquel on a recours; 2. la plainte qui commence par le nom du requérant παρα τοῦ δείνος; 3. à la fin διευτύχει « porte-toi bien » adressé au magistrat; 4. la signature autographe du requérant ὁ δεῖνα ἐπιδέδωκα « un tel j'ai fait la requête »; 5. la date. — Les paragraphes 1, 2, 3, 5 sont écrits par le scribe.

« Nous savons aussi ce que faisaient les magistrats qui avaient reçu les requêtes; par exemple, au-dessous des dénombrements généraux un membre de la commission notait ἀπεγράφη etc., « il a été dénombré » ou ἔσχον ἴσον εἰς ἔξετασιν « j'ai reçu le double pour le contrôle », ou σεσημείωμαι « moi un tel, j'ai [paraphé]».

« Un formulaire analogue est celui de nos *libelli*, qui ont été écrits par les scribes du bureau, la signature du requérant exceptée. La substance de ce formulaire est la suivante :

« 1° L'adresse de la requête τοῖς ἐπὶ τῶν θυσιῶν « à la commission de surveillance sur les sacrifices »; dans le Fayoum on ajoute χρημάτοις « à la commission élue »; très généralement on complète ce titre avec le nom du lieu, de la ville ou du village; et du quartier dans la ville.

« 2° παρα τοῦ δείνος « mémoire d'un tel », nom du requérant indiqué à la manière officielle des actes, avec le nom du père et même celui de la mère, le lieu d'origine et la demeure, l'indication de l'âge et le signalement personnel.

« 3° Suit alors la requête : « J'ai été toujours dévoué au service des dieux et maintenant aussi, en votre présence, suivant l'édit, j'ai encensé l'autel... j'ai offert la libation... et j'ai mangé de la viande sacrée et je vous prie de me donner la signature. Portez-vous bien. » Jusqu'ici tout est écrit par le scribe.

« 4° La signature du requérant.

« 5° La signature d'un ou deux membres de la commission.

« 6° Le paraphe du magistrat (pas constamment).

« 7° La date écrite par le scribe [1]. »

Le *libellus* était donc tout ensemble une requête, une déclaration et un certificat, ce qui devait faciliter la conservation et la présentation de la pièce par son détenteur. Celle-ci ne prenait de valeur que par la signature du président, du secrétaire ou des membres de la commission, signature encadrée dans une formule de protocole et ne présentant, d'un certificat à un autre, que les variantes de nom, ce sont par exemple :

A Alexandrou Nesos, Aurelius Syrus;

A Arsinoë, Aurelius Sabinus, prytane;

A Théadelphie, Aurelius Serenus et Aurelius Hermas.

Le groupe des *libelli* de Théadelphie offre une particularité notable; nous y pouvons constater que même le *visa* officiel : « Nous, Aurelius Serenus et Aurelius Hermas nous t'avons vu sacrifier » n'est pas autographe, il est de la main d'un γραμματεύς, un scribe quelconque. Ce même groupe de Théadelphie offre en plusieurs exemplaires une formule que nous ne retrouvons pas ailleurs, formule abrégée, tracée d'une lourde écriture onciale et qui, dans tous les cas, doit se développer ainsi : Ἕρμας σεσημείωμαι. Ce mot se lit sur des papyrus byzantins, sur des ostraka, ce sont des reçus [2]. Le sens exact est donné par U. Wilcken : *Ich habe gezeichnet* [3]. C'est une approbation, une constatation d'exactitude, quelque chose qu'on peut entendre comme : « Certifié exact par moi Hermas » ou mieux encore : « Moi... j'ai paraphé. » Serait-ce une manière de suppléer à la signature non autographe de Aur. Serenus et Aur. Hermas ? Et l'auteur du paraphe doit-il être identifié avec le membre de la commission ? Autant de questions qui restent à résoudre, mais c'est beaucoup déjà de pouvoir les poser.

Un indice relevé sur un seul *libellus* semble mettre sur la voie d'une formalité d'enregistrement soit, plus simplement, d'un classement suivi dans les opérations de la Commission; nous voulons parler du n° 433 transcrit par une main différente de celle du scribe rédacteur en tête du *libellus* d'Aurelia Ammonous, à Arsinoë.

Tous les *libelli* nous font voir des magistrats et des

[1] Wessely, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus*, p. 27-28. — [2] *Ægypt. Urkunden* t. III, p. 960-968. — [3] U. Wilcken, dans *Archiv fur Papyrusforschung*, 1909, t. V, p. 278; *Griechische Ostraka*, t. I, p. 83.

pétitionnaires portant les noms d'Aurelius et Aurelia. Ceci peut s'expliquer sans peine. Aurelius était le prénom de Caracalla, dont quarante ans auparavant la fameuse constitution Antoninienne conféra à tous les provinciaux la qualité de citoyen romain. C'était l'usage que les bénéficiaires de cette faveur portassent le nom du personnage qui la leur avait octroyée. Ils n'y manquaient pas.

XII. La date. — Autre détail : tous les *libelli* datés prennent place entre le 12 et le 26 juin de la première année du règne de Dèce; un seul nous reporte jusqu'au 14 juillet. On en peut induire que les commissions rituelles fonctionnèrent pendant cette période et répartirent leurs opérations sur une durée calculée d'après le nombre des comparants. Ces dates des *libelli* nous apprennent encore que les certificats en question furent délivrés plusieurs mois après la promulgation de l'édit et les premières violences de la persécution. Le pape Félicien avait été arrêté presque aussitôt après la promulgation; il fut mis à mort le 20 janvier, à Rome; le prêtre Pionius fut brûlé le 23 février à Smyrne. Environ quatre ou cinq mois après ces exécutions les commissions rituelles fonctionnaient quotidiennement et ceci nous conduit à rechercher si les *libelli* furent en usage dès le début de la persécution ou seulement pendant une deuxième période.

XIII. Le contrôle d'appel. — L'édit ordonnait à tous les habitants de l'empire, quels qu'ils fussent, d'accomplir un sacrifice, et un délai de quelques jours au moins était indispensable à l'accomplissement de cette cérémonie. Pendant l'accomplissement de ce sacrifice général, il y eut un appel nominatif des chefs de famille qui devaient se présenter avec tous les leurs. Cet appel n'a pu être fait d'après un contrôle d'individus suspects de christianisme, ce qui eût laissé trop de place à l'arbitraire et trop de moyens à la dissimulation; on aura dû recourir tout simplement aux registres de l'impôt. Les noms de ceux qui avaient ainsi sacrifié en public, dans le délai fixé, étaient probablement rayés sur le registre d'appel au fur et à mesure et ceci rendait superflu l'obtention d'un certificat. Ceux qui avaient refusé d'obéir étaient jetés en prison, tenus pour chrétiens ou traités comme tels. Restaient ceux qui s'étaient soustraits à la formalité par la fuite ou qui n'avaient pu s'y conformer par suite d'un déplacement prolongé, d'une maladie ou d'une raison valable quelconque. Leur non-soumission momentanée ne les faisait pas considérer comme chrétiens puisque, au nombre de ces retardataires, peut à l'occasion se rencontrer une prêtresse du dieu Pétésouchos. Néanmoins, il semble que c'est pour les retardataires, suspects ou non, qu'un contrôle spécial fut dressé et les magistrats s'employèrent à atteindre ces négligents et à s'assurer par-devant les commissions rituelles, si, oui ou non, ils étaient réfractaires aux obligations imposées par l'édit. Cette opération a pu être longue et, en Égypte du moins, s'étendre sur les mois de juin et de juillet.

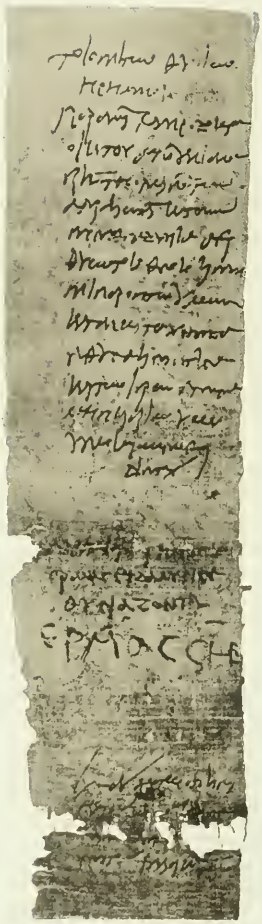
Si on adopte cette manière d'interpréter l'écart chronologique entre les opérations à Rome et à Smyrne et la sanction qui les accompagne et les faits constatés en Égypte, le nombre des *libelli* se trouve considérablement réduit, n'ayant été imposé qu'à une fraction de la population, celle qui s'était dérobée à la cérémonie générale et à la déclaration spontanée d'orthodoxie païenne. Il reste encore une difficulté. Comment s'expliquer la répugnance ou l'indifférence d'une nombreuse population païenne à l'égard d'une formalité prescrite par l'empereur, à tel point que l'administration se soit trouvée amenée à employer la contrainte individuelle à l'égard des gens qui ne sont pas chrétiens ? N'oublions pas que ces réfractaires sont Égyptiens, c'est-à-dire appartiennent à une race qui se fait un point d'honneur de fronder à propos de tout et à créer des embarras à l'administration romaine. Cet état d'esprit est si général et si profond qu'en Égypte, au dire d'Ammien Marcellin, on rougirait d'avoir satisfait aux collecteurs d'impôt avant de s'être fait rouer de coups.

XIV. La commission. — La plupart des *libelli* mentionnent la comparution des pétitionnaires devant une commission *élue;* à Arsinoë cette commission comprend parmi ses membres un « prytane », à Smyrne elle semble présidée par le « néocore » et les « archontes » assistent au sacrifice : ὁ νεωκόρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πεταγμένοι ἀναζητεῖν καὶ ἕλκειν τοὺς χριστιανοὺς ἐπιθύειν καὶ μαροξαγεῖν [1]; à Carthage cinq *primores* étaient associés aux magistrats municipaux. Ce dernier renseignement nous est donné par saint Cyprien avec d'utiles détails : *Sed oro vos, fratres, vigilate contra insidias diaboli et pro vestra salute solliciti contra mortiferam fallaciam diligentius exeubate. Persecutio est hæc alia et alia est temptatio et quinque illi presbyteri nihil aliud sunt quam quinque primores illi, qui edicto nuper fuerunt magistratibus copulati, ut fidem nostram subruerent, ut gracilia fratrum corda ad letales laqueos prævaricatione veritatis averterent, eadem nunc ratio, eadem rursus eversio per quinque presbyteros Felicissimo copulatos ad ruinam salutis inducitur* [2]...

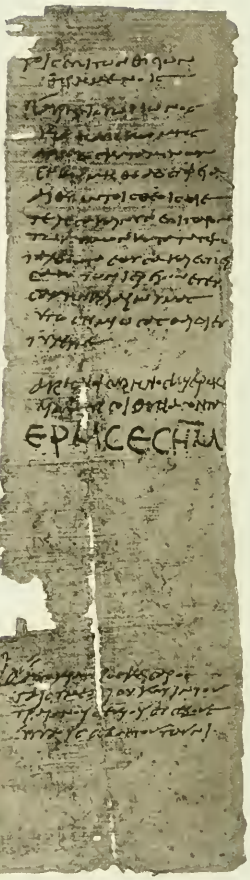
XV. La pétition. — Tous les pétitionnaires font une demande identique; ils sollicitent la reconnaissance de leur soumission à l'édit; les variantes qu'on peut relever d'un texte à l'autre ne modifient pas le sens de la demande.

Ce sens est clair et les pétitionnaires, on ne saurait s'y méprendre, sollicitent un certificat d'orthodoxie. Pour ceux qui pouvaient compter sur la notoriété publique ou sur une complaisance indélicate ce certificat était suffisant, mais pour les chrétiens avérés et intransigeants l'obtention du certificat était impossible et sa non-sollicitation équivalait à l'aveu dont les conséquences étaient connues. Cependant nous savons qu'une multitude de chrétiens amollis par les longues années de tolérance apostasièrent. Pouvait-on décerner à ces malheureux un certificat qui eût comporté un mensonge évident, puisque ces apostats ne pouvaient soutenir qu'ils avaient « de tout temps offert des sacri-

[1] *Martyr. S. Pionii*, III, 1; XVI, 1; XVI, 5. En 304, à Thessalonique, l'édit de persécution imposait, comme celui de Dèce en 250, un sacrifice général dont l'accomplissement était remis à la vigilance des *stationarii* (et l'un d'eux faisait le rapport ὑποτωσία au proconsul) et des πρωτεύοντες. Cf. *Acta Agapes, Irenes et Chiones*, c. IV : ἀναγκαζόμεναι ὑπό τε τῶν στατιωνιζόντων (cod. σταπιαζόντων, στατιζόντων καὶ τὸν προτεύοντον ἀρνῆσαι καὶ ἐγγράτως ποιῆσαι (cod. ἐγγράτως ἀρν. καὶ π. τὰ κέλευσθέντα ; dans ces mêmes actes nous trouvons la mention d'un στατιωνάριος puis d'un βενεφικιάριος, c. III (cod. βενεστικιόλιος); cf. Grenfell et Hunt, *The Amherst Papyri*, Londres, 1901, n. 80, 12 : βενεφικιάριος στατιωνιζων; *Oxyrhynchus Papyri*, London, 1898, n. 65 : στατίζων. — [2] S. Cyprien, *Epist.*, XLIII, 3. Dans cette lettre, saint Cyprien compare son adversaire Félicissime et ceux qui l'accompagnent avec la commission de 250. Dans *De lapsis*, VIII, XXV, édit. Hartel, p. 242, 255, il dit simplement *magistratus*. Il n'est pas invraisemblable que la commission élue pour présider aux sacrifices fut composée sur le type d'une commission extraordinaire qui présidait tous les quatorze ans au dénombrement général de la population. Wessely estime qu'en Égypte, à la campagne, on choisissait cinq notabilités et le maire κωμογραμματεύς, auquel appartenait vraisemblablement la présidence. Le maire faisait, pour le magistrat supérieur du nome, une liste de propositions dans laquelle ce fonctionnaire désignait cinq membres; c'est en ce sens que devrait s'entendre l'*élection*. Une fois ces choix publiés, les membres ainsi désignés recevaient les instructions officielles et entraient en fonctions.

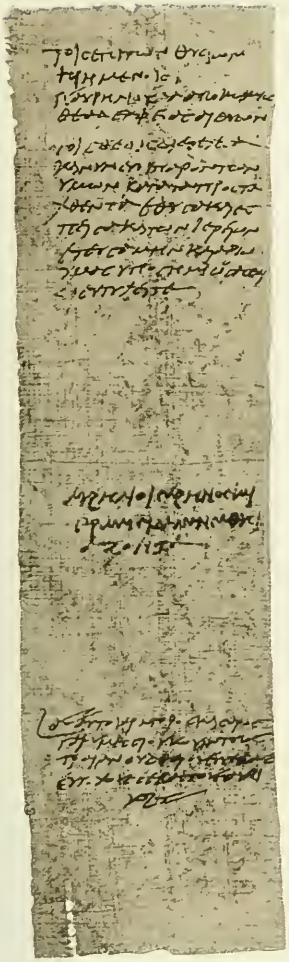


N° 16.

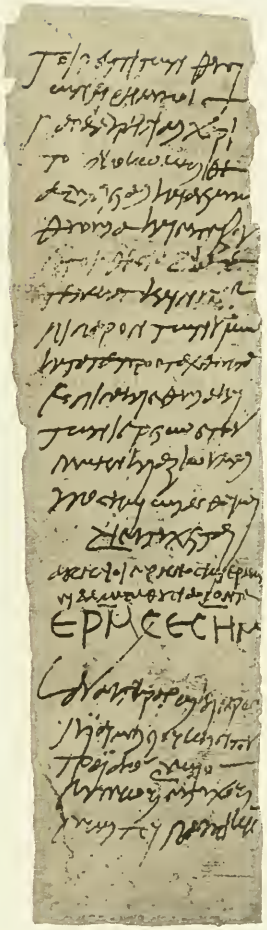


N° 5.

Libelli contemporains de la persécution de Dèce.



N° 10.



N° 6.

Libelli contemporains de la persécution de Dèce.

fices. » A défaut d'un *libellus* destiné à un chrétien et mentionnant l'abandon de sa foi, nous ne sommes pas en mesure d'affirmer qu'on ait fait usage d'une formule différente de celle de nos vingt-cinq exemplaires et qu'il ait existé des *libelli* d'orthodoxie pour les païens retardataires, et des *libelli* d'apostasie pour les fidèles jusque-là réfractaires, nous pouvons toutefois admettre que cette deuxième catégorie de *libelli* ait existé.

Est-il bien surprenant qu'aucun exemplaire des actes de cette deuxième catégorie ne se soit conservé ? qu'aucun n'ait encore été retrouvé ? Remarquons que les *libelli* d'orthodoxie étaient pour les individus au bénéfice desquels ils avaient été rédigés une garantie de tranquillité. Les païens n'avaient point à s'en cacher, au contraire; les chrétiens qui avaient obtenu subrepticement les *libelli* d'apostasie avaient intérêt à les conserver pour s'assurer contre de nouvelles enquêtes et des retours de rigueurs. Les uns et les autres devaient les garder avec soin. Au contraire, ceux qui avaient obtenu un *libellus* d'apostasie avaient tout intérêt à le détruire une fois la persécution passée. Beaucoup d'apostats n'eurent rien de plus à cœur que de rentrer dans l'Église, au point que leur impatient désir de réintégration souleva de réelles difficultés. Ceux qui y réussirent devaient anéantir avec joie le témoignage de leur faiblesse, ceux qui n'y parvinrent pas devaient mettre plus d'acharnement encore à supprimer l'acte qui empêchait leur admission; ainsi tout se conjurait pour amener l'entière destruction de ces *libelli* d'apostasie et il semble, jusqu'ici, qu'on n'ait que trop réussi à la procurer au gré de notre curiosité et du point d'histoire que nous abordons.

XVI. La comparution. — Les suspects comparaissaient sur citation individuelle : ὀνόματι καλούμενοι [1] et se présentaient avec leur famille, y compris les femmes et les petits enfants [2]; soit au Capitole, comme à Rome et à Carthage [3], soit dans un temple quelconque, comme à Smyrne dans le temple de Némésis [4].

La tête voilée et surmontée d'une couronne [5], les païens et les apostats s'approchaient tenant dans les mains la matière du sacrifice [6], à la vue d'une populace bruyante et railleuse, désignant avec des clameurs insultantes les chrétiens connus ou soupçonnés comme tels et qui s'approchaient de l'autel, honteux et défaits [7]. A cette cohue païenne se mêlait volontiers la colonie juive [8].

XVII. La déclaration. — La première formalité requise consistait à déclarer sous serment [9] qu'on n'avait jamais été chrétien ou qu'on renonçait à l'être désormais [10]. Ensuite on procédait au sacrifice.

XVIII. — Le sacrifice pouvait s'accomplir de deux manières. Ceux qui avaient apporté avec eux la victime ou l'hostie l'immolaient sur l'autel ; les autres se contentaient de laisser tomber sur le brasier ardent quelques grains d'encens puisés dans une navette posée tout auprès [11].

Cette manière de satisfaire à l'obligation du sacrifice dut être la plus généralement adoptée ayant l'avantage de ne rien coûter [12]; il semble bien, en effet, que dans une de ses lettres saint Cyprien pour désigner en général ceux qui ont satisfait au sacrifice les désigne sous le nom de *turificati* [13].

XIX. La libation. — La libation était un rite distinct mais inséparable du sacrifice. Celui qui offrait devait répandre une partie du vin sur l'autel et boire le reste de la coupe, ce qui fait comprendre les fortes paroles de saint Cyprien : *mors invicem letali poculo propinata est* [14] et le rappel qu'il fait de la défense de l'apôtre : *Non potestis calicem Domini bibere et calicem dæmoniorum* [15]. C'était, à peu de chose près, ce que Trajan avait exigé de ceux qui étaient dénoncés comme chrétiens; le magistrat enregistrait leur dénégation à condition qu'ils offrissent l'encens et la libation [16]. On retrouve la libation imposée dans l'édit V de Maximin Daia (qui transcrit mot pour mot les dispositions de l'édit de Dèce dans ce passage) et dans l'édit IV de Maximien [17].

XX. La manducation. — Tout n'était pas dit. L'édit de 250 renforçait l'offrande de l'encens et la libation d'un rite plus significatif, d'une participation plus intime au sacrifice : la communion. Après un sacrifice, les païens se partageaient et mangeaient la chair ou une partie de la chair de la victime immolée. La communion imposée par l'édit n'était donc pas une innovation en elle-même, ce qui était inusité c'était l'obligation de satisfaire en présence des commissaires à l'accomplissement d'un acte qui ne faisait pas partie intégrante du sacrifice rituel, mais que l'on savait par expérience devoir, plus que tout le reste, paraître abominable aux chrétiens [18]. Pour ceux-ci manger les viandes offertes aux idoles, c'était recevoir en soi les

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLI. On peut éclairer ce qui a dû se faire en 250 par ce qui se passa en 306; cf. Eusèbe, *De martyrib. Palæstinæ*, c. IV. κηρύκων... ἄνδρας ἅμα γυναῖξι καὶ τέκνοις ἐπὶ τῶν εἰδώλων οἴκους... ἀναβοωμένων καὶ πρὸς τούτοις ὀνόμασι χαλεπῶν ἀπὸ γραφῆς ἕκαστον ἀνακαλουμένων. — [2] S. Cyprien, *De lapsis*, c. IX, XXV; *Epist.*, XXXIV, édit. Hartel, p. 243, l. 9; p. 255, l. 5; p. 537, l. 1. — [3] S. Cyprien, *De lapsis*, c. VIII, XXIV; *Epist.*, LIX, 13; *Celerini Epist.*, XXI, 3, édit. Hartel, p. 242, l. 19; p. 254, l. 16; p. 681, l. 2; p. 531, l. 19-20. P. Allard, *Hist. des persec.*, t. II, interprète S. Cyprien, *De laps.*, c. VIII : *ultro ad forum currere, ad mortem properare* comme si les gens cités allaient du Forum au Capitole; mais ce qui suit : *Quot* ILLIC *a magistratibus vespera urgente dilati sunt* favorise l'explication donnée par Gregg, *The Decian persecution*, London, 1898, p. 130 et admise par P. Franchi de Cavalieri, *Un nuovo libello originale*, 1904, p. 6, d'après lesquels antérieurement aux sacrifices solennels du Capitole *the Forum had sufficed for an informal and premature compliance*. — [4] Νεμεσεῖον, *Martyr. Pionii*, V, 3; VII, 2; XV, 2; cf. XVIII, 14. — [5] S. Cyprien, *De lapsis*, c. III, édit. Hartel, p. 238, l. 5; *Mart. Pionii*, XVIII, 5, 14; *Anon. Chiliastæ in Matth.*, édit. Mercati, Roma, 1903, p. 43: *coronam accepit in caput suum lauream et tus in aram abominationis misit.* — [6] S. Cyprien, *De lapsis*, c. VIII, édit. Hartel, p. 243, l. 3 : *quid hostiam tecum, miser, quid victimam supplicaturus importas?* Cf. *Mart. Pionii*, XVIII, 13 : ὁ Εὐκτήμιος... ἀπήνεγκε τὸ θῦσιον εἰς τὸ Νεμεσεῖον. — [7] Denys d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLI : δεῖλοι καὶ πρὸς τὸ τεθνάναι καὶ πρὸς τὸ θῦσαι. — [8] S. Cyprien, *De lapsis*, c. XXVIII, édit. Hartel, p. 258, l. 9 : *sub oculis... insultantis populi;* à Smyrne, *Mart. Pionii*, IV, 3, la colonie juive était importante. — [9] *Mart. Pionii*, XVII, 12. — [10] Denys d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, XLI : οἱ δὲ τινες ἑτοιμότερον τοῖς βωμοῖς προσέτρεχον ἰσχυριζόμενοι... τὸ μηδὲ πρότερον γεγονέναι χριστιανοί; *Mart. Pionii*, XVIII, 4 : ὤμοσε στεναχωθεὶς μὴ εἶναι χριστιανός. Cf. S. Cyprien, *De lapsis*, c. VIII, XXIV; édit. Hartel, p. 242, 254; *Epist.*, LVIII, 13; LXVII, 6, p. 681, 740. — [11] *L'acerra* λιβανωτρίς; cf. Ovide, *Pont.*, IV, VIII, 39 : *de parva dis pauper libat acerra... tura.* — [12] On désignait ce mode de sacrifice par l'expression *tura ponere, imponere* et en grec ἐπιθεῖναι. *Mart. Pionii*, III, IV. — [13] S. Cyprien, *Epist.*, LV, 2, édit. Hartel, p. 624, l. 20. — [14] S. Cyprien, *De lapsis*, c. IX, édit. Hartel, p. 243, l. 8. — [15] *Ibid.*, c. XV, p. 248, l. 14; c. XXV, p. 255, l. 4 : *merum... quod et ipsum de immolatione pereuntium supercerat.* La *passio* de saint Conon, IV, 4, martyr sous Dèce, donne cette phrase : λάβε λιβάνου βραχὺ καὶ οἴνου. Mais la rédaction de cette pièce n'est pas antérieure au IVe siècle; cf. A. Harnack, *Chronologie*, t. II, p. 469-470; *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1904, p. 8 sq. — [16] Trajan, *Epist.*, XCVII; cf. Pline, *Epist.* XCVI : *...ture ac vino supplicarent.* — [17] Eusèbe, *De martyrib. Palæstinæ*, c. III : πάντας πανδημεὶ... θύειν τε καὶ σπένδειν ; cf. Arnobe, *Adv. nationes*, l. VII, c. XXIX, édit. Reifferscheid : *merum thuris est socium;* cf. l. VII, c. XVIX; XXXVI, p. 259, 270. — [18] S. Cyprien, *De lapsis*, c. X, XV, XXII, XXIV, XXV, XXVIII, XXXV, édit. Hartel, p. 244, l. 4; 248, l. 6; 253, l. 21; 254, l. 12; 255, l. 6; 258, l. 11; 262, l. 27; *Epist.*, XVI, 2; XX, 2; XXXI, 7; LV, 14; LIX, 12, 13; *epist. Romana*, inter Cypr., *Epist.*, XXX; p. 518, l. 10; 528, l. 1; 563, l. 12; 634, l. 4; 679, l. 23; 681, l. 2; 551, l. 13; *Mart. Pionii*, II, 4; VI, 3.

démons auxquels ces viandes appartenaient et se livrer en leur possession. Il est vraisemblable que des conseillers, curieux de ce qui concernait le christianisme et bien instruits des idées répandues parmi les fidèles, avaient suggéré à Dèce cette mesure qui opposait le banquet païen sacrilège à la communion chrétienne [1].

Il semble qu'à Carthage la manducation avait lieu à midi dans une sorte de banquet sacré [2]. Toutefois ce n'était pas une mesure générale puisqu'à Smyrne, Pionius et ses compagnons sont mis en demeure de faire le sacrifice et le repas dans le temple de Némésis, ce que fait l'évêque apostat Eudémon qui emporte même chez lui une partie de la chair sacrifiée [3].

XXI. La répudiation. — Les *libelli* offrent une formule invariable : le pétitionnaire proteste n'avoir jamais cessé de sa vie d'offrir les sacrifices, ἀεὶ θύων καὶ σπένδων διετέλεσα ; — ἀεὶ θυόντες τοῖς θεοῖς διετελέσαμεν, etc., ce qui revient à déclarer qu'il n'a jamais été chrétien et à renier implicitement sa croyance à supposer qu'il l'ait jamais eue.

Si cette déclaration se rencontrait exceptionnellement, on pourrait l'attribuer à la crainte provoquant un excès de zèle, mais elle fait partie du formulaire et il est incontestable qu'on ne pouvait s'y soustraire. La portée de cette phrase est sujette à discussion. Ou bien elle est réservée à ceux-là seuls dont l'orthodoxie païenne est de notoriété publique, ou bien elle est destinée à tourner l'obligation d'obtenir une négation formelle, une malédiction du Christ, comme le proconsul de Bithynie et celui de Smyrne s'évertuaient à en arracher [4]. On ne semble même plus se souvenir ni supposer que le comparant soit ou ait été chrétien, on n'exige pas une abjuration pénible, on réclame simplement une répudiation tacite. Si des apostats, stimulés par la peur ou par les avantages promis, en faisaient plus qu'on ne leur demandait, leur zèle intempestif ne change rien aux exigences de l'édit qui ne cherchait pas à découvrir les chrétiens mais leur offrait, au contraire, l'occasion de cesser de l'être à mots couverts.

H. Leclercq.

DÉCORATION DES ÉGLISES. — I. Avant la paix de l'Église. II. Aux IVe et Ve siècles. III. Séries chronologiques. IV. Rome et Ravenne. V. Gaule mérovingienne. VI. Gaule carolingienne. VII. Afrique. VIII. Orient byzantin. IX. Égypte.

I. Avant la paix de l'Église. — L'existence d'un art spécifiquement chrétien n'est pas contestée. Par contre ses conceptions et ses ouvrages ont leurs dévots et leurs adversaires, sa technique elle aussi a ses détracteurs et ses admirateurs. Cet art, pendant toute la période qui fait l'objet de nos recherches, n'a guère eu d'autre destination que la décoration des églises, et c'est là que nous pouvons l'étudier.

Peu de sympathie pour l'art dans la religion du Christ et pendant longtemps une sorte d'inattention affectée. Le paganisme avait non seulement monopolisé l'art, mais il l'avait surtout « immoralisé ». Les formes les plus belles servaient à l'expression des gestes les plus coupables et des vices les plus abjects. De là un discrédit profond et général et une sorte d'incompatibilité radicale entre l'art, interprète d'idolâtrie et de corruption, et le christianisme, école de croyance et source de pureté. Les Juifs, bien qu'ils ne se montrassent pas aussi rébarbatifs qu'on le dit généralement aux images et aux représentations figurées, eussent été, de toute façon, de piètres éducateurs artistiques, mais le dissentiment né de bonne heure et vite aggravé entre chrétiens et hébreux ne permettait pas à ceux-ci de devenir, en aucun sens, des éducateurs. C'est au sein de la société païenne que les chrétiens forment leur concept de l'art, ils paraissent, sur ce point, avoir été peu influencés par leurs premiers chefs préoccupés d'intérêts plus immédiats et plus graves. Grâce à cette liberté, un premier art chrétien va éclore, poétique et gracieux dans son inspiration populaire, sans rien encore, à cette première heure, des tendances théologiques qui viendront s'y superposer afin de le canaliser et le discipliner.

Il faut se garder de transformer en basiliques officielles les chambrettes obscures des catacombes dans lesquelles, par suite de circonstances, le culte fut célébré à diverses époques. Nous en avons rencontré un exemple dans la *Capella greca* (voir ce mot). L'architecture est purement utilitaire et si on rencontre des églises comme celle du cimetière Ostrien [5] et celle du cimetière Saint-Hermès [6], il se trouve par une regrettable coïncidence qu'elles n'offrent aucun vestige de décoration. D'ailleurs, là comme à la *Capella greca*, on ne trouverait sans aucun doute que des scènes inspirées par une destination funéraire. Ce que pouvait être la décoration des églises bâties à ciel ouvert avant la paix de l'Église [7], nous l'ignorons et l'ignorerons probablement toujours; il ne servirait à peu près à rien de conjecturer. Cependant, il faut convenir qu'à l'époque tout à fait primitive, lorsque l'installation des églises se faisait dans les habitations privées, en particulier dans le *triclinium*, cette église improvisée offrait une décoration. C'était le cas pour les réunions qui se tenaient à Rome dans la maison découverte sous la crypte de l'église des Saints-Jean-et-Paul (voir *Dictionn.*, t. II, au mot Celius). Dans une maison du IIIe siècle, des murs ont été retrouvés encore décorés de leurs fresques antiques, recouvertes parfois, quand leur liberté ou leur licence pouvait choquer ou contrister un chrétien, d'un décor plus chaste et surtout mieux adapté à la destination nouvelle. On peut supposer que dans beaucoup de ces oratoires improvisés, le grattage et le badigeon ont dû purifier les parois de la salle adaptée à une destination si nouvelle; mais on n'en peut savoir plus, car il n'a guère subsisté que des traces insuffisantes de ces chambres aménagées par les riches convertis pour la célébration du sacrifice et l'instruction des frères.

Il est possible toutefois que le décor des églises ait, à cette première période, assez peu différé du décor des catacombes. En effet, il semble peu probable que les artisans médiocrement habiles dont les catacombes nous ont conservé les ouvrages, se soient essayés à des représentations différentes dans les églises à ciel ouvert. On peut douter qu'ils en fussent capables, et le fussent-ils on douterait encore qu'ils l'eussent voulu. Vraisemblablement, les scènes de la Bible et le symbolisme en train de se coordonner ont seul inspiré cette décoration dans laquelle on doit cependant faire la part plus large qu'elle ne l'est dans les catacombes aux matériaux coûteux, d'un transport difficile et d'un poids incommode, marbre, stuc, mosaïque, sculpture. Le seul texte à retenir est celui du canon 36e du concile d'Illiberis (Grenade), vers l'an 300. Ce canon interdit « de placer des tableaux dans les églises et de peindre

[1] Dans les actes de sainte Agape, pareille insistance sur la communion aux chairs des victimes : μὴ βούλεσθαι ἱερόθυτον φαγεῖν, c. III. — [2] P. Allard, *Hist. des persec.*, t. II, p. 314; Gregg, *The Decian persecution*, p. 129; Massebieau, *Les sacrifices ordonnés à Carthage au commencement de la persécution de Decius*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1884, p. 68; cf. A. Bludeau, *Die Libelli der Verfolgung des Decius*, dans *Der Katholik*, 1908, IVe série, t. XXXVIII, p. 173-187, 258-288. — [3] *Mart. Mionii*, c. XV, 2; XVI, 1; XVIII, 13. — [4] Pline, *Epist.*, XCVI; *Mart. Polycarpi*, IX, 3. — [5] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, 1907, t. I, p. 292-293, fig. 80, 81. — [6] *Ibid.*, t. I, p. 295-296, fig. 83-84. — [7] *Ibid.*, t. I, p. 335-128.

sur les murailles ce qui est vénéré [1]. » On a proposé de ce texte nombre d'explications dont la plupart ont le tort de s'écarter du sens naturel des paroles du concile. Les Pères réunis à Illiberis reprochent aux images de représenter ce qui est vénéré ou adoré, c'est-à-dire d'être elles-mêmes des objets de dévotion et d'adoration [2]. En conséquence, ils les proscrivent purement et simplement. Est-ce la théorie ou la pratique du culte des images qu'ils repoussent? A chacun de se faire son opinion sur ce point. Ce qui est absolument indubitable, c'est que ce décret est l'expression d'une discipline « tout accidentelle », « toute locale » [3].

II. Aux IVe et Ve siècles. — Parmi les répercussions de l'édit de pacification religieuse de 313, l'art ne doit pas être oublié. Le triomphe de l'Église inaugurait non seulement une période et des conditions nouvelles de liberté et d'opulence éminemment favorables à un grand essor artistique, mais encore il allait introduire l'art chrétien dans une voie nouvelle, très différente et très supérieure à la voie où se traînait l'inspiration exclusivement populaire. Jusqu'à ce moment, l'art n'a été trop souvent que du métier, une imagerie touchante par sa naïveté et sa maladresse, une suggestion émouvante par suite des circonstances historiques au sein desquelles vivent les hommes qui s'appliquent à dessiner quand même des bergeries entre deux épisodes de terreur. Désormais, un grave changement se fait. Même dans les catacombes promptement délaissées, sauf un retour de vogue passager sous le pontificat de Damase, les fresques prennent un aspect nouveau. Tandis que l'imagerie continue, une conception décorative nouvelle, entièrement différente de ce qui s'est fait jusqu'à ce moment, s'affirme et contredit la conception antérieure. Mais ce n'est pas dans les catacombes que ce courant peut être étudié, les œuvres qu'il y inspire manquent des caractères distinctifs des œuvres originales. Elles ne s'y trouvent pas à leur place, elles n'y sont que des pastiches dont les types se trouvent ailleurs, dans les mosaïques basilicales.

Dans les vastes et somptueuses basiliques constantiniennes, l'art nouveau va cesser d'interpréter les épisodes bibliques réduits à leur expression la plus simple pour devenir le serviteur du culte officiel. Les papes et les empereurs, chacun dans leur domaine, bien qu'avec des ressources très inégales, vont s'efforcer de développer l'art nouveau et d'en utiliser les éléments en vue d'un relèvement général du goût. Après l'effort factice d'où était sorti l'*art augustal*, la tradition antique qui, de Trajan aux Antonins, avait fait une chute si prompte et n'avait cessé de déchoir pendant le IIIe siècle semblait, au début du règne de Constantin, n'avoir plus qu'à achever de disparaître. Nous avons tenté de montrer ailleurs, dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne*, comment cet art exsangue et appauvri avait été régénéré par l'infusion de la tradition antique conservée par les rudes artisans des peintures catacombales. Pendant le IVe siècle, exactement entre la paix de l'Église et le sac de Rome (313-410), se place une période artistique productive et originale dont le siège fut à Rome. Ce siècle fut, à proprement parler, celui de la Renaissance constantinienne, avec son inspiration et son style nettement romains, bien qu'avec une infiltration déjà sensible du style et des éléments orientaux.

Resserré entre la décadence du IIIe siècle et l'invasion byzantine du VIe, cet art n'a qu'un petit nombre de représentants, mais quelques-uns de premier ordre. Si, au Ve siècle, l'art de Ravenne se ressent déjà des traditions orientales et s'en inspire plus que des traditions romaines, il faut admettre qu'au moins, avant le sac de Rome de 410, il y eut une période créatrice d'œuvres originales et fortes dont nous pouvons encore juger grâce à la mosaïque de l'abside de Sainte-Pudentienne et au mausolée de Sainte-Constance. Un autre monument, daté de l'année 317, la basilique érigée par le consul Junius Bassus, est encore un édifice profane et ne recevra une destination liturgique — sous le nom de Saint-André in Catabarbara — que dans la seconde moitié du Ve siècle. Néanmoins cette adaptation permet de croire que l'édifice n'offrait rien qui s'opposât à sa nouvelle destination et la décoration était contemporaine de la construction. Cette décoration nous est suffisamment connue, grâce aux dessins de San Gallo, conservés à Rome, dans la Bibliothèque Barberini, et à deux panneaux représentant des combats d'animaux et conservés au Musée du Capitole, lesquels nous laissent supposer la merveilleuse abondance et la force d'exécution de ce décor par ailleurs très banal. La mosaïque en *opus alexandrinum* a une tout autre beauté, un coloris plus riche et plus profond que la mosaïque de marbre. Quant à la peinture, loin de la délaisser, malgré la ressource nouvelle offerte par la mosaïque, on va en faire usage pour décorer de vastes surfaces où elle s'associe aux revêtements de marbre et de stuc, mais où elle reste subordonnée à la mosaïque. Malgré ce rajeunissement éclatant, l'art chrétien de l'âge classique s'est parfaitement conservé dans les mosaïques de la seconde moitié du Ve siècle, au baptistère de Latran et à la voûte de l'oratoire de Saint-Jean l'Évangéliste; et cette conservation n'est due qu'à l'imitation des partis décoratifs empruntés aux cubicules des catacombes.

Le mausolée de Sainte-Constance. — Nous avons déjà étudié et décrit ce monument (voir *Dictionn.*, t. I, col. 916-958; t. III, col. 2609-2622), mais nous l'envisagerons ici à un point de vue différent. Voici un édifice nettement constantinien, à destination liturgique autant que funéraire, puisqu'il servait de baptistère en même temps que de mausolée. La surface interne tout entière est revêtue de marbre ou de cubes d'émail et on n'atteint ce résultat qu'à l'aide d'un rajeunissement et, il faut dire plus, d'un renouvellement complet des procédés les plus variés de l'ancienne technique. Tel qu'il nous est parvenu, avec ses mutilations du XVIIe siècle et ses restaurations maladroites du XIXe, le mausolée de Sainte-Constance, rétabli en idée dans son état primitif grâce à quelques dessins et descriptions, nous présente le plus précieux, parce qu'unique, exemplaire du décor d'une basilique ou d'un baptistère à l'époque constantinienne et, à cette date, ce décor s'accommode encore de sujets païens, parfaitement anodins d'ailleurs.

Le tambour de la coupole était couvert d'incrustations en marbre et percé de douze fenêtres que reliait une décoration architectonique d'ordre ionien, soutenant une corniche ornée de couples de dauphins enlacés à des tridents. Au-dessus, s'arrondissait la coupole, ornée de mosaïques grattées en 1620 pour être remplacées par un stucage sans intérêt. La composition (voir *Dictionn.*, t. I, fig. 235; t. III, fig. 3225) présentait une nappe d'eau sillonnée de génies, d'oiseaux, de batelets, de canards et de cygnes. Cet artifice permettait d'introduire douze écueils correspondant aux douze travées du tambour et du plan. Sur ces écueils poussaient de larges touffes d'acanthe accostées de deux figures de tigres; du milieu des acanthes surgissaient des cariatides drapées, aux bras étendus pour supporter

[1] *Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.* — [2] Turmel, *Chronique d'histoire ecclésiastique*, dans la *Revue du Clergé français*, 1906, t. XLV, p. 508. — [3] Beugnot, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, in-8°, Paris, 1835, t. I, p. 312, 314.

les compartiments de feuillages entrelacés avec des couples de dauphins, puis de nouvelles figures de femmes, de dimension moindre, soutenant douze cartouches au-dessus desquels les feuillages se rejoignaient pour terminer leur volute au centre de la coupole. Dans ces compartiments et ces cartouches se voyaient des scènes chrétiennes : Sacrifice d'Abraham, Tobie et le poisson, Suzanne.

Les mosaïques des absides et de la voûte annulaire étaient conservées, ainsi que le pavement. Dans les onze compartiments de la voûte annulaire, la technique de la mosaïque n'offre rien de bien excellent. Les cubes sont de dimension moyenne, la taille a peu de finesse et de précision, en un mot, ce sont de bonnes compositions décoratives, d'un effet harmonieux agréable, d'un art sobre, mais, à tout prendre, très inférieures aux grands ouvrages en mosaïque tels que la bataille d'Arbelles, découverte de Pompéi, et les pavements de la maison de *Laberii*, à Oudna. Une petite coupole, devant l'abside du fond, remplace le douzième compartiment, dont six seulement offrent une composition différente, presque identiquement reproduite par les cinq autres. Le thème décoratif, qui se retrouvait sur le pavement maintenant disparu, et sur le sarcophage de porphyre de Constance transporté au musée du Vatican (voir *Dictionn.*, t. I, col. 965, fig. 243), c'était la vigne et les vendanges (voir *Dictionn.*, t. I, fig. 238). Éros et Psyché, les génies folâtrant dans le feuillage, la vendange avaient joui dès les catacombes d'une vogue incontestable. Or, on remarquera que ce n'est pas seulement la même pensée ou le même symbolisme qui reparaît, ce sont les mêmes arrangements de feuilles de rinceaux, d'amours et d'oiseaux. Une lourde charrette emporte le vin au pressoir où des enfants le foulent à grand renfort de gambades. Les archéologues du temps de la Renaissance et jusqu'à nos jours, ne voyaient dans ces scènes qu'une bacchanale décorant un édifice païen; il n'y a plus lieu aujourd'hui de discuter cette opinion définitivement écartée. Deux autres compartiments sont ornés de dessins géométriques, deux autres de médaillons délicats d'où ressortent de petits bustes et des figurines d'Amours et de Psychés parmi les oiseaux au vol et les brebis chargées de la houlette et du vase de lait, ainsi qu'aux catacombes. Le mur circulaire de l'édifice était percé de quinze niches où l'on voyait le monogramme du Christ parmi les étoiles sur un fond blanc (v. *Dictionn.* t. III, fig. 3226). Deux petites absides latérales représentaient des sujets qui vont servir de prototypes aux grandioses compositions absidales de la mosaïque chrétienne. Dans l'une, Dieu le Père, assis sur le globe du monde, donne à Moïse la loi ancienne. Dans l'autre, le Christ, debout sur la montagne mystique d'où jaillissent les fleuves du paradis, donne à saint Pierre la loi nouvelle (voir *Dictionn.*, t. I, fig. 239). Des palmiers servent à équilibrer chaque scène et des brebis sortent de petites cabanes représentant Jérusalem et Bethléem, pour aller s'abreuver aux sources de la vie éternelle.

On ne peut hésiter un moment à admettre que, dès cet ouvrage exécuté, l'art chrétien rajeuni et renouvelé ne soit en possession des nouvelles formules décoratives qui vont lui servir pendant de longs siècles. Il semble que la trouvaille n'ait été précédée d'aucune hésitation, et c'est possible, mais à défaut de tout vestige nous ne pouvons rien affirmer. Scènes majestueuses qui semblent entr'ouvrir le ciel pour nous montrer ce qui s'y passe, assemblées divines où Dieu le Père, le Christ et les saints marchent et gesticulent avec dignité et gravité, pampres fleuris, combinaisons géométriques, de longtemps l'art décoratif ne s'écartera guère de ces types.

Basilique Vaticane. — Ici, nous ne possédons plus un édifice intact et une décoration primitive assez bien conservée. Cependant, il n'est pas douteux que la basilique de Saint-Pierre au Vatican ait été l'objet d'une attention particulière et d'une somptuosité sans pareille parmi toutes les basiliques constantiniennes. Elle était entièrement décorée de mosaïques et de peintures. La façade de son *atrium* et sa grande façade, les parois des nefs, l'arc triomphal, l'abside étincelaient. Sur l'arc triomphal, le Christ avait à sa gauche saint Pierre, à sa droite Constantin qui lui offrait peut-être le modèle du nouvel édifice, comme semble l'insinuer l'inscription conservée dans l'Itinéraire d'Einsiedeln.

Quod duce te mundus surrexit in astra triumphans,
Hanc Constantinus victor tibi condidit aulam.

Un dessin du XVIIe siècle nous a conservé l'ordonnance de la mosaïque absidale. Au centre, le Christ assis sur un trône entre les princes des apôtres. Des palmiers encadrent la zone supérieure, aux pieds du Christ coulent les quatre fleuves du paradis auxquels des cerfs viennent s'abreuver. Un paysage de goût antique occupait le fond : c'étaient, sur le sol, de petits temples ronds, et, parmi ces temples, des arbres que de petits génies transformés en bûcherons abattaient à grands coups de cognée. Puis, dans une zone inférieure, l'Agneau debout sur la montagne; à droite et à gauche, parmi les palmiers, douze brebis accouraient de Jérusalem et de Bethléem.

« Voilà donc très rapidement constitués les principaux types de l'iconographie nouvelle. Un grand effort a été accompli pour fixer le type du Christ, très différent de l'adolescent imberbe que présentent les fresques des catacombes. Il est bien évident que les artistes se sont tenus à l'écart des interminables controverses qui divisèrent les docteurs du IIIe et du IVe siècle, sur la beauté du Christ. Les œuvres des artistes chrétiens s'inspirent du sentiment populaire et toujours vivace de la beauté des immortels. Le Christ des catacombes avait quelque chose de la grâce d'un Apollon; celui des mosaïques aura quelque chose de la majesté d'un Jupiter; mais il est bien vrai que le sentiment chrétien, à défaut de traditions orales ou écrites, en l'absence surtout d'un portrait authentique, suffit à marquer la divine figure d'une empreinte originale. » On voit que dans l'art nouveau un effort d'imagination concourt avec un effort d'adaptation. Le Christ imberbe ne va pas disparaître de sitôt, mais son rôle se réduit de plus en plus et le Christ triomphant avec son Église ne sera plus un pâtre entouré de deux brebis et portant une autre brebis qu'il a couru chercher, c'est une manière d'empereur, vêtu de la toge ou du pallium, assis sur un trône constellé de pierreries. Les apôtres participent à cette majesté, leur vestiaire se complète rapidement, et autour d'eux, tout un symbolisme inconnu jusque-là se révèle. L'agneau divin debout, couronné sur la montagne mystique d'où les fleuves découlent intarissables, évoque les visions magnifiques du livre de l'*Apocalypse*. Le livre ouvert ou fermé, l'agneau égorgé, les candélabres, les quatre symboles des évangélistes, les vingt-quatre vieillards tendant leurs couronnes à l'agneau, les brebis sortant des villes de Jérusalem et de Bethléem et symbolisant l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. Autant de types nouveaux qui transforment l'ancien décor naïf et terne en un décor imposant et somptueux. Un parallélisme soutenu et parfois rigoureux va inspirer les compositions chrétiennes, rapprochant l'Ancien et le Nouveau Testament dans un contraste destiné à toujours mettre en valeur la loi évangélique. Ce parallélisme conduit à la figure dominante du Christ et découle d'elle. « Mieux encore que les symétriques figures de la Synagogue et de l'Église des Gentils, symbolisées par deux

femmes, les deux absides de Sainte-Constance avaient incarné en leurs puissantes compositions du don de la Loi ancienne et de la Loi nouvelle la concordance des deux Testaments; mais elles demeurent un monument unique. L'art chrétien ne s'essaiera plus avant longtemps à figurer Dieu le Père autrement que par un signe intelligible : ce sera, au sommet des absides consacrées à la gloire du Fils, la main divine qui sort des nues, et tient suspendue au-dessus du voile du ciel la couronne des récompenses éternelles, tandis que plane la colombe rayonnante de l'Esprit. Voici, dans les vers où saint Paulin décrit la mosaïque absidale de la basilique de Nole (construite aux premières années du ve siècle), tout un commentaire de ce riche symbolisme : « La Trinité étincelle dans son entier mystère. Le Christ est debout sous forme d'agneau; la voix du Père tonne du haut du ciel, et dans la colombe se répand l'Esprit-Saint. La croix rayonne dans un cercle lumineux; la figure des apôtres est représentée par un chœur de colombes. L'unité divine de la Trinité se résume dans le Christ, la Trinité ayant d'ailleurs ses emblèmes... La pourpre et les palmes indiquent la royauté et le triomphe. Celui qui est la pierre de l'Église est debout sur la pierre d'où coulent les quatre fleuves sonores, les Évangélistes, vivantes ondes du Christ [1]. »

Basilique Sainte-Pudentienne. — Petite basilique agrandie et décorée sous le pontificat de Sirice (384-399). La décoration intérieure, qu'une inscription [2] attribuait tout entière au prêtre Leopardus, comprenait le revêtement de marbre des murs et la mosaïque absidale. Cette dernière subsiste seule et, bien que réduite au XVIe siècle, garde l'image la plus noble et la plus parfaite de l'idéal de beauté que se proposa le christianisme romain du IVe siècle. Le Christ est assis au centre sur un trône incrusté de pierreries, parmi les coussins de pourpre, il bénit d'une main et, de l'autre, tient un livre ouvert. Les douze apôtres sont assis à ses pieds dans des attitudes variées [3], saint Pierre et saint Paul semblent converser avec le Christ. Derrière eux et un peu en arrière, deux femmes debout, vêtues de bleu sous un pallium brun, présentent des couronnes au triomphateur, ce sont les deux Églises, ancienne et nouvelle. A l'arrière-plan, un portique et des édifices; sur un monticule rocheux une grande croix d'or ornée de pierreries domine toute la composition. Au-dessus de la croix devait sortir la main du Père, tenant la couronne; de la zone inférieure il ne subsiste que l'agneau debout sur un rocher devant le voile de pourpre et recevant les rayons qui émanent de la colombe; les brebis sortant des cités mystiques ont disparu.

Baptistère du Vatican. — Ce baptistère, œuvre du pape Damase, fut revêtu de mosaïques représentant des scènes champêtres, le Bon Pasteur, au milieu de son troupeau, et des scènes maritimes, un vaisseau battu par la tempête.

Baptistère du Latran. — Vers le même temps fut décoré le portique du baptistère du Latran que l'on appelle aussi « portique de Saint-Venance ». Deux mosaïques absidales furent décorées, l'une d'une pastorale dans le goût de celle du Vatican, elle n'existe plus; l'autre, demeurée presque intacte, domine l'autel dédié aux saintes Rufine et Seconde. Sur un fond bleu sombre, de larges et souples volutes d'acanthe, dont la belle verdure est éclairée de touches d'or, jaillissent d'une touffe centrale, et montent en spirales qui se rétrécissent vers une zone fleurie de lis blancs dont les cinq arceaux abritent l'agneau divin et quinze colombes. De petites croix gemmées paraissent suspendues à la bordure de cette zone supérieure, et ce sont encore des fleurs de lis ou d'arum blanc qui s'ouvrent sur le fond bleu, parmi le feuillage d'acanthe [4].

Nole et Naples. — Les archéologues doivent être reconnaissants aux poètes, car ils leur doivent beaucoup d'utiles renseignements exprimés en vers médiocres, mais peu importe. Damase, Paulin de Nole, Paul le Silenciaire, Prudence, Anne Comnène se sont livrés à la plus ingrate besogne quand ils ont entrepris la description en langage poétique de divers édifices ou monuments sur lesquels nous ne saurions rien du tout ou fort peu de chose si, malgré le voile des termes très peu techniques, on ne parvenait à ressaisir quelques traits précis, et il faut leur en garder un peu de reconnaissance.

A Cimitile, quelques débris de mosaïques, de chancels et d'ambons, représentent tout ce qui subsiste de cette basilique tant célébrée de Saint-Félix de Nole. La basilique de Nole et celle de Fondi ont été décrites par saint Paulin, et « ce qui nous aide le mieux, écrit M. A. Pératé [5], à comprendre et restituer en imagination ces mosaïques campaniennes où le symbole paraît l'emporter sur l'histoire, ce sont les considérables restes de la décoration du baptistère de Naples. Plus de la moitié des mosaïques qui en revêtaient la coupole ont péri, mais la composition en est encore intelligible. Dans le médaillon central, sur un fond de ciel étoilé, la croix monogrammatique que surmonte la main divine portant une couronne, brille entre l'*alpha* et l'*omega* sur un ciel étoilé. Dans la bordure de ce médaillon, des colombes, des paons, le phénix nimbé apparaissent parmi les corbeilles de fruits, les fleurs et les palmes. Au-dessous, la voûte se divise en huit segments, racontant les miracles du Christ. Le seul segment presque entièrement conservé montre le don de la Loi avec cette particularité que le Christ imberbe n'est pas assis, mais debout, en équilibre sur le globe du monde. Des draperies flottent au sommet de chaque compartiment, devant ces draperies sont des vases de fleurs et des oiseaux. Le tambour octogone où s'appuie la coupole et qui se relie dans des absides aux quatre parois anciennement revêtues de marbre, montre encore de superbes figures de saints qui présentent leurs couronnes, analogues, semble-t-il, à celles de l'abside de San Prisco de Capua Vetere, que nous ne connaissons que par un dessin du XVIIe siècle (voir *Dictionn.*, t. II, fig. 2050). Dans les absides, au-dessous de petites compositions pastorales, sont les animaux évangéliques, qui se détachent en buste sur les nuages et le ciel étoilé (l'homme et le lion seuls presque intacts et de très noble allure). »

III. Séries chronologiques. — En somme, il semble que la décoration des églises chrétiennes au IVe siècle et depuis gardait encore quelque chose de la liberté dont avaient joui les artisans décorateurs des catacombes. Point de règle absolument stricte, la décoration d'ensemble importe plus que le choix des sujets. Une lettre de saint Nil († 450) à l'éparque Olympiodore nous apprend que ce dernier ne voulait décorer d'images des saints martyrs que le sanctuaire de l'église construite en leur honneur, tandis que les murs des autres parties du temple devaient être revêtus de peintures représentant des scènes de chasse et de pêche. On ne s'aperçoit pas que saint Nil fut choqué le moins du monde de ce projet : il se borne à conseiller à son correspondant d'élever au-dessus de l'autel la croix, symbole de la rédemption, et de

[1] S. Paulin, *Epist.*, XXXII, *P. L.*, t. LXI, col. 330. — [2] Cette inscription fut détruite en 1588. — [3] La mutilation de l'abside au XVIe siècle a emporté les deux figures extrêmes. — [4] Cette composition inspirera celle du mosaïste de Saint-Clément au XIIIe siècle (voir *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. III, fig. 3030). — [5] A. Pératé, dans A. Michel, *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens*, t. I, p. 47.

retracer sur les autres murs les principaux épisodes du Nouveau Testament qui serviront à l'instruction des fidèles illettrés [1].

Dès lors nous saisissons un retour raisonné à la méthode pratiquée dans les catacombes : utilisation de l'art pour l'instruction des frères qui ne peuvent lire et qui comprennent peu ou mal les explications. Mais tandis que dans les catacombes on a procédé sans beaucoup de méthode — malgré l'existence des prétendus cycles — un peu trop d'une façon pêle-mêle, on va ici ordonner méthodiquement l'enchaînement des épisodes suivant la chronologie. Saint Paulin de Nole (353-431), dans sa description déjà rappelée de la basilique de Saint-Félix, cite, à côté des images symboliques, toute une série de scènes historiques, tirées des livres de la *Genèse*, de *Josué*, de *Ruth*, de *Tobie*, de *Judith* [2]. Prudence aussi (348-405) parle longuement de l'illustration des épisodes bibliques. Il mentionne les tableaux suivants : le Péché originel, le Sacrifice de Caïn et d'Abel, l'Arche de Noé, divers épisodes de la vie d'Abraham et de Moïse, les Juifs au désert, Josué, les Juges, les Rois, la Captivité de Babylone, l'Annonciation, la Nativité, l'Adoration des mages et celle des bergers, le Massacre des Innocents, le Baptême ou Manifestation du Christ, la Tentation, les Miracles, la Passion, la Déposition de la Croix, la Sépulture, l'Ascension, le Martyre de saint Étienne, la Vision de saint Pierre, etc. [3].

Dès le IVe siècle on avait abordé la représentation des épisodes de martyre, notamment celui d'Hippolyte, celui d'Euphémie (voir *Dictionn.*, t. I, aux mots ACTES DES MARTYRS, ASTÉRE; t. III, aux mots CHALCÉDOINE, CRITIQUE D'ART). Assez rapidement ces épisodes et les épisodes historiques et bibliques refoulent les sujets symboliques et finissent par les bannir complètement au IXe siècle. A cette époque, on ne peut croire qu'il ait existé un temps où la décoration de l'église pût être autre qu'iconographique et on n'hésite pas, naturellement, à faire remonter l'usage qui a prévalu jusqu'au règne de Constantin. Saint Jean de Damas assure, sans même paraître garder une hésitation, que ce fut Constantin qui ordonna de peindre dans les églises de Constantinople la Nativité, l'Adoration des mages, la Purification, l'Épiphanie, les Miracles du Christ, la Résurrection, l'Ascension et les Actes des Apôtres [4]. Les ambassadeurs du pape Hadrien au VIIe concile œcuménique attribuent également à Constantin les mosaïques à sujets tirés de l'histoire sainte qui ornent la basilique du Latran [5].

Ces épisodes historiques prennent définitivement place dans la décoration basilicale à partir du Ve siècle, comme on le voit à Saint-Apollinaire-Neuf de Ravenne et dans la description par Choricius le Sophiste d'une des églises de Gaza. Nous apprenons qu'on y voyait l'Annonciation, la Visitation, la Nativité, la Purification. Puis venait la série des miracles du Christ : noces de Cana, guérison de la belle-mère de saint Pierre, du paralytique, du fils de la veuve de Naïm, le repentir de la pécheresse, Jésus marchant sur les flots, la guérison du possédé, celle de l'hémorroïsse, la résurrection de Lazare. La décoration se terminait par les épisodes douloureux des derniers jours du Christ, la Cène, le baiser de Judas, la Passion, Pilate se lavant les mains, la Crucifixion, les soldats endormis au seuil du tombeau, l'Ascension.

Évidemment, toutes ces scènes étaient disposées suivant un ordre chronologique, mais il serait téméraire de soutenir qu'elles constituassent toute la décoration, à l'exclusion de toute image symbolique.

Au Ve siècle, la magnificence décorative a déjà perdu beaucoup par rapport à ce qu'elle était sous Constantin, néanmoins à Rome les papes font effort pour garder aux sanctuaires une sorte de somptuosité. Le pape Célestin (422-432), sous qui est fondée la basilique Sainte-Sabine, peut avoir l'illusion que les mauvais jours de la victoire d'Attila sont à jamais éloignés, la décoration intérieure est entièrement faite d'incrustations de marbre et de mosaïques d'émail. Sur l'arc triomphal, le buste du Christ entouré de colombes domine quatorze médaillons de saints, accostés des images de Jérusalem et de Bethléem; sur la paroi d'entrée, les symboles des évangélistes ont disparu, mais une grande et belle inscription en lettres d'or sur fond bleu rappelle la fondation de l'édifice et, de chaque côté de l'inscription, se dresse une femme drapée de blanc, dans une attitude classique, une fois encore ce sont les deux Églises : *Ecclesia de gentibus*, *Ecclesia ex circumcisione*.

Sixte III (432-440) s'emploie à la décoration de Sainte-Marie-Majeure. C'est désormais vers l'arc triomphal que la décoration en mosaïque porte son principal effort. Ici, cette décoration est particulièrement somptueuse. L'arc est divisé par zones superposées dans lesquelles se succèdent des compositions retraçant l'histoire du Christ d'après les évangiles canoniques et les évangiles apocryphes. Cet ensemble sera étudié et décrit le moment venu, mais ici nous devons noter simplement la coïncidence sur ce que nous avons dit de l'apparition des séries épisodiques sur les parois des basiliques et leur apparition sur un arc triomphal jusqu'alors réservé à des compositions d'aspect plus théâtral. Quant à la mosaïque absidale elle s'est étroitement inspirée de celle du baptistère du Latran, mais avec plus de richesse encore. Ce sont les mêmes volutes d'acanthe avec, dans la zone inférieure, le fleuve où s'ébattent les poissons, les oiseaux, les petits amours, comme nous l'avons rencontré au mausolée de Sainte-Constance.

La dédicace en vers que l'on pouvait lire autrefois sur un large cartouche en mosaïque placé, comme à Sainte-Sabine, au-dessus du seuil intérieur de la basilique, expliquait la conception d'ensemble qui avait présidé à la décoration; les deux derniers distiques faisaient allusion à des figures de martyrs s'avançant vers le trône de la Vierge, avec les instruments de leur supplice à leurs pieds. Ces figures, sans doute placées dans la partie haute de la nef, entre les fenêtres, selon une ordonnance dont le décor de la basilique Saint-Apollinaire-Neuf, à Ravenne, donne bien l'idée, ont disparu lors du remaniement général qui a respecté, fort heureusement, malgré de nombreuses mutilations, le revêtement du bas de ces parois. Au-dessus de l'architrave, posée à plat sur la colonnade en marbre de Paros, court une étroite frise de feuillages, qui supporte toute une longue suite de petits tableaux bibliques. C'était en quarante tableaux l'histoire des Israélites depuis la rencontre d'Abraham et de Melchisédec jusqu'aux guerres des Hébreux sous la conduite de Josué. Ces tableautins traités avec peu de talent semblent inspirés par les miniatures de quelque bible illustrée. Certains sujets rappellent de trop près, pour qu'on puisse écarter la suggestion d'un original commun, telles miniatures de la Genèse de Vienne et du Rouleau de Josué. Ces sujets, sur lesquels nous reviendrons au point de vue artistique et historique, offrent, au point de vue décoratif, le seul que nous retenions ici, un véritable intérêt. Les mosaïstes qui ont exécuté cet ouvrage ont, somme toute, et malgré les

[1] *P. G.*, tome LXXIX, colonne 578. — [2] *P. L.*, tome XI, poème XXV. — [3] *P. L.*, tome LX, colonne 89-112. — [4] *P. G.*, tome XCV, colonne 343. — [5] L. Bayet, *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétiennes en Orient avant la querelle des iconoclastes*, in-8°, Paris, 1879, p. 53.

maladresses trop visibles, heureusement adapté un élément décoratif encore peu ou point utilisé de la sorte; les dimensions adoptées, la place choisie, la tonalité sont assez bien en rapport avec l'édifice et la destination de cette frise.

Mais ces bibles historiées destinées à atteindre ceux que l'ignorance ou le défaut de culture soustrayait à la lecture et à l'enseignement oral n'étaient pas sans doute si familières, que beaucoup d'admirateurs de bonne foi ne fussent hors d'état de faire l'application des personnages représentés à tel épisode biblique. C'est pour aider l'intelligence des sujets que certains composèrent et firent graver ou peindre des inscriptions qui expliquaient et commentaient la scène; saint Ambroise, saint Paulin, Prudence n'avaient pas dédaigné la composition de distiques servant de commentaire aux compositions figurées, à Milan, à Nole et en Espagne. Il n'en faudrait pas conclure que les fidèles, même capables de lire, étaient tellement obtus que le sens des tableaux leur eût échappé sans les deux lignes d'explication, car à nos contemporains qui sont, comme chacun sait, fort supérieurs aux rustres du ve siècle, on manifeste une attention toute semblable en écrivant sous chaque tableau du chemin de croix le sujet qui s'y trouve figuré.

La concordance des deux Testaments esquissés dans les absidioles du mausolée de Sainte-Constance, poursuivie, étendue et précisée, arrive ainsi au ve siècle à une exposition systématique. C'est elle peut-être qui inspirait, dès le ve siècle, les décorateurs de la nef de l'ancienne basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs, à Rome, disparue dans l'incendie de 1823. Alors, sans doute, fut commencée la série des portraits des papes, dont quelques médaillons ont survécu. Autre motif important de l'art décoratif évidemment emprunté à l'*imago clypeata* des ancêtres dont les portraits ornaient les *alæ* prolongeant le *tablinum* de la maison romaine.

Nous ne voulons ici rien tenter de plus que d'indiquer la progression de l'art décoratif basilical, c'est pourquoi nous ne relevons pas de nombreux détails qu'on s'étonnera peut-être de voir passer sous silence. Il serait aisé de mentionner tel ou tel ouvrage qui s'écarte de la progression indiquée parce qu'il s'attarde à un type déja en partie négligé. Ainsi, dans la décoration du baptistère du Latran sous le pape Hilaire (461-468), nous retrouvons une mosaïque de plafond dans l'oratoire Saint-Jean-l'Évangéliste, qui rappelle la disposition des plafonds des catacombes, de même dans l'oratoire Saint-Jean-Baptiste. Ce sont là des ouvrages de transition qui, malgré leur mérite et leur intérêt, constituent des particularités et se maintiennent en dehors du courant artistique contemporain sans l'influencer.

IV. Rome et Ravenne. — Ce qui ajoute beaucoup à l'intérêt des mosaïques romaines, c'est, en même temps que leur succession presque ininterrompue pendant près d'un millier d'années, leur inspiration toujours identique malgré son expression multiforme. Au vi^e siècle, sous le pontificat de Félix IV (526-530), on transforma et aménagea diverses constructions dont l'ensemble prit le nom de basilique des Saints-Côme-et-Damien (voir *Dictionn.*, t. III, à ce mot). La conque absidale de cette basilique offre une composition majestueuse vers laquelle les artistes chrétiens tendaient en tâtonnant depuis deux siècles, qui, cette fois, se trouvait magnifiquement équilibrée et devait désormais inspirer la plupart des compositions analogues des siècles suivants. A la différence des mosaïques absidales comme celle de Sainte-Pudentienne et de plusieurs fresques catacombales où le Christ et les apôtres sont assis et s'entretiennent, la tendance est désormais de les figurer tous debout, immobiles, dans une attitude hiératique. Au lieu de la roche mystique avec les quatre fleuves bouillonnants, une sorte de percée lumineuse s'entr'ouvre sur la voûte céleste très sombre et, par cette brèche des nuages embrasés, on voit le Christ s'avancer. Ses vêtements éclatent de blancheur, son auréole d'or ajoute encore à l'illumination centrale. De chaque côté, sur le fond obscur du ciel bleu des personnages en nombre variable, apôtres, martyrs, donateurs, s'approchent et acclament le Christ. Tel est le thème qui ira se développant à mesure que son exécution serait plus grossière. Mais peu nous importe ici, l'effet décoratif est presque constant, soit qu'on considère la mosaïque des Saints-Côme-et-Damien, ou celle de Sainte-Agnès, sur la voie Nomentane et celles de Saint-Étienne-le-Rond et quelques autres ouvrages sur lesquels la décadence s'accuse de plus en plus. Presque partout la conque absidale est décorée en vue de soutenir le voisinage de l'arc triomphal. Dans cette même basilique des Saints-Côme-et-Damien on a recouru au rutilant éclat des visions de l'Apocalypse. Sur un fond d'or se détachait, dans un médaillon central, l'image de l'Agneau immolé, étendu sur un autel surmonté d'une croix avec le livre aux sept sceaux ouvert à ses pieds. Les sept candélabres mystiques sont répartis à droite et à gauche, puis quatre anges debout sur les nues, enfin les symboles des évangélistes dont il ne reste que deux figures; plus bas, les vingt-quatre vieillards portant leurs couronnes; on n'aperçoit plus à l'extrémité de chaque paroi que deux couronnes présentées par des mains voilées.

Le reste de la décoration des basiliques nous est peu connue. La plupart sinon tous ces édifices ont été l'objet de dégradations systématiques sous le nom de restaurations, les colonnes de marbre ont été piquées et recouvertes de plâtre, les murs ont été grattés, les voûtes repeintes, les toits détruits et refaits. Tout au plus pouvons-nous affirmer avec une quasi-certitude que toute basilique comportait une décoration d'exécution probablement moins dispendieuse que le sanctuaire pour lequel on réservait les principales ressources. Incrustations de marbre, stuc, et probablement peintures figurant le marbre ont dû être les ressources les plus fréquemment employées par l'art décoratif de ce temps.

D'ailleurs, l'intérêt ne se concentre plus dans Rome : car si, jusqu'au milieu du vi^e siècle, l'Italie demeure sous la domination gothique, c'est à Ravenne que les barbares portent leur effort de civilisation : Ravenne va devenir une merveille artistique et, ce qui importe beaucoup plus, va servir de porte à l'Orient pour répandre sur l'Occident ses vues, ses plans, ses méthodes. Les églises de Ravenne nous offrent les exemples des décorations les plus complètes et les mieux caractérisées. Par une rencontre singulière et qui est sans prix, Ravenne nous offre deux baptistères, l'un orthodoxe, l'autre arien : San-Giovanni in Fonte et Santa-Maria in Cosmedin. Leur décoration ne diffère que par des détails. Dans la voûte de la coupole, juste au-dessus de la piscine, tous deux figurent la manifestation du Christ dans le Jourdain. Tout autour, une théorie d'apôtres venant déposer devant le Christ leur couronne de gloire ou devant un trône richement orné. La scène se passe dans le paradis, parmi les arbres et les fleurs. Le tombeau de Galla Placidia est un monument funéraire adapté au culte dont on ne peut tirer beaucoup d'éclaircissements à raison de cette destination particulière. Les basiliques de Ravenne sont d'un intérêt tout autre à cause de leurs dimensions et de leur destination.

Ici c'est désormais l'inspiration byzantine qui domine et les éléments grecs qui l'emportent sur les éléments latins. Dans la basilique de Saint-Apollinaire-Neuf, construite sous Théodoric, nous trouvons trois séries décoratives appartenant à trois époques

différentes. Dans les deux zones supérieures, les plus anciennes, selon toute apparence, nous voyons les miracles du Christ et sa Passion, en tout vingt-six compositions; plus bas, les prophètes qui ont annoncé ces merveilles et les apôtres qui les ont prêchées. Le rang inférieur offre une procession de saints et de saintes qui apportent leurs couronnes de martyrs à la Vierge et à l'enfant d'une part, au Christ trônant d'autre part. Qu'il existe entre ces registres superposés une suite évidente, on ne peut le nier, et malgré l'effort de virtuosité que réclame toujours plus ou moins l'explication d'un ensemble iconographique, il paraît impossible de s'y soustraire, au moins dans son ensemble. L'enchaînement des idées reste, malgré tout, plus discutable que le charme réel, indiscutable qu'exerce l'harmonie des lignes et des couleurs. Nous avons ici, pour la première fois, un grand parti décoratif exécuté avec une pondération et un goût irréprochables. Ce n'est plus seulement l'abside et l'arc triomphal qui font l'objet de la décoration, c'est la nef elle-même avec une profusion et une richesse probablement exceptionnelles. A San-Vitale, les murs latéraux du sanctuaire nous montrent qu'on n'entend pas sacrifier cette partie; nous y voyons Abel sacrifiant un agneau, Melchisédech offrant le vin et l'huile, Abraham recevant les trois anges, et le sacrifice d'Isaac. Ces images sont placées dans les lunettes au-dessus de la porte et sur leurs côtés nous avons Isaïe et Jérémie, prophètes du Christ, puis Moïse recevant les commandements, paissant son troupeau, retirant sa chaussure. Au-dessus, les évangélistes. Ce qui est remarquable plus que le symbolisme cependant bien précieux à noter, c'est la profusion avec laquelle est art emploie les ors, les bleus, les rouges, et toute la gamme des tons afin de donner à la décoration une note nouvelle, chatoyante, luxueuse au lieu de l'aspect somptueux mais sévère et froid des grandes dalles incrustées.

S'il faut renoncer à découvrir à Rome rien de comparable parmi les monuments contemporains aux églises de Ravenne, Rome n'est cependant pas absolument déshéritée. Elle nous offre même des ensembles qui nous dispenseront d'entrer dans l'infini détail des fresques et mosaïques isolées. Dans la catacombe de Generosa, située sous l'emplacement de l'antique bois des frères Arvales, toute une paroi de cubicule est ornée, au VIe siècle, d'une imposante image du Christ entouré de saints. Assis sur un trône bas et sans dossier, vêtu d'une robe ample et d'un manteau bleu sombre à bandes d'or, le Christ, portant le nimbe crucifère, tient le livre fermé des Évangiles et bénit à la manière grecque (voir BÉNIR, MANIÈRES DE). A ses côtés une sainte : Viatrix, et trois saints : Simplicianus, Faustinianus et Rufinianus. Le jaune des manteaux et des auréoles s'efforce d'imiter l'or. Les corps se détachent jusqu'à la ligne des épaules sur un fond brun, au-dessus duquel règne un ciel bleu. Un large cadre rouge entre deux bordures noires.

Au cimetière de Calliste, la crypte de saint Corneille (voir ce mot) fut décorée par les soins de Jean III (560-573); dans la crypte de sainte Cécile, l'image de la sainte (voir ce mot); un peu plus tard, au VIIe siècle, prennent place les peintures de la basilique cimétériale de Saint-Valentin, sur la voie Flaminienne, aujourd'hui presque entièrement ruinées. Elles racontaient la vie de la Vierge et du Christ avec des détails tirés des évangiles apocryphes (voir ce mot). La plus importante de ces fresques est celle du crucifix (voir ce mot). Jésus s'y montre vêtu d'une longue tunique sans manches, les pieds cloués séparément. A droite et à gauche, sur le ciel, le soleil et la lune sont représentés comme dans les miniatures et les ivoires byzantins; la Vierge et saint Jean, debout au pied de la croix, lèvent les mains vers Jésus. Au fond de la scène, le mur crénelé de Jérusalem.

Oratoire de Jean VII. — Il ne subsiste rien de l'oratoire élevé par le pape Jean VII (705-707) à l'entrée de l'extrême nef de droite de la basilique de Saint-Pierre, pour le dédier à la Vierge. Cet oratoire était entièrement revêtu de mosaïques que nous connaissons grâce aux dessins de Grimaldi. Au-dessus de l'autel, l'abside, appuyée à deux colonnes torses ornées de pampres, montrait la Vierge Mère tenant dans ses bras l'enfant Jésus et, à ses côtés, les apôtres Pierre et Paul. « Une des parois se composait à la façon des retables byzantins, avec, au centre, un grand compartiment où l'on voyait la Vierge Reine, nimbée et diadémée, debout dans l'attitude orante sur un piédestal auprès duquel s'avançait le pape, couronné du nimbe carré, et tenant le modèle de sa chapelle. Ce panneau de mosaïque, divisé et restauré, existe encore; l'image de la Vierge est à Florence, dans l'église de Saint-Marc; l'image du pape Jean dans les cryptes vaticanes. Autour du tableau central, des tableaux plus petits représentaient la vie du Christ : on y voyait l'Annonciation et la Visitation, la Nativité, le Bain de l'enfant Jésus et la Guérison de Salomé, l'Annonciation aux bergers, l'Adoration des mages, la Présentation au temple et le Baptême du Christ, les Guérisons de l'aveugle et de l'hémorroïsse, la Résurrection de Lazare, l'Entrée à Jérusalem et la Cène, le Crucifiement, la Descente aux limbes et la Visite des saintes femmes au tombeau. Parmi les fragments conservés de ce cycle d'illustrations, un seul a de l'importance : c'est la meilleure partie de la scène de l'adoration des mages, placée dans la sacristie de Sainte-Marie in Cosmedin. La Vierge, en robe violette et manteau bleu, assise sur un trône gemmé derrière lequel saint Joseph est debout, tient sur ses genoux l'enfant Jésus, qui se penche vers la cassette remplie de pièces d'or apportée par un des rois mages (de qui il ne reste que les deux bras); un ange vêtu de blanc, aux ailes bleues et vertes, fait un geste d'accueil. Sur la seconde paroi étaient racontés, en six compartiments, l'Apostolat et la Passion de saint Pierre et de saint Paul : la Prédication de saint Pierre à Jérusalem, celle de saint Paul à Antioche, de nouveau celle de saint Pierre à Rome, la dispute contre Simon le Magicien, la Chute de Simon, le Crucifiement de saint Pierre et la Décollation de saint Paul[1]. »

Santa-Maria Antiqua. — Sous Jean VII et ses successeurs fut décorée à fresques une basilique située au pied du Palatin. Il suffira ici d'en mentionner l'existence, puisque nous aurons à en donner une description complète sur laquelle nous ne voulons pas entreprendre. La fresque et la mosaïque concouraient à la décoration que complétait le pavement de marbre. Pendant plus d'un demi-siècle, les papes ont voulu attacher leur nom à la décoration de cette petite basilique. Nulle part les traditions byzantines ne s'enchevêtrent plus intimement aux traditions romaines, en dépit de tout persistantes et vivaces.

Le pape Hadrien Ier, à la fin du VIIIe siècle, voulant prouver que l'usage de peindre dans les églises remonte à une haute antiquité et n'a été désapprouvé ni proscrit par aucun concile, entreprend l'énumération de peintures exécutées dans les églises fondées ou restaurées par les papes contemporains des cinq premiers conciles œcuméniques. Il cite à ce propos : pour le Ier concile œcuménique, les églises des papes Silvestre, Marc et Jules; pour le 2e, Saint-Laurent *in Damaso;* pour le 3e, les peintures dont le pape Célestin décore son « cimetière », celles de Xiste III à Sainte-Marie-Majeure, enfin le *ciborium* de Saint-Pierre, exécuté à la demande de ce pape par l'empereur Valentinien III; pour le Ier, les mosaïques de

[1] A. Pératé, *op. cit.*, p. 77.

Léon à Saint-Paul; pour le 5e, les peintures de *triclinium* de Vigile au palais de Latran, celles des Saints-Apôtres commandées par les papes Pélage et Jean III; enfin celles dont saint Grégoire fit orner l'oratoire de son monastère. Hadrien n'indique en aucune façon que les peintures ou mosaïques dont il parle aient eu un rapport quelconque avec les points de dogme réglés aux temps où elles furent exécutées.

A partir du IXe siècle, l'art, en Italie, est en pleine décadence, mais l'on continue à faire décorer les basiliques et cela seul nous importe. Conscients, sans doute, de leur maladresse, les mosaïstes reproduisent de leur mieux, avec les modifications indispensables d'anciens modèles. Malgré l'emploi de l'or et des couleurs vives, ces compositions demeurent invariablement laides, mais sans doute les contemporains ne s'en apercevaient pas, eux qui avaient encore tant de chefs-d'œuvre sous les yeux. L'élément romain a presque partout disparu pour faire place au goût byzantin et à ses types si peu flatteurs auxquels la maladresse de l'exécution vient ajouter une disgrâce nouvelle.

V. Gaule mérovingienne. — S'il n'est pas aisé de faire saisir par une description l'aspect d'une basilique romaine ou byzantine, il devient à peu près impossible d'y réussir pour un édifice de la période mérovingienne. « L'histoire des origines, des premiers balbutiements de la peinture chrétienne, déjà si compliquée à débrouiller et à suivre, vu la disparition d'innombrables monuments, soit dans ce mystérieux Orient où elle prit naissance, soit en Italie où elle s'installa de bonne heure comme en une seconde patrie, devient pour les pays du nord et de l'ouest de l'Europe, Grande-Bretagne, Scandinavie, Allemagne, France ou Espagne, une énigme presque indéchiffrable. Comment et à quelle époque le christianisme, entrant chez ces races diverses, a-t-il commencé sa prédication par l'image ? De quelles décorations peintes purent être ornées les primitives basiliques ? En quoi l'esprit local a-t-il déformé çà et là des formules qui, au début, lui arrivèrent toutes faites, comme un article d'importation ? Autant de questions qui restent sans réponse. Toute œuvre manque pour nous guider, pour éclairer ce que de rares textes nous apprennent; et ce n'est pas avec des textes mis bout à bout qu'il est possible de restituer l'infinie complexité de l'histoire [1]. »

Nous savons que l'empereur Constance Chlore, qui fut Auguste à peu près pour l'Occident tout entier, voulant épargner l'effusion du sang chrétien sans faire échec toutefois à l'édit persécuteur, se contenta de frapper les églises des fidèles qu'il fit démolir. On doit penser que la chose fut vite faite, car il ne semble pas que nulle part, en Occident, une communauté en dehors de celles de Rome et de Carthage ait présenté avant la Paix de l'Église une véritable importance et une situation monumentale florissante. Quoi qu'il en soit, à partir de l'année 313, tout fut à faire et nous apprenons d'Eusèbe qu'une sorte de fièvre s'empara alors des communautés à peine rendues à l'espérance. Partout surgirent les édifices nouveaux, furent réparés, agrandis et ornés les lieux de réunion encore utilisables. Ce que fut la parure nouvelle, nous l'ignorons; mais il faut se rappeler que c'est vraisemblablement pour une basilique d'Espagne que le poète Prudence compose son *Dittochæon* (voir ce mot) qui n'est guère autre chose qu'un guide ou programme de décorations murales sur le thème du parallélisme de l'Ancien et du Nouveau Testament. Saint Ambroise s'applique à une composition semblable dans le même but (voir *Dictionn.* au mot Ambroise, t. I, col. 1347) et quelques années plus tard saint Paulin de Nole envoie à Sulpice-Sévère une inscription métrique destinée à accompagner son image et celle de saint Martin peintes en regard dans le baptistère de Primuliacum. Le même Sulpice-Sévère prend une de ses meilleures distractions à composer des inscriptions honorifiques, explicatives, dédicatoires auxquelles manque, parmi beaucoup d'autres mérites, celui de la brièveté. Il les envoie à ses correspondants dans toutes les directions.

A défaut de monuments il faut donc recourir aux textes. L'un d'eux nous montre la femme de l'évêque de Clermont, Namatius, dans la basilique même de Saint-Étienne construite par son ordre dans un des faubourgs de la ville, un livre sur les genoux; elle indique aux peintres les sujets qu'ils doivent représenter sur les murailles (voir *Dictionn.*, t. III, col. 1922). A Tours, en 472, l'évêque Perpétuus fait élever une grande et somptueuse basilique en l'honneur de son prédécesseur, saint Martin. Nul doute que la célébrité du lieu et les aumônes qu'y laissait la multitude des pèlerins ne missent en mesure de procéder à un vaste ensemble décoratif. Nous savons seulement que les visiteurs s'extasiaient devant une série de peintures consacrées aux miracles du saint patron, ainsi que trois autres motifs peints au-dessus des portes, le Denier de la veuve, le Christ marchant sur les eaux et peut-être une représentation symbolique de l'Église.

De Grégoire de Tours ou de Fortunat, il serait possible d'extraire de nombreux passages, prouvant qu'en plein tumulte des invasions, jamais la tradition ne fut interrompue. La mosaïque surtout semble avoir été en faveur auprès des races nouvelles. L'exemple donné par Rome ou Byzance fut partout suivi. A Cologne, une église était baptisée par le peuple à cause d'une décoration de ce genre, l'église aux Saints d'or, *ad sanctos aureos*. Le sanctuaire de la Daurade, à Toulouse, ne dut pas son nom à une autre origine. La basilique des Saints-Apôtres Pierre et Paul, à Paris, fondée par Clovis en 508, et qui devint plus tard l'église Sainte-Geneviève, était ornée intérieurement et même extérieurement de mosaïques [2].

On peut parler de *luxe* à propos de ces basiliques, le mot n'est pas trop disproportionné à la chose. La charpente du toit était ordinairement cachée sous un plafond de bois, prétexte à une décoration brillante. A Tours, celui de la basilique de Saint-Eutrope était sculpté, mais le plus souvent on préférait la peinture en couleurs vives et formant contraste. Lorsque l'évêque de Tours, Perpétuus, fit rebâtir la basilique de Saint-Martin, il fit transporter dans l'église de Saint-Pierre-et-Saint-Paul l'élégant plafond peint de l'ancienne basilique. Celui de Sainte-Croix et de Saint-Vincent à Paris était doré.

La fresque et la mosaïque ornaient les parois. Il semble que l'idée générale d'une décoration d'ensemble telle qu'on la rencontre à Saint-Apollinaire de Ravenne est aussi celle que les évêques francs adoptent pour leurs basiliques. Dans l'abside, vers laquelle se portent les regards dès l'entrée, les images les plus brillantes, les plus respectables et les plus majestueuses : le Christ, la Vierge, les apôtres, les allégories tirées de l'*Apocalypse*, les quatre Fleuves, les vingt-quatre Vieillards, l'Agneau divin. Dans la nef, des théories de saints et de saintes ou des scènes de martyres. Les scènes tirées de l'Ancien Testament étaient généralement réservées à l'*atrium*. Toutefois, il est peu probable qu'on rencontrât en Gaule aucune basilique offrant une décoration comparable dans son ensemble et sa technique à la décoration de Saint-Apollinaire-Neuf ou de Saint-Vital. La fresque a dû être en Gaule d'un usage plus fréquent que la mosaïque très coûteuse et qui n'a guère laissé de traces prouvant l'existence d'ateliers bien organisés à l'époque dont nous parlons. Exceptionnellement, des basiliques furent décorées de mosaïques, comme Sainte-

[1] P. Leprieur, *L'art de l'époque mérovingienne et carolingienne*, dans A. Michel, *op. cit.*, t. I, p. 303. — [2] *Ibid.*, p. 304.

Geneviève de Paris, mais nous ignorons dans quelle mesure par rapport aux surfaces peintes ou plâtrées.

La mosaïque a dû être d'un usage plus fréquent pour les pavements; ce procédé était beaucoup plus ancien et constituait un art industriel, tandis que la mosaïque des parois et coupoles n'était pas sortie du domaine artistique. Les pavements en mosaïque étaient nombreux à l'époque romaine et les constructeurs étaient outillés pour ce genre de travail. On a trouvé des restes de pavements d'époque mérovingienne à Saint-Quentin (rinceaux), à Thiers (lion — peut-être d'époque romane —), à Saintes, à Sainte-Colombe près de Vienne, à Sens, à Nevers.

Les revêtements de marbre, gravés et sculptés, n'ont pas dû être rares, nous savons qu'ils existaient dans le sanctuaire de Clermont.

Le pourtour inférieur des murs était fréquemment évidé d'arcatures, nous en avons des exemples au baptistère de Poitiers, dans l'abside de la cathédrale de Vaison, dans les bas-côtés de Saint-Pierre de Vienne; sous ces arcatures sont ménagés des bancs, on y logeait aussi des sarcophages. Au baptistère de Poitiers, d'autres arcatures règnent dans le haut des murs, entre les fenêtres, alternant l'angle et la courbe par une réminiscence des procédés décoratifs de l'architecture romaine classique.

La partie véritablement décorative consiste dans les belles colonnes de marbre poli de diverses couleurs, surmontées de chapiteaux en marbre blanc. Fortunat les admire à Saint-Vincent de Paris et Grégoire de Tours nous dit que la basilique de Saint-Martin comptait cent vingt de ces colonnes; aujourd'hui encore on conserve celles des cryptes de Jouarre et de Grenoble, des baptistères de Poitiers, de Riez, du Puy-en-Velay, d'Aix-en-Provence, de l'église d'Ainay à Lyon, et de Saint-Sernin de Toulouse, etc. Ces matériaux sont parfois d'autant plus magnifiques qu'ils ont été enlevés à des édifices romains de la belle époque, longtemps épargnés et mis en exploitation pour fournir le gros œuvre d'une construction d'époque barbare.

« Déjà, à l'époque romaine, les artistes n'hésitaient pas à adapter à leurs constructions voûtées et cintrées une décoration empruntée à l'architecture à plates-bandes des Grecs, ou à renouveler les têtes des statues au moment d'un changement de règne : ils avaient eux-mêmes donné l'exemple du dépouillement des édifices de la Grèce au profit des leurs. Le mal était devenu tel qu'il avait fallu y remédier par des lois : il fut interdit de transporter les *ornamenta publica* d'une ville dans une autre. Lorsque le christianisme eut amené l'abandon des temples, les invasions, la ruine des édifices publics et de l'autorité, le nombre des riches morceaux d'architecture abandonnés fut considérable, et rien ne s'opposa plus à leur dépécement. On les rechercha pour les exploiter : les colonnes, les portes de bronze et autres morceaux précieux des temples de Rome passèrent dans les basiliques; à Lyon, par exemple, les ruines du temple d'Auguste furent données à l'église d'Ainay qui en a recueilli et conservé les colonnes.

« La Gaule était pauvre en artistes autant qu'en carrières de marbre. Il est certain que les beaux sarcophages chrétiens du midi de la France ont été travaillés en Italie et importés; il est certain que l'Italie et l'Afrique ont reçu par mer des chapiteaux tout travaillés dans les carrières de marbre de l'empire d'Orient; des chapiteaux et même des fûts étaient aussi transportables que des sarcophages; lorsque des chapiteaux, comme ceux de la crypte de Jouarre, semblent dénoter une habileté supérieure à celle des artistes des pays où ils se trouvent, et se rapprochent, par leurs formes, des chapiteaux des basiliques orientales du VIe siècle plus que des œuvres gallo-romaines ou mérovingiennes; lorsque des plaques de marbre ouvragé répandues en France et en Italie, un peu partout, présentent les mêmes dessins et sont taillées dans des marbres qui se trouvent dans un nombre restreint de carrières; lorsqu'on se rappelle enfin que les Romains transportaient dans tout l'empire les marbres d'Afrique, de Grèce et de Carrare, il semble absolument certain que les sculptures mérovingiennes en marbre, chapiteaux et plaques ornées, furent exportés par mer et par les rivières plus ou moins loin de leur lieu d'exécution, et parfois d'Orient en Occident, ce qui explique à merveille l'unité de style et la présence de tant de dessins orientaux. La solution de cette question est dans l'identification des provenances des marbres.

« De ces matériaux de démolition ou de ces ornements tout faits, l'architecte mérovingien formait des agencements plus ou moins maladroits. Les raccords n'avaient rien de délicat : une colonne était-elle trop longue, on enterrait la base ou bien on sciait un morceau; trop courte, au contraire, on l'allongeait soit par un tronçon de fût ou par un socle, ou bien en surmontant le chapiteau d'une pierre taillée en forme de pyramide tronquée renversée [1]. »

L'ornementation de la basilique ne pouvait négliger les fenêtres. Larges et nombreuses, elles pouvaient être fermées, soit de toile tendue sur un châssis de bois, soit d'un treillis de bronze, soit d'une dalle de marbre ou de pierre ajourée. Dès le VIe siècle, les vitraux étaient très répandus. On les fixait dans un cadre de bois, et par la juxtaposition de verres teints en différentes couleurs on pouvait obtenir un effet agréable. Fortunat nous dit que les vitraux d'une église de Lyon avaient des dessins de couleurs (*versicoloribus figuris*). Ce ne pouvait être qu'une mosaïque de carreaux coloriés; il mentionne aussi les vitraux de la cathédrale de Paris, mais il n'indique pas qu'ils aient été coloriés; cette ornementation, déjà répandue, était assez nouvelle pour étonner le petit peuple et donner le branle à son imagination. Grégoire de Tours parle d'un voleur sacrilège qui crut trouver de l'or dans les vitraux de l'église d'Issoire.

Les portes n'étaient pas dépourvues d'ornement. Outre les vantaux de bronze incrustés d'argent retirés des temples et transférés au seuil des basiliques, il y eut des portes sculptées. Nous n'en trouvons aucun exemple en Gaule, mais on peut rappeler les vantaux de bois sculptés de Sainte-Sabine à Rome et de Saint-Ambroise à Milan.

VI. Gaule carolingienne. — On ne saurait dire que Charlemagne fût, en matière d'art, un connaisseur, pas plus sans doute que Louis XIV; cependant ces grands hommes ont déterminé un mouvement artistique par le seul résultat de l'application obstinée qu'ils apportèrent à protéger et à agrandir l'importance des lettres et des arts que leur haute capacité politique leur faisait envisager surtout au point de vue social.

L'épisode si intéressant de l'Iconoclasme en Occident [2] et l'étude des *Libri carolini* nous ont valu quelques indications utiles sur la décoration des édifices du culte. Les *Libri carolini* protestaient avec véhémence contre le culte idolâtrique des images, mais ne proscrivaient pas leur existence et les manifestations de respect qui leur sont dues; loin de là, ils en recommandaient l'usage, soit pour orner les murs des basiliques, soit pour rappeler le souvenir des événements passés. L'empereur ne poussait ni à l'idolâtrie ni à la destruction : *nec frangimus, nec adoramus*; bien plus, il veillait à l'entretien et à la multiplication des décorations peintes dans les églises. Il avait organisé un véritable

[1] C. Enlart, *Manuel d'archéologie française*, in-8°, Paris, 1902, t. I, p. 133-134. — [2] H. Leclercq, dans Hefele-Leclercq, *Hist. des Conciles*, 1910, t. III, part. II, p. 1061-1091.

service de surveillance et d'inspection des monuments, et donné à ses envoyés l'ordre de veiller non seulement à la solidité matérielle des églises, murailles, toitures, pavements, mais aussi à l'état des peintures [1] qui en revêtent les parois : *quomodo structæ aut destructæ sint, in tectis, in macceriis... necnon in pictura.* Dans les constructions neuves, la peinture et l'incrustation ont leur place marquée. Colonnes, plaques de marbre sont apportées d'Italie, de Rome, de Ravenne et ornent tant bien que mal les édifices nouveaux; mais il ne reste, malheureusement, aucune œuvre qui nous permette de juger de l'état de la peinture murale ou de la mosaïque à cette date. Les tableaux qui purent exister alors, soit sous forme d'*antependium*, soit autrement — les *Libri carolini* en parlent fréquemment (*tabulæ, tabellæ, pictura in tabula sive in pariete*, etc.) — ont, à plus forte raison, disparu. C'est par les textes seuls qu'on peut se faire une idée de l'abondante production décorative de ce temps. Des créations mêmes de Charlemagne, on ne saurait parler qu'avec la plus infinie prudence. La mosaïque de la coupole du dôme d'Aix-la-Chapelle, partie d'un vaste ensemble détruit au cours du XVIIIe siècle, ne nous est connue que par la reproduction tout à fait médiocre et insuffisante de Ciampini [2]. Inspirée du grand thème apocalyptique des visions de saint Jean, si familier aux mosaïstes romains depuis l'arc triomphal de Saint-Paul-hors-les-Murs, elle eût été pour nous d'une valeur considérable, si l'origine carolingienne en pouvait être plus nettement prouvée. La moderne critique allemande tendrait à la croire contemporaine d'Othon III (Xe siècle), en se basant sur ce témoignage d'un moine de Saint-Jacques de Liége qui, parlant des importants travaux commandés alors par l'empereur, dit qu'aucune décoration peinte n'ornait encore la basilique : *necdum enim color alicujus picturæ eandem decorabat.*

La pénurie des débris antiques d'une part, les maladresses et l'ignorance des ouvriers d'autre part, mettaient les architectes carolingiens « dans l'alternative soit de produire des édifices entièrement nus, décorés de simples peintures, comme dut l'être la Basse-Œuvre de Beauvais, et quelquefois ornés de mosaïque, soit d'imiter eux-mêmes les modèles de sculpture, romains ou orientaux; mais les modèles étaient si rares, les traditions si lointaines et si altérées, les artistes si peu habiles et si peu nombreux que les œuvres sont plus originales qu'elles ne veulent l'être. On continuait cependant l'esprit de la décoration romaine en ne liant pas la décoration à l'architecture : on la faisait consister dans des marbres souvent appliqués ou réservés à des accessoires comme des chancels et des ambons, dans des stucs plaqués, dans des mosaïques et plus souvent dans des peintures : toute cette décoration était de nature à disparaître facilement et c'est l'explication de la nudité et de la pauvreté qui nous étonnent aujourd'hui dans des édifices tels que la Basse-Œuvre de Beauvais [3].

La mosaïque d'abside de la petite église de Germigny-les-Prés, dans le Loiret — fondée et consacrée en 806 par Théodulfe, abbé de Saint-Benoît-sur-Loire, depuis évêque d'Orléans — nous est un précieux témoin de cette époque. La nudité est complète à l'extérieur; à l'intérieur, au contraire, la décoration s'est conservée presque complète, riche et inspirée par les traditions anciennes. Malgré de malencontreuses restaurations modernes on retrouve la coupole centrale couverte de stucs gaufrés; il en est de même de l'ébrasement des fenêtres de la lanterne et de l'abside de l'Est où des colonnes sont simulées en stuc sur les angles. Le procédé et le style sont les mêmes à Cividale (voir ce mot, t. III, col. 1840). Sous le cul de four de l'abside orientale, règne une frise en stuc portée sur dix arcatures que soutiennent des colonnettes à fûts de marbre. La conque est couverte d'une riche mosaïque de style purement byzantin. On y voit l'arche d'alliance sur laquelle sont debout deux anges, tandis qu'à droite et à gauche, deux autres anges plus grands la gardent et que du ciel sort la main de Dieu. Enfin, des colonnettes adossées aux pieds-droits reçoivent les retombées de l'arc triomphal de l'Est et celle des doubleaux du collatéral; sur leurs chapiteaux reposent des tailloirs mal proportionnés.

Dès le début du règne de Louis le Débonnaire, entre 814 et 826, se place la décoration picturale de la chapelle du palais d'Ingelheim, sur le Rhin, près de Mayence; nous n'en savons rien de plus que ce que nous en dit la description versifiée d'Ermold le Noir. Dans l'église, à gauche, étaient figurées les scènes de l'Ancien Testament — Adam et Ève dans l'Eden, La tentation, La chute, Le meurtre d'Abel, Le déluge, Noé dans l'arche, Histoire d'Abraham, de Joseph, de Moïse, des Juges, des Rois, de David, de Salomon — à droite : Annonciation, Nativité, Adoration des bergers et des mages, Massacre des innocents, Fuite en Égypte, Baptême et tentation du Christ, Miracles du Christ, Trahison de Judas, Résurrection, Ascension. C'est à peu près le cycle des bibles développé en parallélisme.

A partir de cette époque les renseignements nous parviennent plus nombreux sur les églises. Les mentions des chroniqueurs et les recueils de *tituli* servant de commentaires aux peintures permettent d'entrevoir la suite et l'ordonnance des œuvres disparues. Alcuin, Raban Maur, Florus de Lyon, Sédulius Scott ont laissé des vers destinés à des absides sur lesquelles était représenté le Christ « en majesté ». Brunn, moine de Fulda, raconte dans sa vie métrique de l'abbé Eigil (817-822) qu'il décora de peintures l'abside ouest de l'église Saint-Boniface. A Flavigny, l'ancien chef des travaux d'Aix-la-Chapelle, Anségise, profita de son passage comme abbé, avant 807, pour faire entièrement peindre l'église. Nous aurons à revenir plus tard sur la décoration de l'église de Saint-Gall.

VII. Afrique. — L'Afrique a possédé un nombre considérable d'églises, des fouilles persévérantes et méthodiques en ont fait connaître beaucoup en grand détail, cependant nous sommes mal renseignés sur la partie décorative des édifices et nous ne pouvons faire plus ici que d'effleurer cette question. La décoration en Afrique traverse trois périodes distinctes : des origines à l'invasion vandale, de cette invasion à l'occupation byzantine, de ce moment à la ruine définitive par les Arabes. La période intermédiaire est entièrement remplie par des persécutions, des destructions, des ruines; elle ne compte que pour ce qu'elle voit disparaître de la première période, laquelle est franchement romaine, tandis que la dernière période est non moins franchement byzantine.

Pendant la première période, la décoration paraît sobre et peu portée vers l'emploi des tons vifs ou des contrastes criards. On taille chapiteaux, plaques de marbre, linteaux, cintres, pilastres, clôtures de chœur, tranche et pieds de la table d'autel, arcs de *ciborium*, de tabernacle, d'abside, de bases de colonnes, de coussinets-impostes, de consoles. Ces découpures eussent pu servir de prétexte à des badigeonnages ardents limités par le cloisonnage, mais il semble qu'un système différent ait prévalu. Dalles gravées et carreaux estampés ne sortent pas de la tonalité grisâtre de la pierre, rougeâtre de la terre cuite.

[1] Voir Einhart, *Vita Caroli*, le moine de Saint-Gall, I, 30; Capitulaires de 807, 809, 813. — [2] Ciampini, *Vetera Monimenta*, t. II, pl. XLI. — [3] Enlart, *op. cit.*, t. I, p. 185.

Les pavements de mosaïques sont nombreux, c'est principalement à l'abside qu'on réserve cet honneur, bien qu'en certaines localités, le pavement s'étende sur tout le sol de l'église ou seulement sur la nef principale (voir *Dictionn.*, t. I, col. 722). Parfois le sol est simplement en terre battue ou recouvert d'une sorte de béton, parfois aussi c'est un pavement en briques ou un dallage. Ces pavements de mosaïques ont des tonalités assez adoucies, néanmoins ils *meublent* l'édifice surtout quand, sur un fond clair, ils multiplient les épisodes, comme à Cherchel, à Djemila, à Henchir-Guesseria, à Kherbet-Guidra, à Matifou, à Orléansville, à Tébessa, à Tigzirt, à Tipasa (annexes de la grande basilique et chapelle d'Alexandre, voir *Dictionn.*, t. I, col. 722-723). Ces pavements étaient interrompus et repris chaque fois qu'un bienfaiteur ou qu'une souscription permettait d'ajouter un ou plusieurs panneaux à l'ouvrage commencé; l'ensemble, on peut le croire, n'y gagnait rien.

A Tigzirt et à Tébessa des mosaïques en cubes de verre tapissaient soit des parois verticales, soit des culs de four d'absides. On n'en a retrouvé que de misérables débris jonchant le sol. Les absides des deux basiliques de Morsott étaient revêtues de plâtres sculptés. Les carreaux estampés et moulés ont pu servir à la décoration de certaines basiliques et chapelles (voir *Dictionn.*, t. II, col. 2178-2189). A Carthage, une basilique byzantine (voir *Dictionn.*, t. III, col. 2274-2275) avait une petite abside pavée de mosaïque; à Damous-el-Karita, des sculptures, une mosaïque, une orante, etc., etc., en somme rien de décisif pour la reconstruction de l'ensemble décoratif (*ibid.*, col. 2292-2298).

En fait de fresques et de peintures on est réduit à signaler des monuments sans conséquence pour notre point de vue, comme la fresque de la chapelle souterraine de la colline Saint-Louis à Carthage (*ibid.*, t. II, col. 725), ou bien, à Périgotville, l'ancienne Satafis, la présence de fresques sur les parois d'une église en ruines, fresques qui tombèrent en poussière au premier contact de l'air. Elles représentaient de larges feuilles de vigne rouges et brunes sur fond noir et blanc. Saint Augustin parle incidemment, dans son Sermon CCCXVI, d'une peinture sans doute murale, représentant la lapidation de saint Étienne. Mais on ignore en quel lieu se trouvait cette peinture, rien ne prouve que le sermon ait été prononcé dans la chapelle Saint-Étienne à Hippone. Des peintures religieuses sont mentionnées dans plusieurs autres passages de saint Augustin : le Christ et les apôtres, le sacrifice d'Abraham (*tot locis pictum*), et il en prend occasion pour condamner le culte exagéré de certains pour les peintures [1].

VIII. ORIENT BYZANTIN. – La séduction irrésistible du clinquant entraîne les Romains eux-mêmes dans les voies tracées par l'art byzantin. A la place des robustes compositions d'un goût sobre et d'une simplicité voulue comme celles de Sainte-Pudentienne et des Saints-Côme-et-Damien, voici au VIIe siècle l'étrange mosaïque absidale de Sainte-Agnès-hors-les-Murs. Ce n'est plus le Christ amplement drapé qui siège au centre de l'abside, c'est une mince et fluette figurine nimbée, diadémée, ruisselante de bijoux, de pendeloques, de perles, de cabochons, sur les cheveux, aux oreilles, sur les épaules; la robe, le manteau en sont brodés et bordés; et cette petite personne se dresse dans l'éclat du ciel entr'ouvert comme faisant le personnage du Christ un siècle auparavant. Les apôtres, les saints ont disparu eux aussi faisant place à deux papes debout. Qu'une transformation si importante se soit accomplie dans l'abside, on en pourra conclure que la nef et les bas-côtés ont dû n'en être pas préservés; mais il serait malaisé d'en dire plus et surtout de déterminer le caractère de la décoration d'ensemble. Nous ne trouvons nulle part en Occident l'équivalent des basiliques de Ravenne dont la conservation intacte permet de ressaisir le parti décoratif. Ailleurs, nous ne rencontrons que des débris, des fragments dont l'intérêt intrinsèque souvent réel ne nous met pas sur la voie d'une conception générale.

Il faut regarder ailleurs. La décoration polychrome par appliques est un art d'origine orientale que les campagnes, la volonté et le goût d'Alexandre révélèrent et imposèrent aux Grecs. Avant même de songer au décor des appartements, on se préoccupa de diversifier la monotonie de la bâtisse, la brique fut substituée à la pierre, offrant non seulement la combinaison des nuances, mais encore l'éclat des revêtements métalliques et de l'émaillerie. A l'intérieur des édifices, l'ivoire, le verre, le marbre, l'émail furent prodigués, rapprochés, contrastés. Et pour rehausser encore l'éclat de ces incrustations, les Alexandrins semblent avoir imaginé le bas-relief pittoresque dont nous retrouvons des vestiges au palais du Palatin et dans la basilique de Junius Bassus, au IVe siècle. Au VIe siècle, la basilique de Parenzo a emprunté une partie de ses incrustations à un édifice antique.

« Les Byzantins héritèrent de ces goûts fastueux qui fournissaient aux Pères du IVe et du Ve siècle, Astère d'Amasée, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, la matière d'éloquents réquisitoires contre le luxe de ces demeures décorées de peintures éclatantes, de mosaïques, de marbre et d'or. Les descriptions des palais et des maisons de Constantinople par Constantin Porphyrogénète et Codin confirment leurs assertions. C'est ainsi que la maison de Lausos, si riche en chefs-d'œuvre antiques, avait ses murs couverts de marbres et de petites colonnes. La mosaïque éclatait partout dans les palais impériaux. L'usage de cette décoration remontait au début même du IVe siècle. Des fragments de mosaïque d'émail ont été retrouvés dans la rotonde de Spalato.

« Les décorateurs des basiliques, comme autrefois ceux du Sérapeum, prirent modèle sur les palais. C'est qu'en effet, souvent les maisons étaient affectées au culte et l'on se contentait d'y remplacer les images trop païennes, telles que les aventures d'Aphrodite. En tous cas, le goût antique de l'agrément et de la beauté pénètre dans la demeure sacrée. Aux yeux de Choricius, le grand mérite des églises de Gaza était la clarté, la fraîcheur de l'édifice, la grâce poétique des vignes, des vergers, des oiseaux figurés par les mosaïques, l'éclat et la richesse des appliques et des incrustations.

« En Orient, les églises importantes étaient entièrement décorées. Dans la basilique de Saint-Étienne, à Gaza, Choricius déclare que pas un endroit ne restait sans un revêtement de marbre ou de mosaïque à fond d'or. Souvent aussi faute de ressources, la polychromie fut limitée au sanctuaire, car c'est là seulement que la mosaïque subsiste en un grand nombre d'églises, à moins que des peintures n'aient autrefois décoré les parois aujourd'hui dépouillées.

« Au début, le relief prit place dans le revêtement polychrome. Comme Sainte-Constance et Sainte-Marie-Majeure, le baptistère des orthodoxes à Ravenne rappelle encore, au Ve siècle, les véritables procédés alexandrins. Dans la zone des fenêtres, coupant ainsi la mosaïque, des stucs jaunes font saillie sur des fonds rouges, entre les colonnettes et sur les tympans des petites arcades. Ils figurent, sur les tympans, des animaux ou des rinceaux; entre les colonnettes, qui les encadrent à la façon des bas reliefs hellénistiques, des personnages en loge, debout sous des édicules que surmontent des animaux affrontés ou de petites scènes.

[1] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 725-726.

De même à Aladja, en Lycie, Texier décrit ainsi une curieuse église qu'il attribue au VIe siècle. « De nombreux médaillons et des cartouches sont remplis de bas-reliefs représentant des symboles religieux; les emblèmes des quatre évangélistes sont sculptés dans des pendentifs : des anges aux six ailes, comme ceux de Sainte-Sophie, soutiennent l'image du Christ; et les chapiteaux des colonnes portent aussi des sigles et des emblèmes. La figure de Saint-Michel est représentée foulant aux pieds de nombreux vaincus. » Le musée de Tchnili-Kiosk possède un buste de Saint-Marc visiblement détaché d'un pendentif. A Inkerman, une basilique voûtée, creusée dans le rocher, du Ve au VIe siècle, offre dans son abside la croix gemmée sculptée en relief. L'Égypte pourrait nous fournir d'autres exemples.

« De telles sculptures devinrent rares par la suite, car le goût oriental fit exclure le relief. Au VIIe siècle le relief ne se mêle plus qu'avec une réserve et une timidité croissantes aux mosaïques et aux incrustations; c'est encore une fine acanthe de marbre aux tympans des arcades inférieures à Sainte-Sophie de Constantinople, ce sont de délicats ornements de stuc sous les arcades ou les voûtes de Parenzo et de Saint-Vital. Mais ensuite la mosaïque recouvre toutes les surfaces courbes et partage avec l'incrustation les parois verticales.

« Suivant quel principe ? Dans la grande nef des basiliques, la corniche couronnant les arcades marquait la limite. Aussi les tribunes réduisirent-elles singulièrement le champ de la mosaïque, à moins qu'il ne pût se déployer, comme à Sainte-Sophie de Constantinople, sous de larges et hauts formerets. Au contraire, lorsque la tribune manque, comme à Saint-Apollinaire-Neuf, la mosaïque se développe sur un large espace, en trois zones. Pour les absides, pour les églises à voûtes et à coupoles, Sainte-Sophie nous montre clairement le principe de la répartition : le domaine de la mosaïque commence au niveau de la naissance des arcs et des voûtes. A Saint-Luc, à Daphni, ce niveau est marqué par un bandeau à fond de cire.

« C'était là une répartition rationnelle, d'un large et juste effet, car ainsi les parois revêtues de marbre gardaient aux yeux toute leur solidité, tandis qu'au-dessus les images semblaient planer dans l'azur ou dans l'or du ciel. Mais avec le temps ces images se multiplièrent comme dans les vieux temples d'Égypte, et il fallut au XIe siècle, à Daphni, au XIVe siècle, à Kahrié-Djami et à Mistra, échancrer les appliques par des arcades pour leur faire place. Ainsi le ciel trop plein déborda vers la terre, jusqu'à la toucher presque, au XVe siècle, lorsque à la mosaïque, à « la peinture pour l'éternité » se substitua la fresque moins coûteuse.

« La fresque, s'accordant mal avec le brillant des appliques, finit aussi par les écarter en les copiant, comme à Pompéi, en trompe-l'œil. Au reste, cette tradition ne fut pas interrompue, car, dans les peintures d'Égypte, au VIe siècle, l'ornement occupe la place des marbres que parfois il imite. Les colonnes mêmes sont coloriées à l'imitation des temples égyptiens, et l'on voit parfois le cheval d'un saint guerrier les contourner de sa croupe flexible. A Byzance, nous ne pouvons apprécier le rôle de la fresque qu'au temps des Paléologues. C'est le marbre et la mosaïque qui caractérisent vraiment à nos yeux la polychromie byzantine.

« La décoration de Sainte-Sophie formait un ensemble harmonieux exactement combiné dans les moindres détails. C'est ainsi que l'acanthe des chapiteaux et des écoinçons refouillée dans le marbre blanc de Proconnèse et s'enlevant en vive lumière sur un champ d'ombre soutenait la vigueur de la mosaïque. Le marbre de Proconnèse, qui pavait aussi le sol, ne prêtait pas à tous les membres d'architecture son éclat trop uniforme. Les grandes colonnes de la nef sont en vert antique, celles des exèdres en porphyre d'Égypte, les unes et les autres prises directement aux carrières. Mais c'est aux incrustations que l'on avait réservé les marbres rares et précieux, porphyre vert de Sparte, marbre vert clair de Carystos, rose veiné de Synnada, jaune antique (*numidicum*), noir veiné de blanc (*celticum*), onychite. La phiale était en marbre blanc et rouge d'Iasos. Le revêtement ordinaire se composait, dans des cadres dentelés, de panneaux quelquefois à veines symétriques, et de tons foncés ou clairs alternant. Ceux de l'abside sont d'une composition très complexe : au centre, brille un carré, un ovale, ou un cercle d'un marbre précieux, porphyre rouge ou vert, ou onychite; et, dans le champ, l'opposition du rouge et du vert, rehaussée par lignes de jaune clair, se traduit soit par des figures géométriques, en particulier le losange, soit par des rinceaux et des volutes, ou même des motifs plus recherchés : dauphins affrontés, porte de sanctuaire. Enfin, dans les écoinçons de la colonnade supérieure, l'acanthe sort d'une large feuille entre deux petites cigognes, et, comme au-dessous, déroule ses blancs rinceaux sur un champ noir, autour d'un rond de porphyre ou de vert antique.

« Cette décoration n'était point spéciale à la grande église. Choricius, à Gaza, vante la variété et le prix des marbres qui revêtaient Saint-Serge, la beauté des colonnes de porphyre à Saint-Étienne. Dans les écoinçons de Saint-Démétrius, à Salonique, au milieu des plaques claires, les combinaisons géométriques les plus variées se détachent aussi en jaune sur un carré vert ou rouge autour d'une pièce rare. Au baptistère des orthodoxes à Ravenne, une baguette blanche en saillie trace un dessin sur un fond de porphyre ou de vert antique. A Parenzo, les marbres les plus rares, la nacre, les pâtes d'émail se combinent avec beaucoup de fantaisie, d'imprévu et de charme. Les appliques, suivant la tradition métallique et l'exemple du Sérapeum, furent parfois métalliques. A Sainte-Sophie, des plaques d'argent révélaient le pourtour du sanctuaire au-dessous des incrustations; d'ailleurs, aux endroits les plus vénérés de cette somptueuse église, le métal tenait lieu de marbre : l'autel reposait sur quatre colonnes d'or où s'enchâssaient des pierres précieuses; le ciborium, l'architrave et les barrières de l'iconostase étaient d'argent; dans la balustrade de l'ambon, l'argent se combinait avec l'ivoire. Constantin avait donné l'exemple, en prodiguant dans un oratoire d'Antioche, l'or, le bronze et tous les autres métaux précieux. C'est un usage constant de dorer les chapiteaux, les caissons des plafonds, qui formaient ainsi comme un ciel lumineux, où l'on attachait parfois des tableaux et qu'imitait ailleurs la mosaïque à fond d'or répandue dans les niches, les absides et les coupoles.

« A la polychromie alexandrine, à ce large emploi de la toreutique se rattache ainsi la tonalité des fonds dans les mosaïques. Ils sont quelquefois d'argent, au Sinaï, à Gaza, à Sainte-Sophie, ou gris, le plus souvent bleu foncé ou clairs et d'or. L'ornement se détache aussi sur du noir, du bleu ou du rouge. Les fonds bleus qui dominent au Ve siècle dans le mausolée de Galla Placidia et le baptistère des orthodoxes deviennent plus rares au VIe, et l'on finit par les évincer tout à fait. Déjà Constantin les avait employés dans l'abside du *martyrium*. M. Ajnalov a observé la même qualité et la même diversité de fonds dans les manuscrits de provenance égyptienne, le Dioscoride, le Cosmas, l'Évangile de Rossano et sur des tissus coptes. Le fond bleu vient directement, par la peinture alexandrine, de l'Assyrie et de l'ancienne Égypte. Il était choisi pour rehausser l'éclat de l'or, aussi bien dans

l'ensemble de l'édifice que dans les détails, sur les caissons des plafonds à Nysse, sur les arcs et les voûtes à Saint-Georges de Gaza, sur la poutre sculptée qui couronnait l'enceinte de l'ambon à Sainte-Sophie.

« Les fonds puissants, substitués aux fonds clairs des peintures pompéiennes, des mosaïques de pavements, des catacombes, et que l'on retrouve encore à Sainte-Constance ou bien dans les peintures d'Égypte, semés de fleurs comme en certaines sépultures antiques, constituent une des innovations capitales de l'art byzantin et montrent, ainsi que l'emploi des métaux, que, s'il peut avoir reçu, par l'intermédiaire de Rome, la tradition de la polychromie alexandrine, il en a rajeuni et complété les procédés en puisant aux sources mêmes, en Orient [1]. »

IX. Égypte. — Nous avons déjà eu l'occasion de faire connaître quelques-uns des principaux ensembles décoratifs conservés dans les édifices du culte. Toutefois, il importe d'en faire la remarque, nous ne rencontrerons pas en Égypte une ordonnance méthodique et savante telle que nous l'offre l'art byzantin où chaque partie concourt à l'effet général. L'art copte s'empare des surfaces d'une chapelle, les couvre de figures et d'arabesques plus chatoyantes les unes que les autres, mais chaque morceau semble avoir été conçu et exécuté isolément des morceaux qui lui font voisinage. Les dimensions diffèrent, les couleurs ont des tons différents, les proportions varient d'un morceau au morceau voisin au point de choquer, et cependant il y a là une décoration totale qui surprend et qui charme, peut-être par sa naïveté, sa maladresse et son absence même de tout souci de plaire. Les édifices décorés ne sont plus des basiliques de vastes dimensions comme celle de Sainte-Sophie ou les églises de Ravenne, ce sont pour la plupart des chapelles funéraires rectangulaires ou carrées couvertes, dans le premier cas, d'une voûte en berceau, dans l'autre d'une coupole hémisphérique. Ces monuments sont pourvus à l'intérieur d'un nombre variable de niches dont la plus importante est ménagée dans le mur Est, et généralement placée au centre. Cette niche ou abside n'est guère plus qu'un demi-cylindre terminé par une coupole hémisphérique, ou plus simplement la niche est à fond plat rectangulaire surmontée d'un arc en plein-cintre. C'est dans l'abside que se voit toujours le sujet principal de la décoration; dans quelques cas, assez rares, les niches concourent à l'ornementation générale, par exemple à Baouît, chapelles XXVIII, XXXII, XLIII. La décoration figurée occupe généralement la partie inférieure de la coupole ou de la voûte en berceau, les tympans et l'abside Est; le soubassement est toujours réservé à la décoration ornementale. Les trompes et les pendentifs supportent quelquefois des représentations de la figure humaine, mais dans tous ces monuments c'est le décor ornemental qui tient la plus grande place. Les motifs empruntés à l'antiquité païenne ne sont pas rares, mais ils sont combinés avec des figures de saints ou des tableaux tirés de l'Ancien ou du Nouveau Testament; on aime à figurer prophètes, martyrs, solitaires d'une façon un peu monotone, mais la dignité et le calme des figures ne laisse pas d'être très décorative.

L'ensemble de peintures le plus complet, réuni jusqu'à ce jour, est celui de Baouît (voir ce mot) dont on ne peut guère séparer Bagaouat (voir ce mot) et Chaqqara (voir ce mot). Deux des chapelles funéraires d'El Bagaouat sont au nombre des édifices chrétiens les plus intéressants. L'une d'elles reproduit sur sa coupole une série de petites scènes symboliques jetées comme au hasard sur un fond laiteux parmi des rinceaux où les oiseaux chantent et picorent. Cette décoration semble appartenir au milieu du IVe siècle au plus tard, nous en avons parlé longuement déjà, il nous suffira ici d'y adresser le lecteur (voir *Dictionn.*, t. II, col. 43-49), mais remarquons seulement le concept décoratif. La coupole est criblée de figures, c'est là que doit se porter l'attention et afin que rien ne puisse en distraire, les arcades, les murs et l'abside portent de simples ornements, guirlandes, architectures et figures géométriques enchevêtrées. L'autre coupole, autour de deux cercles ornés de rinceaux et de lauriers, déploie une longue suite de figures monumentales; personnifications morales, personnages bibliques s'y trouvent côte à côte et ici encore la coupole concentre tout l'effort décoratif, les murs de la chapelle sont à peine ornés (voir *Dictionn.*, t. II, col. 18-59).

A Baouît, nous rencontrons une véritable profusion d'images, le Christ triomphant, la Vierge-mère, les apôtres, les mystères de la vie de Jésus, quelques personnages de l'Ancien Testament, les saints moines, les saints cavaliers sont pour ainsi dire innombrables. La richesse du mobilier, des tentures, des draperies et des vêtements ajoute encore à la surprise que causent ces visages pâles, ces yeux dilatés, ces attitudes où l'hiératisme ne se défend pas toujours du naturalisme. Dans l'ensemble et à juger de cette veine artistique par les monuments aujourd'hui connus, on ne peut dénier à l'art copte une véritable tendance décorative et une entente véritable des moyens à employer pour atteindre le résultat. Malgré l'exiguïté des ouvertures donnant passage à la lumière, il semble que ces peintures, si elles avaient été exécutées dans un vaste édifice, eussent dû produire une impression peu favorable. Ces couleurs trop tendres, ces semis trop criards n'étaient pas procuré une espèce de papillotage des yeux, ce qui est le contraire même du sens et du goût décoratif. Moins minutieux, plus traditionnellement artistes, les byzantins évitaient cet écueil par une large conception des masses et l'exécution sommaire des détails, tandis que les coptes s'y appliquaient et, en s'y évertuant, faisaient fausse route. »

H. Leclercq.

DÉCRÉTALES. Les collections canoniques rapprochent, à peu d'exceptions près, les lettres des papes des canons conciliaires. Cette méthode est déjà en pratique dans les plus anciennes collections. Denis le Petit fit suivre sa collection de conciles d'une collection de décrets, afin que rien ne fût omis de ce qui concernait la discipline ecclésiastique; voici d'ailleurs en quels termes il révèle son dessein : *Sanctitatis vestræ piis excitatus studiis, quibus nihil prorsus eorum, quæ ad ecclesiasticam disciplinam pertinent, omittit inquirere, præteritorum sedis apostolicæ præsulum constituta... collegi.* De la sorte les deux collections se fondent en un recueil unique. La collection canonique contenue dans le manuscrit de Freisingen et la *Quesnelliana*, au moins aussi ancienne et même plus ancienne que la collection des décrétales de Denis le Petit, contiennent de nombreuses lettres de papes. De son côté, le collecteur de l'*Hispana* annonce dans la préface de son recueil qu'il fait suivre les conciles des décrets des papes de Rome, *in quibus pro culmine sedis apostolicæ non impar conciliorum exstat auctoritas.*

Les conciles tenus en Occident à cette époque nous font voir les décrets des papes placés sur le même pied que l'autorité des canons. Par exemple, le concile africain des évêques de Byzacène, tenu à Thelepte, en 418, donne lecture de la lettre adressée aux évêques d'Afrique par le pape Sirice, et le diacre Ferrand, dans sa *Breviatio canonum*, désigne plusieurs décisions de cette lettre pontificale comme des canons du concile de Thelepte. Le même diacre Ferrand, dans sa *Breviatio*, chap. II, cite de même le concile de Sufetula tenu à

[1] G. Millet, *L'art byzantin*, dans A. Michel, *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens*, 1905, t. I, p. 156-160.

l'occasion d'une lettre du pape Innocent Ier relative à l'exclusion de l'épiscopat prononcée contre tout clerc n'ayant pas appartenu une année au moins à la hiérarchie. On citerait sans peine des cas analogues en Espagne : Ier concile de Braga, en 563; IIIe concile de Tolède en 589, can. 1er; en Gaule : le canon 9e du concile d'Agde, en 506; la préface du IIe concile d'Orange, en 529; le canon 20e du IIe concile de Tours, en 567; en Angleterre : le canon 4e du concile de Celchyt, en 787. Beaucoup de collections particulières, notamment celles renfermant les documents des conciles grecs, celles des Églises particulières, contiennent aussi les décrets des papes.

Les *Regestes* des papes qui nous ont été conservés, par exemple celui de saint Grégoire le Grand, les collections de lettres de saint Léon le Grand, les Livres Carolins, le registre de Jean VIII et celui de saint Grégoire VII, n'ont pas le caractère de collections juridiques, mais simplement de recueils historiques. Dès lors, ils n'appartiennent pas à la présente étude, nous pourrons nous en occuper avec les autres lettres des papes.

Les dénominations usuelles servant à désigner ces lettres dans les collections canoniques sont : *epistola*, *epistola decretalis* [1], *constitutio* [2], *auctoritas* [3]. Outre ces dénominations usuelles il existe des dénominations extra usuelles qui, en dehors de *responsio* et de *rescriptum*, sont : *commonitorium* [4], *epistola tractatoria* ou *tractoria* [5].

En égard à leurs divisions par chapitres et à leurs prescriptions, les lettres pontificales sont encore appelées *decreta*, *decretalia*, *constituta*, *præcepta*, *regulæ*. Nous en relevons divers exemples dans Denis le Petit où les rubriques de chapitres sont désignées : *tituli decretorum*, dans la coll. du ms. de Corbie où la lettre du pape Innocent à Decentius de Gubbio porte : *decretalia Innocentii* et dans le corps même de la collection : *Incipiunt capitula decretalia Innocentii*. Les *decreta* sont aux conciles ce que les *decreta* sont aux lettres papales. C'est ainsi que le titre de la collection Quesnel porte : *Canones continet codex iste ecclesiasticos et constituta sedis apostolicæ*. Dans la lettre du pape Sirice à Himerius de Tarragone on lit : *ad servandos canones et tenenda decretalia constituta magis ac magis incitamus*, et dans la collection de Denis du ms. de Bobbio : *Incipit generale decretum papæ Gelasii ad omnes episcopos constitutum a synodo Sedis apostolicæ*. Ces dénominations sont usitées aussi bien pour désigner les canons des conciles que les chapitres des décrétales, mais le terme *decretalia* est spécial à ces dernières. On trouve encore *constitutiones* dans le sens de *canones*, par exemple au concile de Paris, en 614, can. 1er : *Ut constitutiones illæ quæ Parisiis sunt decretæ..., in omnibus conserventur;* dans la coll. du ms. de Corbie : *Incipiunt constitutiones ecclesiasticæ Cartagenensium sub X die iduum Agustarum Cæsani et Attici*.

Beaucoup de lettres pontificales s'appuient sur les décisions de conciles romains, c'est la raison pour laquelle ces lettres sont désignées sous le nom de *synodicæ epistolæ* [6] et les décrets des papes sous le nom de *canones urbicani* [7]. C'est ce qui explique comment on peut trouver le même document désigné tour à tour sous le nom de « Decrétale » et sous celui de « Synode romain » [8]. Or, comme les décisions des conciles tenus à Rome nous ont été communiquées par le moyen des lettres pontificales, une différence essentielle ne peut guère se présenter entre les unes et les autres. Il faut donc les étudier ensemble.

Félix Ier (269-274). Un fragment d'une lettre à l'évêque Maxime d'Alexandrie est inséré dans les actes du concile d'Éphèse. D'après la version désignée sous le nom de *vulgata* [9], il est contenu dans la collection des actes du concile d'Éphèse des mss. de Tours et de Salzbourg. D'après la version dite de Marius Mercator [10], il se trouve dans les deux collections du ms. du Vatican et du ms. de Saint-Maur. Il se rencontre, en outre, dans la *versio vulgata* des actes du concile de Chalcédoine [11] des collections du manuscrit de Notre-Dame, de Rusticus [12] et dans le fragment de Vérone.

Jules Ier (337-352). Les mêmes collections donnent un fragment d'après les mêmes versions [13]. C'est le fragment d'une lettre à Prosdocius écrite en grec et conservée intégralement [14].

Libère (352-366). Fragment de lettre à Cécilien, évêque de Spolète, dans l'*Hadriana* augmentée. — Lettre aux évêques Eusèbe de Vercell, Denis de Milan, Lucifer de Cagliari : *Quamvis sub imagine*, même collection. — Lettre aux évêques orientaux : *Pro deifico*. — Lettre aux évêques Ursace, Valence et Germinius : *Quia scio vos*, même collection. — Lettre à Vincent, évêque de Capoue : *Non doceo*, même collection [15].

Damase Ier (366-384). La lettre aux évêques d'Illyrie : πιστεύομεν [16] se trouve, mais dans un latin différent de celui d'Épiphane le scolastique [17], avec la suscription : *episcopis catholicis per Orientem constitutis*, et le début : *Confidimus quidem sanctitatem* [18], dans la collection du diacre Théodose. — La lettre à l'évêque

[1] Coll. de Denis : *Incipit epistola decretalis papæ Sirici*. Coll. du ms. de Freisingen : *Incipiunt epistolæ decretales diversorum episcoporum urbis Romæ per diversas provincias missæ. Incipit epistola decretalis papæ Leonis ad turbium Astoriensem*. Coll. du ms. du Vatican : *Epistola decretalis ad Anastasium episcopum Thessalonicensem*. Coll. du ms. de Saint-Maur : *Item epistolæ decretalis*. Coll. du ms. de Cologne : *Incipit epistola decretalis sancti Syricii episcopi urbis Romæ*. Coll. du ms. d'Albi : *Decretalis Leonis papæ ad episcopos per Campaniam*. — [2] Coll. Quesnel : *Cælestini papæ ad episcopos Viennenses et Narbonenses constitutio*. Coll. du ms. d'Albi : *Constitutio Innocenti papæ universis episcopis in urbe Toletana constitutis*. — [3] Coll. du ms. de Freisingen : *Incipit auctoritas Bonifati episcopi urbis Romæ ad episcopum et presbyteros vicarios a papa Zosimo decesores suo ad Africanum synodum directa*. Coll. du ms. de Cologne : *Item alia auctoritas Innocenti papæ*. Coll. du ms. d'Albi : *Incipiunt auctoritates vel canones urbicani*, Concile d'Agde, 506, can. 9 ; *papæ Innocentii ordinatio et Siricii episcopi auctoritas;* conc. de Braga, 563 : *Relecta est auctoritas sedis apostolicæ ad quondam Profuturum directa episcopum*. Lettre des évêques de la province d'Arles au pape Léon Ier : *prædecessores beatitudinis vestræ hoc, quod erga privilegia Arelatensis Ecclesiæ institutio vetusta tradiderat, promulgavit (sicut et scrinia apostolicæ sedis procul dubio continent) auctoritatibus confirmarunt* (S. Léon Ier, *Opera*, édit. Ballerini, t. I, p. 995). Privilèges de l'Église d'Arles : *Incipit liber auctoritatum per apostolicæ sedis episcopos piissimosque Honorium et Theodosium augustos Arelatensi Ecclesiæ concessarum*. — [4] Coll. du ms. de Freisingen : *Cælestinus commonitorium Arcadio et Projecto... Gelasi commonitorium Fausto magistro*. Coll. Quesnel : *Commonitorium Zosimi papæ presbyteris et diaconibus suis Ravennæ constitutis*. — [5] Lettre de Sirice aux évêques d'Afrique : *Cum in unum fratres* est nommée dans la collection : *epistola tractatoria* ou *tractoria*; cf. P. Constant, *Epist. roman. pontif.*, in-fol., Parisiis, 1721, p. 649. — [6] Conc. de Tolède, 589, can. 1 : *Maneant in suo vigore conciliorum omnium constituta simul et synodicæ sanctorum præsulum Romanorum epistolæ*, Conc. de Tolède, 633, can. 17 : *multorum conciliorum auctoritas et synodica sanctorum præsulum Romanorum decreta*. — [7] Dans les collections des ms. de Cologne, de Lorsch et d'Albi. — [8] Par exemple dans la décrétale du pape Gélase : *Necessaria*. — [9] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 546. — [10] Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 690. — [11] Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 879. — [12] Manssen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, 1870, p. 745. — [13] Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 545, col. 690; t. IV, col. 879. — [14] P. Coustant, *Epist. Roman. pontif.*, append., p. 74. — [15] Jaffé, *Reg.*, n. 210, 216, 217, 218, 219 (= 14, 47, 49, 50, 51). — [16] Sozomène, *Hist. ecclés.*, l. VI, c. XXIII; Théodoret, *Hist. ecclés.*, l. II, c. XXII. — [17] *Historia tripartita*, l. V, c. XXIX. — [18] Éditée pour la première fois par L. Holsten, *Collectio romana*, t. I, p. 165, sans indication de source; Valois, notes à *Hist. ecclés.*, l. VI, c. XXIII de Sozomène, y voit l'original latin, mais P. Constant est d'un avis différent, *op. cit.*, p. 477, 489 et enfin les Ballerini, *De antiq. coll. can.*, part. II, c. IX, n. 2. Ils ajoutent à l'édition de Holsten quelques variantes notables du ms. de Vérone.

Paulin : *Per filium meum, Per ipsum filium* et le concile tenu sous le pape Damase en 378 se trouvent dans les collections suivantes : ms. de Freisingen, ms. Quesnel, ms. de Saint-Blaise, ms. du Vatican, ms. Colbert, ms. de Würzbourg, ms. de Corbie, ms. de Cologne, ms. d'Albi, ms. Pithou, ms. de Saint-Maur, ms. de Diessen, dans l'*Hispana*, dans l'*Hadriana* augmentée, dans l'*Hadriana*, du ms. d'Ivrée, dans celle du ms. du Vatican *1337;* avec les conciles de l'*Hispana* de l'*Hadriana* augmentée, de l'*Hadriana* du ms. de Saint-Gall *671* et du ms. latin de Munich *3860*, des fragments du concile de Chalcédoine du ms. du Vatic. *1322*, du ms. latin Saint-Germain *466*, du *Codex encyclicus*, du ms de Novare *XXX*. Cette lettre se lit dans les collections avec bien des modifications. Dans la collection Quesnel et dans le ms. latin Saint-Germain *466*, elle est suivie du concile tenu sous Damase dans lequel furent condamnées les doctrines des Apollinaristes, des Sabelliens, des Eunomiens, des Macédoniens et des Photiniens, elle est intitulée : *Confessio fidei catholicæ, quam papa Damasus misit ad Paulinum Antiochenum*. Il en est de même dans les collections des manuscrits de Corbie, de Cologne, d'Albi et Pithou qui omettent la deuxième partie — la plus considérable — de la lettre depuis ces mots : *Quapropter si supradictus* et le concile vient se souder immédiatement au fragment de la lettre sans la suscription : *Confessio*, etc. Le concile suit également la lettre dans l'*Hispana*. Mais il y est désigné sous le nom de *Epistola ejusdem papæ Damasi ad eumdem Paulinum*.

Cette disposition diffère dans les collections des manuscrits de Freisingen, du Vatican, de Diessen, dans l'*Hadriana* augmentée et le manuscrit de Novare *XXX*. Dans la collection du ms. de Freisingen, le concile fait en quelque sorte suite au symbole de Nicée; mais on ne nous donne le concile que jusqu'à ces mots : *et finem habiturum esse contendunt*, la partie la plus considérable manque. La lettre pontificale suit les conciles grecs et la lettre de Jérôme à Damase : *Quoniam vetusto;* cette lettre est intitulée : *Incipit rescriptum Damasi papæ ad petitum Hieronimi ad Paulinum episcopum urbis Antiochenæ*. Dans la collection du manuscrit du Vatican et dans le manuscrit de Novare *XXX*, le concile porte cette suscription : *Confessio fidei catholicæ, quam papa Damasus misit ad Paulinum Antiochenem episcopum*, puis vient la lettre à Paulin. L'*Hadriana* augmentée donne d'abord le concile sous le même titre, puis la lettre de Jérôme *Quoniam vetusto* et, pour finir, la lettre de Damase à Paulin, avec le même titre que la collection du ms. de Freisingen. La collection du manuscrit de Diessen donne (d'après la collection du manuscrit de Saint-Blaise) le concile rapproché de celui de Nicée et, après un ensemble de textes (d'après la collection du manuscrit de Freisingen) la lettre de Jérôme et celle de Damase.

Voici les collections qui contiennent les deux documents : lettre et concile :

Le concile *seul* dans les collections des manuscrits de Saint-Blaise, de Würzbourg, de Saint-Maur, dans l'*Hadriana* du manuscrit d'Ivrée, du manuscrit du Vatican *1337*, du ms. de Saint-Gall *671* et de Munich, lat. *3860 a;* enfin dans l'*Hadriana* accrue des conciles de l'*Hispana*. Dans toutes ces collections, le concile se trouve rapproché du concile de Nicée. La même remarque s'applique aux collections des manuscrits de Freisingen et de Diessen, enfin à la collection du manuscrit Pithou lequel donne le concile réuni à celui de Nicée et ensuite la lettre et le concile. Dans la collection du manuscrit de Saint-Blaise et, d'après la même, dans la collection du manuscrit de Diessen, on rencontre d'abord le symbole de Nicée et ensuite le concile de l'année 378 sous le titre : *Incipit [de] synodo Nicæno, scribta pape Damasi ad Paulinum Antiochenæ urbis episcopum*. Dans la collection du manuscrit de Saint-Maur, le concile de l'année 378 s'ajoute immédiatement au symbole de Nicée; mais, seul, le concile de Nicée est mentionné dans le titre : *Incipit fides apud Niceam conscripta ab episcopis credentibus CCCXVIII*. Dans la collection du manuscrit Pithou on renvoie au symbole de Nicée qui se trouve déjà dans la collection. Voici ce qu'on lit avant le concile : *Incipit pars fidei de ea, quæ apud Niceam habita est, ab eo loco usque ibi dicit : hos anathematizat catholica et apostolica ecclesia. Quæ fides cum sinodo Nicena in hoc libro scripta est*. Dans les susdites collections de Saint-Blaise, Diessen, Saint-Maur et Pithou, le concile de 378 n'est pas réuni aux actes du concile de Nicée; mais dans les collections des manuscrits de Freisingen et de Würzbourg le concile, d'ailleurs incomplet, se présente entre le symbole et les canons. Dans l'*Hadriana*, aussi bien dans celle du manuscrit du Vatican *1337* que dans celle accrue des conciles de l'*Hispana* et dans celle du manuscrit de Saint-Gall *671*, le concile occupe la même place, mais il est incomplet. Il se trouve après les canons dans l'*Hadriana* du manuscrit d'Ivrée avec le titre : *Conventio episcoporum in generosa urbe Roma*. Dans la collection du manuscrit Vatican *1322* qui contient les fragments du concile de Chalcédoine, le concile de 378 a été ajouté à la *Definitio fidei* de Chalcédoine. La collection du manuscrit Colbert dont la première partie représente le manuscrit de Saint-Blaise, contient le concile seul, sa deuxième partie donne la lettre et le concile d'après la collection Quesnel.

Baluze [1] et les Ballerini [2] pensent qu'il ne s'agit pas seulement d'une, mais bien de deux lettres de Damase. Le concile de Rome n'a pas été envoyé en même temps que la lettre qui nous est conservée, mais plus tôt. C'est pourquoi Damase parle de l'expédition de ce concile : *Fidem misimus*, et Célestin Ier distingue deux lettres. En effet, dans un passage d'un discours de Célestin conservé dans les écrits d'Arnobe le Jeune, nous voyons cité un extrait parmi les anathèmes du concile de 378 avec cette remarque : *Item præcessor meus Damasus scribens ad Paulinum Antiochenæ ecclesiæ episcopum inter cetera ait :...* Et Célestin continue : *Item ipse apostolicæ memoriæ vir Damasus in altera epistola ad Paulinum : Anathematizamus*, etc. [3]. Mais cette autre lettre de Célestin dont on cite un passage est celle que nous connaissons. Célestin distingue donc clairement cette lettre d'une autre qui contenait les anathèmes du concile. Cependant ce concile, tel que nous le possédons, ne se présente pas sous la forme d'une lettre. Si on admet l'opinion de Baluze et des Ballerini il faudra considérer la lettre d'expédition du concile comme perdue; cette supposition, que les Ballerini ne repoussent pas, n'a rien d'arbitraire.

Dom Coustant se range, il est vrai, à l'opinion opposée [4]. Il tient le concile pour un simple appendice de la lettre à Paulin. Son principal argument est que dans le manuscrit lat. Saint-Germain *466* et dans plusieurs manuscrits semblables du *codex Encyclicus* cette lettre et les anathèmes ont été groupés sous ce titre : *Incipit papæ Damasi urbis Romæ ad Paulinum episcopum Antiochenæ civitatis de capitulis fidei contra Macedonium, Eunomium et Apollinarem hæreticos.... Explicit confessio catholica, quam subdidit Damasus papa epistolæ suæ ad Paulinum contra Macedonium, Eunomium et Apollinarem hæreticos.*

[1] Baluze, *Nova coll. concil.*, col. 379, note D; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 551, note 2. — [2] S. Léon, *Opera*, t. III, p. 395, note 1. — [3] P. Coustant, *Epistolae romanorum pontificum* col. 1097 sq.; Mansi, *Conciliorum amplissima Collectio*, t. IV, col. 550 sq. — [4] P. Coustant, *Epist. rom. pontif.*, p. 502.

Cet argument se trouve réfuté par le fait que la forme du concile qui nous a été conservée n'est pas l'original latin, mais une traduction de Théodoret dans son *Histoire ecclésiastique*, l. V, c. XI. Or, la lettre de Damase à Paulin manque chez Théodoret, d'où il ressort avec clarté que le rapprochement des deux documents tel que nous l'observons dans le manuscrit Saint-Germain et ailleurs n'est pas primitif et qu'il ne prouve rien quant à cet état primitif. Il n'y a d'ailleurs pas lieu d'être surpris de rencontrer les anathèmes du concile romain adressés à Paulin sous la lettre d'expédition. Théodoret est l'unique source grâce à laquelle le concile s'est introduit dans les collections, et comme Théodoret ne donne que le concile sans la lettre, il n'est pas surprenant de n'avoir pas la lettre, pas plus que d'avoir le concile par Théodoret seul.

La préface du concile dans les collections soulève quelques difficultés. Dans la *Quesnelliana* on lit : *Post concilium Nicænum, quod in urbe Roma postea congregatum est a catholicis episcopis, addiderunt de spiritu sancto. Et quia postea is error inolevit, ut quidam ore sacrilego auderent dicere spiritum sanctum factum esse per filium, anathematizamus*, etc. La plupart des collections s'expriment de même, sauf quelques variantes. Dans les collections des manuscrits de Freisingen et de Würzbourg, on dit, sans confondre le singulier avec le pluriel : *Post hoc* (scil. *Nicænum*) *concilium in urbe Roma congregati sunt catholici episcopi et addiderunt de spiritu sancto. Et quia postea*, etc. Dans les différentes rédactions de l'*Hadriana*, on dit avec une construction meilleure : *Post concilium Nicænum in urbe Roma concilium congregatum est a catholicis episcopis et addiderunt de spiritu sancto. Et quia postea*, etc. Dans la collection du manuscrit Pithou, la préface manque jusqu'aux paroles *in spiritu sancto*. De même chez Théodoret pour qui le document commence ainsi : Ἐπειδὴ μετὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ σύνοδον αὕτη ἡ πλάνη ἀνέκυψεν· ὥστε τολμᾶν τινας βεβήλῳ στόματι εἰπεῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον γεγενῆσθαι διὰ τοῦ υἱοῦ, ἀναθεματίζομεν κ.τ.λ. Coustant et les Ballerini supposent la réunion d'un autre concile sous le pontificat de Damase, mais à une date plus ancienne et dans lequel on a fait une addition au symbole de Nicée. Dom Coustant objecte que pour désigner le concile romain dont on lit les anathèmes à la suite de la préface, on écrirait *addidimus* et non, comme on lit, *addiderunt;* mais, ce disant, il oublie que la source Théodoret n'a même pas cette préface et que celle-ci ne vient pas de Damase, mais qu'elle est une addition introduite postérieurement dans les collections. Le plus vraisemblable c'est que le concile contenant l'addition *de spiritu sancto* se trouvait joint au concile de 378 dont le premier anathème rejette la doctrine *spiritum sanctum factum esse per filium*.

La lettre de Damase aux évêques Acholius, Eurydicus, Severus : *Decursis litteris*, se trouve dans la collection de l'Église de Thessalonique.

La lettre à l'évêque Acholius de Thessalonique : *Ad meritum*, se trouve dans la même collection.

Le concile romain *De explanatione fidei* contenant les trois décrets *De spiritu sancto*, *De canone scripturæ sacræ*, *De sedibus patriarchalibus*[1] se trouve dans les collections : *Hadriana* augmentée, manuscrits de Freisingen, de Diessen, de Paris *3837* (de la collection de Denis), manuscrit latin de Munich *3860* de l'*Hadriana*, manuscrit de Vienne[2], manuscrit de Vérone[3]. Le texte ne semble pur de retouches que dans l'*Hadriana* augmentée. Dans la collection du manuscrit de Freisingen et d'après elle, dans la collection du manuscrit de Diessen, dans le manuscrit de Munich lat. *3830 a*, les décrets du pape Gélase sur les conciles œcuméniques *de libris recipiendis et non recipiendis* sont réunis à ce concile sans autre suscription. Le décret *De canone scripturæ sacræ* se trouve seul dans le ms. lat. de Vienne *16*. Dans le manuscrit de Vérone *63* les deux premiers documents font défaut et outre le décret encore existant et qui concerne les sièges patriarcaux, on donne les deux décrets de Gélase comme appartenant au concile de Damase.

Dans la correspondance des papes, représentée jusqu'à la fin du ve siècle par plus de sept cents lettres, les décrétales, c'est-à-dire les lettres qui abordent des points de législation ecclésiastique, ne représentent qu'une infime minorité; dix-neuf seulement offrent ce caractère et encore est-ce à condition de compter dans ce nombre trois conciles suburbicaires.

La plus ancienne décrétale s'est conservée en entier dans la collection canonique dite de Saint-Maur et, en partie, dans la collection d'Hérouval, dérivée de la précédente. La collection de Saint-Maur nous la présente sous le titre de *Canones synodi Romanorum ad Gallos episcopos*[4]. C'est évidemment une lettre d'un pape en réponse à une consultation sur divers points de discipline ecclésiastique. Coustant et Maassen en font les actes d'un concile tenu sous Sirice. Sirmond la retarde jusqu'au règne d'Innocent Ier. Nous avons dit ailleurs, après M. C. Babut, qu'il faut remonter plus haut et attribuer la pièce au pape Damase[5]; en tous cas, les arguments apportés en faveur de cette attribution sont très sérieux, notamment en ce qui concerne le renforcement de la sévérité, depuis Sirice, touchant la bigamie successive considérée comme empêchement aux ordres, et les *Canones* n'ont rien à voir avec le concile romain de 402[6].

Dès le temps de saint Léon nous pouvons relever des traces sérieuses d'une collection de décrétales formée avant le milieu du ve siècle. En 443, saint Léon écrit aux évêques de Campanie, Picenum, Tuscie et autres provinces. Après leur avoir signalé certains abus à réprimer, il les menace, en cas de contravention nouvelle, de les déposer et de les excommunier, et il ajoute : *Omnia decretalia constituta, tam beatæ memoriæ Innocentii quam omnium decessorum nostrorum quæ de ecclesiasticis ordinationibus et canonum promulgata sunt disciplinis, ita vestram dilectionem custodire debere mandamus, ut si quis illa contempserit veniam sibi deinceps noverit denegari*[7]. « La sévérité du châtiment donne lieu de croire que la loi était facile à connaître et, par suite, que les décrétales d'Innocent et des autres papes étaient des textes fort répandus. On est donc porté à soupçonner qu'il en avait été fait une publication spéciale, un recueil où elles se trouvaient réunies. Imaginons ce que pouvait être, en 443, c'est-à-dire au début du pontificat de saint Léon, un recueil de décrétales romaines[8]. »

Plaçons en première ligne la lettre[9] qu'on peut attri-

[1] Cf. A. Thiel, *De decretali Gelasii papæ de recipiendis et non recipiendis libris et Damasi concilio romano*, in-4°, Braunsbergæ, 1866, p. 20 sq.; D. P. Coustant, *Epistolæ romanorum pontificum*, t. I, p. 44 sq. — [2] *Tabulæ codicum manuscriptorum præter Græcos et Orientales in bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum*, in-8° Vindobonæ, 1861, t. I, p. 2. — [3] F. Maassen, *Bibl. lat. juris canonici manuscripti*, t. I, p. 426. — [4] Sirmond, *Conc. Gall. ant.*, t. I, p. 585 sq.; Coustant, *op. cit.*, col. 685 sq.; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 1133; Labat, *Conc. Galliæ*, t. I, col. 279 sq. — [5] Ch. E. Babut, *La plus ancienne décrétale*, in-8°, Paris, 1904; cf. L. Duchesne, *Mélanges et documents. Le concile de Turin*, dans la *Revue historique*, 1905, t. LXXXVII, p. 278; Turmel, *Chronique d'histoire ecclésiastique*, dans la *Revue du Clergé français*, 1er décembre 1907, p. 538. — [6] Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. III, part. 2, p. 1374. — [7] Jaffé, *Reg. pontif. rom.*, n. 402. — [8] L. Duchesne, *La première collection romaine des Décrétales*, dans *Atti del II° congresso internazionale di archeologia cristiana*, in-8°, Roma, 1902, p. 159. — [9] Jaffé, *op. cit.*, n. 311.

buer avec vraisemblance à Damase. Ensuite la lettre du pape Sirice à Himérius, évêque de Tarragone, écrite en 385. Puis, Anastase auquel on n'attribue aucune décrétale, Innocent Ier qui en a cinq; Zosime, une seule; Boniface Ier, aucune; Célestin, deux; Sixte III, aucune. Il y avait donc dix pièces utilisables dont la moitié provenait du pape Innocent.

« Or nous rencontrons, dans une douzaine de collections canoniques échelonnées chronologiquement entre le temps de Gélase et celui de saint Grégoire, un groupe de huit décrétales, une de Sirice, quatre d'Innocent, une de Zosime, deux de Célestin. L'ordre n'est pas toujours le même. Certains collecteurs, qui se piquent de chronologie, rangent leurs décrétales suivant l'ordre des papes, Sirice, Innocent, etc. Je doute que telle ait été la forme primitive du recueil, et tout à l'heure, je dirai pourquoi. Plusieurs des collections omettent une des lettres d'Innocent, la célèbre lettre à Decentius, évêque de Gubbio. On voit bien pourquoi. Cette lettre est consacrée, pour une très grande partie, à la critique des usages gallicans sur certains points de liturgie et de discipline. Or nos collections proviennent toutes de pays où ces usages étaient en vigueur. L'omission a été faite à dessein. D'autre part, étant donné le peu de soin que les collecteurs apportaient à disposer les documents de leurs recueils, on peut s'attendre à ce que le groupe des décrétales soit çà et là interrompu par l'intercalation d'autres documents. C'est ce qui se constate, en effet, mais assez rarement. Enfin, parmi les lettres du pape Innocent, auxquelles on doit reconnaître la qualité de décrétales, une est omise dans le groupe dont nous parlons, c'est la lettre adressée à Félix, évêque de Nocera [1], sur les conditions requises pour l'ordination. Mais cette omission s'explique aisément. Le sujet traité dans cette pièce l'est avec plus d'abondance et de précisions dans les autres. Elle n'eût fait qu'encombrer inutilement. »

Sur dix décrétales, celle de Damase étant négligée et celle d'Innocent à Decentius étant écartée, on s'explique dès lors le nombre de huit documents qu'on retrouve dans les collections canoniques les plus anciennes. Ces huit pièces ont formé de très bonne heure un noyau destiné à recevoir de larges accroissements, mais, au milieu du ve siècle, leur petit groupe déjà constitué faisait fonction de recueil officiel — ou du moins usuel — et saint Léon n'avait pas besoin de plus ample explication pour le désigner quand il y renvoyait les évêques suburbicaires.

Les huit décrétales figurent dans la collection canonique, dite *Quesnelliana*, considérée comme un des plus anciens recueils de ce genre. Elle paraît avoir été constituée sous le pape Gélase (492-496) quelques années avant la collection de Denis le Petit et formée en Gaule, dans l'église d'Arles. Cette collection est, de toutes les collections canoniques, celle qui a le mieux conservé le groupement intérieur des apports successifs par lesquels elle s'est constituée. « Son cadre est formé par la combinaison de deux anciens recueils de conciles, le recueil romain, comprenant les canons de Nicée et de Sardique, et un recueil grec, comprenant les canons de Nicée, Ancyre, Néo-Césarée, Gangres, Antioche, Laodicée et Constantinople. Naturellement les canons de Nicée qui figuraient dans les deux sources du collecteur n'ont été transcrits qu'une fois. Entre les conciles de Gangres et d'Antioche, c'est-à-dire au milieu du recueil grec, nous constatons une énorme interpolation comprenant :

1° Un dossier relatif au pélagianisme, arrêté en 421;

2° La collection des huit décrétales;

3° Un recueil de quatre professions de foi, toutes antérieures à 447;

4° Un dossier relatif au concile de Chalcédoine, arrêté en 458;

5° Une décrétale du pape Gélase, de l'année 494.

« Sur ces cinq apports, parfaitement délimitables, deux ont été l'objet d'interpolations ultérieures; ce sont les n. 2 et 4. Dans le n. 4 a été intercalé un nouveau dossier relatif à l'affaire d'Acace, évêque de Constantinople, en tout treize pièces, qui s'échelonnent jusqu'à l'année 495. Dans le n. 2, qui nous intéresse spécialement, on trouve inséré un nouveau dossier, concernant le concile de Chalcédoine : 8 pièces datées de 451 à 455. Supprimons ce dossier, qui n'a évidemment rien à voir avec les décrétales latines : la collection des huit décrétales s'établit dans l'ordre suivant :

« 1° Innocent à Exupère de Toulouse (405) : *Consulenti tibi* [2]...

« 2° Innocent à Rufus de Thessalonique (414) : *Magna me gratulatio* [3]...

« 3° Innocent à Decentius de Gubbio (416) : *Si instituta* [4]...

« 4° Innocent à Victrice de Rouen (404) : *Etsi tibi frater* [5]...

« 5° Sirice à Himerius de Tarragone (385) : *Directa ad decessorem* [6]...

« 6° Zosime à Hesychius de Salone (418) : *Exigit dilectio* [7]...

« 7° Célestin aux évêques de Viennoise (428) : *Cuperemus quidem* [8]...

« 8° Célestin aux évêques d'Apulie (429) : *Nulli sacerdotum* [9]...

« Comme la collection Quesnel est la plus ancienne, comme son auteur a, mieux que tout autre, conservé le groupement primitif des pièces qui lui parvenaient, comme il ne témoigne, en particulier, d'aucune préoccupation chronologique ou disciplinaire, il y a lieu de soupçonner que l'ordre dans lequel il a rangé ses décrétales est l'ordre même dans lequel elles lui sont parvenues : quatre décrétales d'Innocent, une de Sirice, une de Zosime, deux de Célestin.

« Cette impression se renforce par l'examen de trois recueils gallicans, tous les trois provenant d'Arles, comme la collection Quesnel; je veux parler des recueils contenus dans les manuscrits de Cologne, Lorsch et Albi. Ces manuscrits ne sont pas fidèles à l'ordre de la collection Quesnel; mais ils commencent comme elle par la décrétale d'Innocent à Exupère de Toulouse, et, en tête de cette pièce, ils ont un titre plus général : *Canones urbicani*, lequel, dans le manuscrit de Cologne, est répété en titre courant, en haut des pages, non seulement tant que dure la première décrétale, mais aussi au-dessus des autres.

« Cette circonstance nous fixe non seulement sur le début du recueil des décrétales, mais encore sur sa formation et sur son titre. Nos huit décrétales ont formé groupe; elles commençaient par celles d'Innocent, et, plus précisément, par la lettre à Exupère, enfin leur recueil portait le titre de *Canones urbicani*.

« Ceci n'est évidemment pas un titre romain. La qualification d'*urbicanus* est de celles que l'on applique, en dehors de Rome; aux documents qui en viennent,

[1] L. Duchesne, *op. cit.*, p. 160. — [2] Jaffé, *Reg. pontif. rom.*, n. 293. — [3] *Ibid.*, n. 303. — [4] *Ibid.*, n. 311. — [5] *Ibid.*, n. 286. — [6] *Ibid.*, n. 255. Après cette lettre on en trouve ici une autre du même Sirice, la lettre (Jaffé, *op. cit.*, n. 260) adressée aux évêques de la Haute-Italie, portant condamnation de Jovinien, avec la réponse de saint Ambroise et de ses suffragants. Ces deux pièces n'ont rien à voir avec la série des décrétales. — [7] Jaffé, *op. cit.*, t. I, n. 339. Suit une autre lettre, ou plutôt un billet du même Zosime, et une lettre de Boniface à Hilaire de Narbonne, sans rapport, ni l'une ni l'autre, avec la discipline générale. — [8] Jaffé, *op. cit.*, p. 369. — [9] *Ibid.*, n. 371.

et non, à Rome même, aux documents qui en partent.

« Mais comme le recueil ne peut guère avoir été formé qu'à Rome, il peut être intéressant de savoir comment, dans la métropole du monde chrétien, il était intitulé. Cela encore, nous pouvons le savoir. Les manuscrits de Cologne et de Freisingen, celui-là d'origine arlésienne, celui-ci de provenance italienne, nous ont conservé, au milieu de la collection qui nous occupe, un titre, évidemment déplacé, puisqu'il est au milieu, au lieu d'être en tête, mais très significatif : *Incipiunt epistolæ decretales diversorum episcoporum urbis Romæ per diversas provincias missæ*. C'est tout à fait, pour le fond et pour la forme, l'étiquette qu'un collecteur romain pouvait et devait mettre en tête de notre groupe de décrétales.

« Ce titre correspond à l'étendue sous laquelle notre recueil se présente dans les manuscrits. Il comprend des lettres envoyées en divers lieux, *per diversas provincias*, par divers pontifes, *diversorum episcoporum urbis Romæ*. Mais y a-t-il toujours eu assez de décrétales pour justifier cette dernière expression ? En d'autres termes, ne pourrait-on pas soupçonner un état de la collection où elle se limitait aux quatre décrétales d'Innocent ? Voici les raisons qui justifieraient ce soupçon :

« 1° Un collecteur opérant au temps de Célestin, de Sixte III ou de Léon, aurait disposé ses décrétales dans l'ordre chronologique et n'aurait pas placé celle de Sirice après celles d'Innocent.

« 2° La septième décrétale, celle de Célestin aux évêques de la Gaule, a plutôt le caractère d'une admonestation irritée, adressée à des personnes [1] que le pape juge s'être écartées des bonnes règles, que d'une série de dispositions législatives. On conçoit son adjonction à une collection déjà formée, adjonction opérée par les soins de quelqu'un qui tenait à faire figurer le pape Célestin; on voit moins quelle raison pouvait avoir le premier collecteur de la comprendre parmi les pièces dont il faisait choix. — Cette observation, quelle que puisse être sa valeur dans la question présente, est de nature à fortifier l'idée que la collection a été formée à Rome et non en Gaule. On ne concevrait guère qu'un texte si rempli de critiques contre les évêques d'Arles et de Marseille et contre les monastères de Provence ait été choisi, par les Provençaux eux-mêmes, pour représenter la législation ecclésiastique de Rome.

« 3° Il semble bien qu'on se soit occupé à Rome, au temps d'Innocent, de classer les textes de législation ecclésiastique. Plusieurs collections canoniques gallicanes joignent aux canons de Nicée-Sardique une note comme celle-ci : *Expliciunt canones* CCCXVIII *Patrum Niceni, transcripti in urbe Roma, de exemplaribus sancti Innocentii episcopi*. En fait, le texte des véritables canons de Nicée n'est jamais, dans les recueils gallicans, celui qui était d'usage à Rome. Mais ces recueils dérivent des livres romains pour les canons de Sardique et ceux-ci, à Rome, se trouvaient toujours rangés à la suite de ceux de Nicée et encadrés dans les mêmes rubriques.

« A la fin de l'épiscopat d'Innocent, Patrocle, évêque d'Arles, se trouvait à Rome; il assista à l'installation de son successeur Zosime. Il est fort possible que ce soit lui qui ait rapporté à Arles une copie du *liber canonum* romain, lequel ne comprenait alors que les conciles de Nicée et de Sardique.

« Quant au recueil des huit décrétales, dont le noyau primitif remonte peut-être au temps d'Innocent, il n'a pu passer de Rome en Gaule avant l'année 429, date de la plus récente des pièces dont il est formé [2]. »

H. Leclercq.

DÉCURIONS. — La division en *décuries* était une de celles que les Romains semblaient préférer. On la rencontre dès le temps de la Royauté et sous la République, non seulement dans l'administration civile, mais encore dans l'organisation militaire des légions. Au point de vue judiciaire, les citoyens de Rome, portés sur l'*Album* des jurés, furent divisés par la loi Aurelia, en 70 avant Jésus-Christ, en trois décuries [3] portant des noms différents. Leur nombre fut élevé à quatre par Auguste et à cinq par Caligula [4]. Les corporations, *corpora, collegia, universitates*, se divisaient souvent en décuries. Enfin, dans les villes municipales, les citoyens se divisaient souvent en curies pour le vote [5]; en outre, le sénat de chaque municipe se composait ordinairement d'un nombre déterminé de membres, généralement cent [6], appelés *senatores, decuriones* ou *conscripti*, plus tard *curiales* [7]. Mais ces sénateurs municipaux qui se divisaient en plusieurs catégories d'après leur rang ou leurs emplois antérieurs, n'étaient plus partagés, au moins du temps de l'empire, en décuries d'un nombre égal de membres.

Le chef d'une *decuria* portait le titre de *decurio*, lequel s'appliquait à plusieurs catégories d'individus. La seule dont nous ayons à nous occuper est celle des magistrats municipaux. Ceux-ci virent leur situation s'aggraver rapidement sous l'empire. Il y avait des décurions non seulement dans les colonies, municipes et préfectures [8], mais encore dans les petites communes appelées *conciliabula* et *fora* [9], les décurions mentionnés auraient été en même temps conseillers de la cité dont ces localités faisaient partie [10]. En outre, les *vici* [11], les *pagi* [12] et même les *castella* possédaient un conseil local, bien que subordonnés à la cité dont ils dépendaient. Enfin, en province, outre les colonies et les municipes [13], les *oppida Latio donata*, les villes sujettes ou *stipendariæ* avaient leur sénat comme les villes libres ou alliées, sous le nom de *curia* ou βουλή, etc. Il en fut de même sous l'empire, surtout après le rescrit qui confia la cité romaine à tous les sujets ingénus de l'empire. Mais, à l'époque du Bas-Empire, l'autonomie municipale s'amoindrit de plus en plus; en revanche, le décurionat se convertit en une aristocratie héréditaire et les décurions furent en cette qualité assujettis à une foule de charges gratuites et onéreuses, non seulement dans l'intérêt de la cité, mais encore dans l'intérêt de l'État. La condition des *curiales* devint insupportable et le despotisme impérial causa la ruine des municipes et de la classe moyenne [14].

H. Leclercq.

DÉDICACE DES ÉGLISES. — I. *Premières attestations*. Les églises constantiniennes de Palestine. — II. *Les temps primitifs*. 1. Dédicaces d'églises. 2. Dédicaces d'autels. — III. *La consécration de l'autel*. 1. Son plus ancien rite : la messe solennelle. 2. Translation et déposition des reliques. 3. Onctions de l'autel. — IV. *La consécration de l'église*. 1. Lustrations et aspersions. 2. Inscription de l'alphabet sur le pavé. —

[1] La polémique y semble bien viser Lérins et l'usage où l'on était de recruter les évêques dans ce célèbre monastère, alors fort mal vu de Prosper et des personnes qu'il pouvait inspirer. — [2] L. Duchesne, *op. cit.*, p. 160-126. — [3] Pline, *Hist. nat.*, l. XXXIII, 7. — [4] Orelli, *Inscript. lat.*, n. 3155, 3156, 3877, 3899; Suétone, *Octavius*, XXXII. — [5] J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, 2e édit., 1873, t. I, p. 467 sq. — [6] Orelli, n. 108, 3448, 3706, 3737-3749, 4046 ; P. Willems, *Le droit public romain*, 7e édition, in-8°, Louvain, 1910, p. 521. — [7] Cicéron, *Pro Cluentio*, n. 14; *Pro Roscio*, n. 9; *Ad familiares*, XIII, 6; César, *De bello civili*, l. I, c. XXIII. — [8] *Lex Julia municipalis* ou *Tabula Heraclea*. — [9] Paul, *Sentent.*, IV, VI, 2. — [10] J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, Leipzig, 1873, t. I, p. 7, 10. — [11] Voigt, *Jus naturale*, p. 227-232. — [12] Voigt, *Jus naturale*, p. 193-201. — [13] Orelli, *op. cit.*, n. 4980. — [14] Saglio-Pottier, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, t. II, p. 40-41.

V. *Ordre des cérémonies et des prières.* 1. Le rit romain ancien. 2. Le rit romain en France au VIIIe siècle. 3. Fusions diverses des rituels gélasiens et grégoriens au IXe siècle. 4. Pontifical de Durand de Mende. — 5. La dédicace au rit ambrosien. 6. Autres rites latins. 7. Influences orientales. — VI. *Inscriptions de dédicaces.* — VII. *Titulaires et patrons d'églises consacrées.* — VIII. *Anniversaires de dédicaces.* — IX. *Bibliographie.*

I. Premières attestations. — *Les églises constantiniennes de Palestine.* — La ville de Tyr en Phénicie doit à une circonstance fortuite une distinction que son importance et sa situation ne suffiraient pas, semble-t-il, à expliquer. Elle avait pour évêque au début du IVe siècle un certain Paulin, du clergé d'Antioche et ami de cet évêque de Césarée qui devait être le premier historien méthodique de l'antiquité ecclésiastique. C'est à la demande de Paulin qu'Eusèbe écrivit son *Histoire* et c'est vraisemblablement pour lui en faire hommage, que, en la terminant, il raconta tout au long les fêtes de la Dédicace de la cathédrale de Tyr, sans omettre le discours que Paulin prononça en cette occasion. On était au lendemain de la paix de l'Église; partout, à l'instigation de l'empereur Constantin, c'est Eusèbe lui-même qui nous le dit, « des temples aux proportions magnifiques surgissaient du sol, » étalant au grand jour la richesse de leurs constructions [1]. Enfin il était donné à tous, continue l'historien, « d'assister au spectacle longtemps attendu des dédicaces d'églises en chacune des villes récemment pourvues de temples chrétiens, et de prendre part à la consécration des oratoires nouvellement bâtis [2]. » C'était partout même enthousiasme, même empressement de la part du peuple à s'unir dans la prière et le chant des hymnes; même zèle chez les évêques à se prêter en grand nombre à des solennités qui symbolisaient si parfaitement le triomphe du christianisme. Eusèbe mentionne très spécialement les fêtes qui marquèrent la consécration de l'église de Tyr, « la plus belle de toutes celles qui ornent la Phénicie [3]. » Le récit malheureusement nous renseigne peu sur les rites précis dont fut accompagnée cette dédicace, et le long « panégyrique » de l'évêque Paulin n'est guère plus instructif à ce point de vue. Il y eut à Tyr, comme partout ailleurs dans des circonstances semblables [4], « des cérémonies grandioses et la célébration solennelle du saint sacrifice; » mais il faut se résigner à ignorer ce qu'étaient au juste ces « rites augustes » dont parle Eusèbe, s'ils constituaient un cérémonial développé de dédicace, comme le croit Probst [5], ou s'ils se rapportaient simplement à la solennité exceptionnelle de la messe, ainsi qu'on le pense généralement [6]. Vingt ans plus tard, en 335, la même cérémonie réunissait un grand nombre d'évêques d'Orient dans l'église du Saint-Sépulcre à Jérusalem : Eusèbe, qui nous conte le fait, mentionne avec complaisance les nombreux discours qui furent prononcés; il dit aussi que ceux à qui leurs infirmités ne permirent pas de prendre la parole, s'unirent au moins activement à la célébration du saint sacrifice et aux prières [7]; mais rien encore dans son récit ne précise la nature de la cérémonie. L'*Itinerarium Etheriæ* ajoute un détail au récit d'Eusèbe, c'est que la consécration des églises constantiniennes de Jérusalem eut lieu en l'anniversaire de l'invention de la croix : *ordinatum est ut quando primum sanctæ ecclesiæ suprascriptæ consecrabantur ea dies esset qua crux Domini fuerat inventa* [8].

C'est là cependant ce que nous avons de plus ancien comme attestant d'une façon *formelle* le rite de la dédicace des églises : c'est dire que pour toute la période de trois siècles qui va des origines à la paix de l'Église, notre documentation est excessivement pauvre. Nous groupons en un paragraphe spécial les différentes indications que fournit la littérature des premiers siècles.

II. Les temps primitifs. — 1. *Dédicaces d'églises.* — Le rite *chrétien* de la dédicace est seul ici en cause. Celui que les Juifs connaissaient depuis longtemps, qu'ils avaient souvent renouvelé pour le temple de Jérusalem et dont une fête annuelle leur rappelait constamment le souvenir, n'a pour la question présente que l'intérêt d'un antécédent. Il a pu influer sur le rite chrétien, comme il était naturel qu'il le fît, mais on n'en a aucune preuve formelle, et il semble en tout cas que son influence ait été assez tardive.

L'usage de consacrer et de dédier à la divinité temples, cités, animaux, personnes, était universellement connu de l'antiquité païenne; et presque toujours il revêtait un caractère religieux et officiel, c'est-à-dire qu'il devait se conformer à un rituel déterminé et supposait l'intervention des prêtres. Chez les Romains en particulier, la *Dedicatio* des villes ou des temples avait un caractère très solennel que n'avait pas toujours la simple *Consecratio* [9] : processions et aspersion d'eau lustrale, prières et sacrifices en formaient le cérémonial obligé. L'autel lui aussi recevait en la même occasion sa consécration spéciale comprenant des lustrations, des oblations d'encens et des offrandes de victimes : *Mensa arulæque eodem die quo ædes ipsæ dedicari solent* [10]. Cette parole de Macrobe s'entendait également de toutes les fournitures du temple qui de ce jour passaient au service de la divinité. Enfin l'anniversaire de la dédicace, le *dies natalis*, s'inscrivait sur les calendriers et se célébrait avec solennité.

A lire ces détails on croirait volontiers reconnaître les prototypes authentiques des rites chrétiens. Il ne faut cependant pas se fier trop vite à ce mirage qui donne l'illusion de la réalité. La dédicace des églises n'a sans doute pas plus emprunté directement au cérémonial païen qu'elle n'est redevable au rituel judaïque. Encore verrons-nous qu'elle se rapproche plus de ce dernier que du premier. Ce qu'on doit surtout reconnaître une fois de plus, c'est que les rites symboliques, adoptés au cours des âges pour manifester la consécration à Dieu des édifices destinés à la prière liturgique, répondent à des idées communes qui tout naturellement se sont traduites sous des formes analogues et quelquefois identiques. Mais de dépendance directe vis-à-vis du judaïsme ou du paganisme il ne saurait être question : l'histoire en tout cas n'en dit rien.

Du reste la question de la dédicace des églises et de la consécration des autels est intimement liée à une autre question, celle de l'existence même, dès les origines du christianisme, d'autels et d'églises définitivement et exclusivement réservés à la célébration de la liturgie. Sans doute les premiers chrétiens se réunissent pour la prière, le livre des *Actes* en fait foi, et leurs prêtres renouvellent le sacrifice de l'eucharistie : ils ont donc des lieux de réunion et ils ont des autels. Mais possèdent-ils des édifices spécialement et uniquement destinés à leurs synaxes, des autels réservés au saint sacrifice, susceptibles par consé-

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. X, c. II, éd. E. Schwartz, Leipzig, 1908, p. 860. — [2] *Ibid.*, c. III. — [3] *Ibid.*, c. IV, p. 862. — [4] *Ibid.*, c. III. — [5] Probst, *Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines*, in-8°, Münster, 1892, p. 213. — [6] Caspari, dans *Realencyclopädie f. pr. Theol.*, Leipzig, 1901, p. 500. D. Stielenhofer, *Die Geschichte d. Kirchweihe*, München, 1909, p. 83. — [7] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. XLV. — [8] *S. Silviæ Peregrinatio*, éd. Gamurrini, dans *Studi e Documenti di Storia e Diritto*, 1888, p. 172, — [9] Cf. E. Pottier, art. *Consecratio* et *Dedicatio*, dans Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. I et II; G. Wissowa, *Consecratio* et *Dedicatio*, dans *Realenziel. der klass. Altertumskunde* de Pauly-Wissowa, t. IV 1900. — [10] Macrobe, *Saturnalia*, III, 11.

quent de recevoir une consécration indélébile ? Cf. AUTEL, ÉGLISE.

A la question de savoir s'il existait des églises dès les premiers âges du christianisme, les vraisemblances paraissent, au premier abord, fournir une réponse négative, au moins en règle générale; car il semble que dès le principe on ait eu l'idée de conserver au Cénacle sanctifié par la dernière Cène du Sauveur, sa destination liturgique : c'est là que se réunirent les Apôtres après l'Ascension εἰς « τὸ » ὑπερῷον [1], là aussi que se construisit la première église chrétienne de Jérusalem selon la tradition conservée encore au IVe siècle [2]. En dehors de ce cas isolé, les Actes des apôtres laissent clairement entendre que les premiers convertis au christianisme « ne disposent point d'édifices propres à leurs assemblées religieuses; ils se réunissent où ils peuvent, chez l'un ou l'autre d'entre eux qui a pour les accueillir une salle spacieuse [3]. » Dans ces conditions, nul sans doute ne songe à consacrer à Dieu par un rite spécial des appartements privés, soustraits pour quelque temps à leur destination profane, mais qui doivent après la célébration de la liturgie retourner à leur usage ordinaire. On considère généralement que, du moins aux origines du christianisme, tel devait être aussi le cas pour le « mobilier d'église » dont tenaient lieu les ustensiles communs de la vie domestique.

Étant donnée la nature des lieux de réunion du culte aux temps de la primitive église, il paraît assez peu vraisemblable que l'idée de les consacrer remonte aux origines. Il ne manque pas, il est vrai, de textes qui le disent et si on devait s'en rapporter à eux, le problème serait tout résolu. Malheureusement les principales de ces attestations que les liturgistes ont trop souvent invoquées pour établir le fait de l'institution apostolique de la dédicace [4], sont notoirement apocryphes : aussi bien les lettres de saint Clément à saint Jacques [5] et de saint Pie Ier à l'évêque Juste de Vienne [6], que la décrétale du pape Évariste († 105) citée par Gratien dans son *Decretum* sous le nom du pape Hyginus († 140) : cette décrétale d'après laquelle, *omnes basilicæ cum missa semper debent consecrari* [7], est d'accord, nous le verrons, avec la discipline constatée au IVe siècle; mais elle ne peut pas prouver aussi sûrement pour le IIe siècle. Certains actes de martyrs font également allusion à des consécrations d'églises, mais leur témoignage est souvent sujet à caution.

Pourtant les récentes découvertes ont montré qu'il est prudent de ne pas le rejeter *a priori* sous prétexte qu'on ne peut en contrôler l'exactitude. Il faut en dire autant des données du *Liber pontificalis*, même quand elles sont inexactes ou incomplètes en quelques points. Ainsi la notice du pape saint Pie Ier († 146), qui relate la fondation et la « dédicace » de l'église de Sainte-Pudentienne, et qui repose sur les *Acta SS. Pudentionæ et Praxedis*, se rapporte à l'un des sanctuaires les plus anciens de Rome : son existence, attestée dès 384, remontait à une époque bien antérieure, puisque quelques années après cette date la basilique devait être « renouvelée entièrement [8]. » La notice de saint Urbain n'a pas relevé dans les Actes de sainte Cécile la mention de la dédicace de la *domus Valeriani*. Le document a été critiqué, comme on sait; mais les fouilles [9] ont mis à découvert sous l'église actuelle les substructions d'une ancienne maison romaine, dont on a conservé l'antique salle de bains. Le *Titulus Lucinæ*, dont la dédicace est attribuée au pape saint Marcel [10], est connu dès 366 par l'élection du pape Damase [11]. Beaucoup plus intéressante encore est la vieille basilique de Saint-Clément, dont parle saint Jérôme [12] (l'église actuelle a été rebâtie au-dessus de celle-ci au XIIe siècle), qui s'élevait, selon une forte vraisemblance, « sur un des plus anciens lieux de réunion des fidèles à Rome, sur la place même d'une salle ayant appartenu à la demeure de saint Clément [13]. » Le sol exhaussé recouvrait en effet une maison patricienne du Ier siècle transformée en lieu de culte, probablement dès les temps apostoliques, et conservée par les générations suivantes comme l'un des souvenirs les plus précieux de l'Église primitive.

Tous ces exemples nous attestent l'usage très ancien à Rome d'adapter des maisons particulières, en tout ou en partie, à la célébration du culte. Nous retrouvons là l'institution constatée ailleurs des églises domestiques, mais nous y voyons de plus comment a dû s'introduire, peut-être en certains endroits de très bonne heure, l'idée de céder définitivement ces « églises domestiques » et privées à l'usage de la communauté chrétienne et d'en faire de véritables églises publiques. Un écrit ancien, de la fin du IIe siècle, les *Recognitiones* clémentines, citées déjà au début du IIIe siècle par Origène, raconte comme une chose toute naturelle, correspondant par conséquent aux coutumes de l'époque, qu'un certain Théophile légua à saint Pierre sa propre demeure (*ut*) *domus suæ ingentem basilicam ecclesiæ nomine consecraret* [14]; un autre lui donne sa maison « qui peut abriter plus de cinq cents personnes [15]. »

Aussi l'usage, constaté aux origines, des églises domestiques n'exclut pas la vraisemblance dès le IIe siècle, probablement même dès le Ier, d'édifices voués d'une façon *définitive* aux exercices du culte [16] et susceptibles par conséquent d'une consécration ou dédicace liturgique [17]. On ne saurait rien dire de plus. Quant au rite lui-même, il va de soi que nous n'en connaissons aucun détail, sauf toutefois la grande solennité dont on devait l'entourer au IIIe siècle. Car le fait même que, d'après le témoignage d'Eusèbe, on attendait partout avec grande impatience [18] la consécration des édifices qui surgirent en tous lieux à la paix de l'Église, prouve que dès lors une dédicace entraînait avec elle tout un déploiement de fonctions liturgiques capables de frapper l'attention du peuple chrétien et consacrées déjà par la tradition.

[1] Act., I, 13. Cf. pour l'identification, Sanday, *Sacred sites*, p. 83 sq. et pl. XLIX, L; H. B. Swete, *The Holy spirit in the New Testament*, London, 1909, p. 69-70; Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1894, p. 454; F. Cabrol, *Les églises de Jérusalem*, 1895, p. 19-22. — [2] S. Épiphane, *De mensuris*, 14, *P. G.*, t. XLII, col. 261; S. Cyrille, *Catechesis.*, XVI, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1924; *Etheriæ Peregrinatio*, dans Duchesne, *Orig. du culte chr.*, 2e éd., 98, p. 496. — [3] Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, p. 87. On connaît quelques-unes des « églises domestiques » mises ainsi à la disposition des fidèles aux temps apostoliques : Aquila et Prisca recevaient chez eux, κατ' οἶκον κόπτων, à Éphèse, I Cor., XVI, 19, et à Rome, Rom., XVI, 5; de même Nympha à Laodicée, Col., IV, 15, et peut-être Philémon à Colosses, Phil., 2. — [4] D. Stiefenhofer, *Die Geschichte der Kirchweihe vom I bis d. VII Jahrhundert*, München, 1909, p. 24-35, a résumé et discuté les différents systèmes des liturgistes. — [5] Ep. II, dans Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. I, col. 129; *Ecclesias per congrua et utilia facile loca, quæ divinis precibus sacrare oportet*. Cf. Ep. III, *ibid.*, col. 136. — [6] *P. G.*, t. V, col. 1125. Ces lettres semblent être postérieures aux fausses décrétales elles-mêmes. Cf. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 123, note 8. — [7] Mansi, *op. cit.*, t. I, col. 631. — [8] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 133, note 4. — [9] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2758 et 2771. — [10] *Liber pontificalis*, notice de S. Marcel. — [11] *Lib. pontif.*, édit. Duchesne, t. I, p. 166, note 8. — [12] *De viris illustribus*, c. XV, *P. L.* t. XXIII, col. 631. — [13] Voir *Dictionn.*, t. III, col. 1874. — [14] *Recognitiones*, l. X, 71, *P. G.*, t. I, col. 1453. — [15] *Ibid.*, l. IV, 6, col. 1318. — [16] Cf. J. P. Kirsch, *Die christlichen Cultusgebäude im Altertum*, Köln, 1893, p. 1-1. — [17] L'affirmation contraire de D. Stiefenhofer, *Die Gesch. der Kirchweihe*, p. 34-38, est beaucoup trop catégorique. — [18] *Hist. eccl.*, l. X, c. III.

2. *Consécrations d'autels.* — On a exhumé, il y a une cinquantaine d'années, au septième mille de la voie Nomentane, un fragment d'un autel antique qui s'élevait sur le tombeau du martyr saint Alexandre. Une inscription en partie conservée gardait le souvenir de la consécration de cet autel :

... ET ALEXANDRO DELICATVS VOTO POSVIT DEDI CAN TE ꝑ AE PIS COP VRS[1].

D'après le *Liber pontificalis*, il s'agirait là du pape saint Alexandre, mort en 116 et enseveli *via Nomentana... miliario VII* avec ses deux saints compagnons Eventius et Théodule. Mais le fait que le martyrologe hiéronymien mentionne au 3 mai ce saint Alexandre après Eventius et sans lui donner le qualificatif de *episcopi* ordinaire aux notices des papes, avait induit l'hagiologue Fiorentini à penser que cet Alexandre martyr était différent du pape. L'inscription de l'autel qui le nomme en second lieu seulement, *et Alexandro*, paraît confirmer cette opinion. M. L. Duchesne croit, d'autre part, que l'évêque consécrateur, Ursus, est celui qui occupait le siège de Nomentum au début du ve siècle[2]. S'il en est ainsi, ce monument antique ne peut évidemment témoigner pour la période antérieure à la paix de l'Église.

Pour cette époque ou tout au moins pour les deux premiers siècles, on a suscité contre le rite de la consécration une difficulté historique mentionnée plus haut à propos des églises : Les premières générations chrétiennes n'auraient connu autre chose, en fait d'autels, que les tables ordinaires qui leur servaient pour leurs repas ; en dehors de ces objets enlevés pour le moment du sacrifice à leur usage profane, ils n'auraient eu aucune idée d'autels permanents, destinés exclusivement au sacrifice de la messe[3]. Cette théorie nouvelle, basée en grande partie sur une conception spéciale du sacrifice eucharistique, a rencontré bien des contradicteurs. Il est en effet malaisé d'expliquer autrement que dans le sens traditionnel les textes classiques, I Cor., x, xx. 21 et Hebr., XIII, 10[4], où le terme θυσιαστήριον est employé en relation avec le sacrifice chrétien et ceux de l'ancienne loi ; le même terme rituel reparaît constamment dans les chapitres de l'Apocalypse où saint Jean décrit la liturgie céleste, ce qui porte à croire qu'il était dès lors courant dans l'usage chrétien. Saint Ignace d'Antioche l'emploie aussi dès le début du IIe siècle et dans son vrai sens liturgique[5] ; bien plus, il révèle déjà son caractère symbolique : c'est la figure de l'unité de l'Église, ce qu'il ne saurait être s'il n'avait dès lors une existence bien déterminée. Ainsi les Grecs ont connu, pour désigner la table eucharistique, autre chose que le terme commun τράπεζα, ils se sont servis de l'appellation propre empruntée à la version des Septante de l'Ancien Testament. Tertullien à la fin du IIe siècle nous permet le premier de constater que les Latins ont fait de même. Ils ont usé du terme *mensa*, mais ils disaient aussi *altare* avec les anciennes versions de la Bible, et comme les païens eux-mêmes.

Il est donc infiniment probable que dès la plus haute antiquité on ne s'est pas contenté de mettre au service liturgique les vulgaires tables de repas. On les a souvent utilisées, sans doute, mais leur usage n'excluait pas nécessairement celui d'autels proprement dits, pas plus que le terme τράπεζα, *mensa*, n'éclipsait dans la pratique l'expression plus appropriée θυσιαστήριον, *altare*. Il reste possible, par conséquent, que la consécration des autels ait existé dès une époque assez voisine des origines, quoiqu'on n'en ait pas de preuves positives.

III. La consécration de l'autel. — 1. *Son plus ancien rite : la messe.* — Tout naturellement, c'est l'autel qui attira l'attention lorsqu'on songea à dédier d'une façon spéciale les édifices destinés au culte. L'autel est, par le rôle qu'il joue dans la célébration de la liturgie, la partie la plus importante de l'église ; c'est vers lui que convergent tous les regards durant le sacrifice même lorsque des voiles le cachent à la vue des fidèles ; et, dans l'ancienne basilique surtout, c'est encore à l'autel que se réunissent les lignes architectoniques du temple chrétien. Il est donc naturel que l'autel reçoive le premier une consécration spéciale, qui, de lui, se communiquera à l'édifice tout entier.

A l'origine, le rite de consécration de l'autel semble s'être réduit à la célébration solennelle de la messe. Dans le récit d'Eusèbe relatif aux églises de Palestine dédiées au début du IVe siècle, il en est fait mention, à l'exclusion de toute autre cérémonie[6]. Mais il est difficile de dire à quelle époque remontait l'idée de la sanctification de l'autel par le saint sacrifice. Selon plusieurs anciens auteurs, le pape saint Évariste (97-105) aurait décrété que la messe serait toujours célébrée pour la dédicace des basiliques, *omnes basilicæ cum missa semper debent consecrari*[7]. Cette décrétale, que Gratien a insérée dans son *Decretum* sous le nom du pape saint Hyginus (136-140), est extraite de documents conciliaires et reflète exactement l'usage du IVe siècle. Mais, dès le IIIe siècle, saint Cyprien exprime nettement le concept de l'autel consacré et élevé à la dignité d'autel chrétien par la sainte eucharistie ; c'est en effet ce qu'implique sa thèse, du reste erronée, sur le baptême reçu dans l'hérésie : Chez les hérétiques, dit-il, ni baptême ni onction d'huile qui soient valides, car ils n'ont pas l'Eucharistie sans laquelle ne peut exister l'autel où se consacre le saint-chrême[8]. C'est l'allusion la plus formelle à un rite qui devait être commun à cette époque. On cite quelquefois à l'appui de ce texte une parole d'Origène qui paraîtrait se rapporter au même usage, mais dont la signification est sans doute beaucoup plus générale : car il est difficile de restreindre à la cérémonie de la dédicace ce que cet auteur dit du christianisme comparé au culte juif[9] : *Cum vero videris introire gentes ad fidem, ecclesias exstrui, altaria non cruore pecudum respergi, sed pretioso Christi sanguine consecrari ; cum videris sacerdotes et levitas non sanguinem hircorum et taurorum, sed verbum Dei per Spiritus sancti gratiam ministrantes, tunc dicito quia Jesus post Moysen suscepit et obtinuit principatum.* Il est clair que dans ce passage comme dans l'homélie tout entière, Origène oppose les deux économies l'une à l'autre et qu'il parle du sacrifice de la nouvelle Loi en opposition avec ceux de l'ancienne : mais il ne paraît pas qu'il songe spécialement aux cérémonies de la dédicace.

On peut cependant retenir l'expression comme caractérisant bien la pensée de l'époque : c'est la sainte eucharistie qui sanctifie et consacre l'autel : c'est l'idée de saint Cyprien, c'est également celle que développe saint Jean Chrysostome quand il dit de

[1] De Rossi, *Inscr. christ. urbis Roma*, t. I, p. VII, voir *Dictionn.*, t. I, col. 1093. — [2] *Liber pontificalis*, t. I, p. XCI-XCII. — [3] Fr. Wieland, *Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie.* I. *Der Altar der vorkonstantinischen Kirche*, München, 1906, in-8°; Stiefenhofer, *Die Gesch. der Kirchweihe*, p. 36-38, 102-104. — [4] E. Dorsch, S. J., *Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt*, Inspruck, 1909, in-8°, 1re partie. [5] *Ad Philadelph.*, IV ; *Ad Magnes.*, VII. Cf. Dorsch, *loc. cit.*

[6] *Hist. eccl.*, t. X, 3, cf. *Vita Constantini*, IV, 43-46. — [7] Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, t. I, col. 631 ; décret cité par Bona, *Rerum liturgicarum*, l. I, 20, n. 3. — [8] *Epist. ad Jubaianum*, 2, *P. L.*, t. III, col. 1040-1041. Ed. Hartel, epist. LXX, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. III, p. 768. Cf. D. Stiefenhofer, *Die Gesch. d. Kirchweihe*, p. 104. — [9] *Homil. II in Jesu Nave*, I (ouvrage conservé en latin seulement), *P. G.*, t. XII, col. 833. Cf. Stiefenhofer, *loc. cit.*

l'autel, simple pierre à le considérer en sa nature, « qu'il est saint du jour où il a reçu le corps du Christ [1]. »

Cette pensée prévalut longtemps en Occident, à Rome en particulier; nous verrons cependant plus loin que de bonne heure s'y introduisit l'usage d'ensevelir dans l'autel ou sous l'autel des reliques de saints martyrs. Mais pendant plusieurs siècles elle ne connut en dehors de là [2] d'autre cérémonie que la célébration solennelle du saint sacrifice, laquelle d'ailleurs suffisait à elle seule si l'on manquait de reliques. C'est précisément ce dernier point qui est clairement spécifié dans une lettre du pape Vigile écrite en 538 à Profuturus de Braga: *Consecrationem cujuslibet ecclesiæ, in qua sanctuaria non ponuntur, celebritatem tantum scimus esse missarum; ... cum in ea missarum fuerit celebrata solemnitas, totius sanctificatio consecrationis implebitur* [3]. La même discipline s'appliquait aux oratoires privés [4] et aux églises monastiques [5], sauf que la messe de dédicace n'avait pas la même solennité et qu'elle n'était pas une messe publique.

2. *Translation et déposition des reliques.* — L'usage romain du VIe siècle, on le voyait à l'instant, distinguait les sanctuaires qui possédaient des corps entiers ou des reliques de martyrs, et ceux qui en étaient dépourvus. Pour ces derniers le rite de la dédicace était des plus simples : la messe solennelle suppléait à tout. Dans les cas, au contraire, où l'on disposait de corps saints, ou au moins de reliques des martyrs, on procédait à leur translation solennelle pour les « déposer » ensuite sous l'autel de la nouvelle basilique. La lettre du pape Vigile mentionnée plus haut ne vise pas directement cette discipline, mais elle la suppose. Car elle prévoit l'obligation où l'on est de procéder de nouveau à la consécration d'une église dévastée : dans le cas, dit-elle, où les reliques saintes auraient été enlevées, on procédera à leur « reposition » et l'on célébrera la messe : *si vero sanctuaria quæ habebat (ecclesia) ablata sunt, rursus eorum repositione et missarum solemnitate reverentiam sanctificationis accipiet* [6].

La lettre si connue de saint Ambroise à sa sœur Marcelline a conservé la description la plus circonstanciée de ce rite, tel qu'il s'accomplit en 386, à Milan, pour la dédicace de la « basilique ambrosienne » [7]. La nouvelle église venait d'être achevée et saint Ambroise se disposait à la consacrer, selon l'usage ordinaire, par la célébration des saints mystères. Mais l'assistance demanda aussitôt avec instance que plus de solennité fût donnée à la cérémonie : « Dédiez la basilique nouvelle comme la basilique romaine, *sicut romanam basilicam dedices.* » — « Je le ferai volontiers, repartit l'évêque, si je puis trouver des reliques de martyrs. » — Il serait intéressant de pouvoir traduire, *sicut romanam basilicam* « comme *une* basilique romaine », c'est-à-dire, selon le rit romain, ainsi que les anciens auteurs le faisaient d'ordinaire. On traduit plutôt aujourd'hui : « Faites comme pour *la* basilique romaine. » Paulin nous apprend en effet dans sa biographie [8] que saint Ambroise avait déjà consacré à Milan la *basilicam apostolorum, ubi pridem sanctorum apostolorum reliquiæ... depositæ fuerant,* qu'on appelait aussi *basilicam apostolorum, quæ est in Romana* [9], à cause sans doute de sa proximité de la porte romaine. — On sait la suite : la découverte des corps des saints Protais et Gervais, leur transfert à la basilique de Fausta, puis le lendemain à la basilique ambrosienne, et enfin leur « déposition » solennelle sous l'autel, à droite de l'emplacement que saint Ambroise s'était réservé pour sa sépulture.

Une translation analogue, suivie de la déposition des reliques sous l'autel de la basilique au moment de sa consécration, eut lieu à Bologne en 393 en présence de saint Ambroise [10]. On connaît aussi de nombreuses attestations de cet usage dans les églises d'Orient, dès le IVe, et surtout aux Ve et VIe siècles. Plusieurs concernent les différentes basiliques de Constantinople : les sanctuaires de Sainte-Euphémie ἐν τῇ Πέτρᾳ [11] et de l'Hebdomon [12], avant 395, l'église de Samuel en 406 [13], la Grande église ou Sainte-Sophie en 415 [14]; pour la consécration de la basilique de Sainte-Irène, en 551, les deux patriarches de Constantinople et d'Alexandrie assistèrent à la procession et portèrent eux-mêmes les reliques [15], scène grandiose dont un célèbre ivoire de Trèves nous a transmis le souvenir (cf. *Dict.*, t. II, fig. 1762). D'après les récits contemporains, toutes ces translations s'accomplirent de la façon la plus solennelle, avec grand concours de peuple, à la lumière des flambeaux et au chant des psaumes; c'étaient de vraies marches triomphales plutôt que de simples processions : la tradition devait s'en conserver à travers les âges dans les églises d'Occident comme en Orient. Primitivement, au contraire, il ne semble pas qu'à Rome, et dans les contrées influencées par sa discipline, de telles démonstrations aient été connues. Tandis que de bonne heure en Orient on n'hésita pas à déplacer les corps des martyrs pour enrichir les églises nouvellement bâties, ou du moins à séparer des parties plus ou moins considérables de leurs ossements quand on ne pouvait emporter le corps tout entier, le droit civil romain fit respecter plus longtemps le principe de l'inviolabilité des sépultures. On s'explique ainsi qu'à l'époque de saint Grégoire, à la fin du VIe siècle, on tenait encore pour l'antique discipline qui interdisait formellement de soustraire des parcelles d'ossements aux corps des martyrs honorés par l'Église. En 519 le pape Hormisdas opposa cette coutume romaine aux demandes de Justinien, qui, selon les usages orientaux, désirait obtenir pour une nouvelle basilique des reliques réelles des saints Apôtres et de saint Laurent [16]. Saint Grégoire fit la même réponse à l'impératrice Constantine qui demandait, également pour une église nouvelle, le chef ou quelque relique de l'apôtre saint Paul [17]. Dans les deux cas, et c'était l'usage courant à Rome, on concéda en fait de reliques ce qu'on appelait des *sanctuaria* (cf. la lettre du pape Vigile, citée plus haut) [18], c'est-à-dire des linges ou des étoffes ayant touché aux corps saints ou à leurs tombeaux [19]. C'est aussi, vraisemblablement, à ces sortes

[1] *In epist.* II *ad Cor.*, *homil.* XX, 3, *P. G.*, t. LXI, col. 540: ἅγιον δὲ γίνεται, ἐπε δὴ σῶμα δέξεται Χριστοῦ. — [2] Et en dehors des lustrations préparatoires qui étaient peut-être en usage à Rome dès le VIe siècle, comme on le verra plus loin. — [3] Vigile, *Epist.*, I, 4, *P. L.*, t. LXIX, col. 18. Cf. Duchesne, *Orig. du culte chrétien*, 2e éd., p. 389. — [4] Pélage Ier (556-561), *Epist. ad Eleutherium*, *P. L.*, t. LXIX, col. 415. — Les églises monastiques sont assimilées par saint Grégoire le Grand aux oratoires privés, en ce sens que ni l'évêque ni les prêtres n'avaient le droit d'y célébrer des messes publiques avec grand concours de peuple : S. Grégoire, *Epis. Registr.*, l. II, ep. XV; l. VIII, ep. V; l. IX, ep. LVIII et CLXXX. — [5] Vigile, *Epist.*, I, 4, *P. L.*, t. LXIX, col. 18. — [6] *P. L.*, XVI, col. 1066. — [7] *P. L.*, t. XIV, col. 38. — [8] *Ibid.*, col. 32. — [10] *Ibid.*, col. 37. — [11] Théodore le Lecteur, *Hist. eccl.*, II, 62, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 213. Cité par H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, in-8°, Bruxelles, 1912, p. 67. — [12] Sozomène, *Hist. eccl.*, VII, XXI, *ibid.*, p. 68. — [13] S. Jérôme, *Contra Vigilantium*, c. V, *P. L.*, t. XXIII, col. 343. — [14] *Chronicon Paschale*, ad annum 415. — [15] Théophane, *Chonographia*, *P. G.*, t. CVIII, col. 500. — [16] Hormisdas, *Epist.*, LXVI, et la *Suggestio legatorum*, *P. L.*, t. LXIII, col. 474, 477; éd. Thiel, *Epistulæ romanorum pontificum*, Brunsberg, 1867, t. I, p. 873-875 (*epist.* LXXVII). Cf. J. P. Kirsch, *Die christl. Cultusgebäude im Altertum*, p. 63-61. — [17] S. Grégoire, *Epist.*, *Registr.*, IV, 30. — [18] C'est le terme qu'emploient les formules officielles du *Liber diurnus romanorum Pontificum*, *P. L.*, t. CV, col. 90 sq. — [19] Cf. H. Delehaye, *op. cit.*, p. 60 sq; cf. aussi le *Liber diurnus* : ...*benedictiones de sanctuariis apostolicis, id est palliola de eorum confessionibus tradidimus collocanda. P. L.*, t. CV, col. 92 *n.*

de reliques que fait allusion le *Liber pontificalis* quand il dit du pape Boniface V († 625) : *Hic constituit ut acolythus non præsumat reliquas sanctorum martyrum levare, nisi presbyter* [1]; car l'usage de transférer les corps saints des cimetières suburbains dans l'intérieur de la ville de Rome était encore rare au VIIe siècle. La première translation de ce genre mentionnée par le *Liber pontificalis* est celle des saints Primus et Felicianus, sous le pape Théodore († 649) [2]; ce n'est que beaucoup plus tard que le pape Paul (757-767) confia aux églises de Rome les corps des martyrs qui gisaient abandonnés dans leurs cimetières ou leurs sanctuaires désormais oubliés et désertés [3]. Aucune de ces translations ne fut motivée par une dédicace d'église, il faut donc éviter de les mettre en relation avec le rite liturgique qui nous occupe. Il en est une cependant beaucoup plus ancienne que relatent les *Actes* de saint Marcel comme ayant eu lieu à l'époque de ce pontife (308-309), et, cette fois, en vue d'une dédicace : il s'agit des saints Cyriaque, Largus et Smaragdus et de leur basilique sise au VIIe mille sur la voie d'Ostie [4]. Les actes malheureusement n'ont pas grande autorité, vu qu'ils ne concordent ni avec le *Liber pontificalis* ni avec l'inscription damasienne du pape saint Marcel [5]. La dédicace en question a pu avoir lieu à une autre époque, mais sûrement elle était ancienne, car les calendriers primitifs de Rome mentionnent la fête de ces martyrs au 8 août, et dès le début du VIIe siècle, le pape Honorius († 638) était obligé de réédifier [6] leur basilique déjà ruinée. Quoi qu'il en soit d'ailleurs du fait de cette translation de corps saints et de la dédicace qui la suivit, il ne répond pas à une coutume établie : car il reste avéré que les translations de corps saints dans l'intérieur de Rome ne sont fréquentes qu'au VIIIe siècle.

Toutefois le rite romain de la déposition de *reliques* (au sens large du mot) dans ou sous les autels nouvellement consacrés est attesté dès le VIe siècle, comme on l'a vu plus haut. Il était né, sans aucun doute, de l'usage plus ancien d'élever des oratoires, et plus tard de grandes basiliques, au-dessus des tombes des martyrs les plus illustres de Rome. Pour ceux qui n'avaient pas de basiliques, mais dont l'anniversaire était fêté, il semble que l'usage était de célébrer les saints mystères, le jour de leur *natale*, sur des autels dressés près de leurs tombeaux, ou peut-être sur les pierres tombales elles-mêmes, comme semblerait l'indiquer une notice du *Liber pontificalis* : *Hic* (*Felix*) *constituit supra memorias martyrum missas celebrare* [7]. Déjà le traité anonyme *De aleatoribus* (IIIe siècle) indique la relation étroite entre les corps des martyrs et l'autel du sacrifice : *pecuniam tuam... spectantibus Angelis et Martyribus præsentibus, super mensam dominicam sparge* [8]; et Tertullien avait dit avant lui : *sed et interim sub altari martyrum animæ placidum quiescunt* [9], et ses paroles rappellent presque à la lettre le passage de l'Apocalypse, qui a peut-être donné naissance à l'usage chrétien, si même il ne l'atteste pas déjà : *Vidi subtus altare animas interfectorum propter Verbum Dei* [10].

Nous avons vu comment au VIe siècle, à Rome, le rite de la déposition des reliques faisait partie de la dédicace des églises qui pouvaient se procurer des *sanctuaria*. Si ces églises devaient être réconciliées et reconsacrées, leurs *sanctuaria* étaient de nouveau reposés dans leur sépulcre sous l'autel. Dans le cas où l'on n'avait pas de *sanctuaria* ou reliques, on se contentait de la messe solennelle [10]. Mais ce cas dut devenir de plus en plus rare aux VIe et VIIe siècles, vu la facilité d'obtenir des objets ayant touché aux tombes des martyrs [11], si bien que le rite de la déposition des reliques est consigné dans les plus anciens recueils romains comme constituant à lui tout seul l'*ordo* de la dédicace. Dans le sacramentaire grégorien du pape Hadrien, VIIIe siècle, il porte le titre *Oratio quando levantur reliquiæ* [12]. La prière qui l'accompagne montre qu'il s'agit du moment où les reliques sont apportées processionnellement à l'église : *Aufer a nobis, quæsumus Domine, iniquitates nostras ut ad sancta sanctorum... mereamur introire*. C'est du reste ce que confirment les anciens *ordines romani* dont le titre primitif s'est maintenu en dépit des ajoutes gallicanes introduites dans leur rituel : *Ad reliquias levandas, sive deducendas seu condendas* [13]; *ordo quomodo in sancta Romana ecclesia reliquiæ conduntur* [14]. Le terme *levare reliquias* est celui-là même que nous avons signalé plus haut, au *Liber pontificalis*, en la notice du pape Boniface V († 625) : le décret devait se rapporter à notre rite; il défendait aux simples acolytes de porter les *reliquiæ*, honneur qu'il réservait aux prêtres, d'accord avec la prescription des *Ordines*. C'était comme le premier acte de la cérémonie : le second comprenait l'ensevelissement des reliques dans l'autel ou sous l'autel, ce qu'on appelait *condere reliquias*, comme le dit encore le Pontifical romain à la suite de tous les *Ordines*, ou *ponere, deponere reliquias* : ainsi s'exprimait Vigile : *ecclesia in qua sanctuaria non ponuntur;* le terme était emprunté aux usages primitifs de la *depositio martyrum;* on le trouvait encore dans son sens antique au sacramentaire gélasien, dans la *denuntiatio quum reliquiæ ponendæ sunt martyrum* [15], dont les manuscrits du VIIIe siècle ont fait l'introduction au rituel de la dédicace [16] : elle était ainsi conçue : *... commonemus dilectionem vestram quoniam illa feria illo loco reliquiæ sunt sancti illius martyris conlocandæ; quæsumus ut vestram præsentiam nobis admonentibus non negetis.*

En dehors de Rome, l'Occident latin a connu très anciennement l'usage des reliques à la dédicace des églises. Une inscription datée de l'année 359 et retrouvée à Tixter, près d'Alger, énumère les reliques, *memoriæ, nomina*, réunies pour une consécration de basilique.

☧ *Memoria sancta. Victorinus, Miggin* [17]*..., de ligno crucis, de terra promissionis ubi natus est Christus, apostoli Petri et Pauli, nomina martyrum, Datiani, Donatiani, Cypriani, Nemesiani, Citini et Victorias* [18].

[1] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 321, note 2. — [2] *Lib. pont.*, édit. Duchesne t. I, p. 332, 334, note 9. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 220. *Liber pontif.*, édit. Duchesne, t. I, p. 466, note 7. — [4] *Acta sanct.*, jan., t. II, p. 369. — [5] *Lib. pont.*, édit. Duchesne, t. I, p. XCIX-C, 166. — [6] Et non pas « construire », comme le dit H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, p. 328; dans *Lib. pont.*, t. I, p. 326, note 12. Duchesne reconnaît que le culte des martyrs Cyriaque, Largus, etc., et leur basilique sur la voie d'Ostie étaient bien antérieurs à Honorius. — [7] *Lib. pont.*, édit. Duchesne, t. I, p. 158. — [8] *De aleatoribus*, XI, *P. L.*, t. IV, col. 835. — [9] *Scorpiace*, c. XII, *P. L.*, t. II, col. 147. — [10] Apoc., VI, 9. — [11] Vigile, pape, *Epist.*, I, 4, *ad Profuturum*, *P. L.*, t. LXIX, col. 18. — [12] Le *Liber diurnus romanorum pontificum* qui est de cette époque fait souvent allusion à la demande et à la concession de *sanctuaria* pour la consécration des églises, *P. L.*, t. CV, col. 90, 93. — [13] *Cod. Vat.*, *337* et *Ottob.*, *313*, édit. Muratori, *Liturgia romana vetus*, Venise, 1748, col. 241. — [14] *Ordo de St-Amand*, éd. Duchesne, dans *Origines du culte chrétien*, app., 2e éd., p. 461. — [14] *Ordo de Vérone*, éd. Bianchini, *Anastasius, Vitæ Pontificum*, t. III, p. XLVIII. — [15] H. A. Wilson, *The Gelasian sacramentary*, in-8°, Oxford, 1894, p. 161. — [16] *Sacramentaire de Gellone*, Paris, B. N., *cod. lat. 12048*, f° 199 v°; *Sacramentaire d'Angoulême*, *ibid.*, *cod. 816*, f° 140 v°. — [17] Cf. H. Delehaye, *Les origines du culte des Martyrs*, p. 429. — [18] Aug. Audollent, *Mission épigraphique en Algérie*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. X, 1890, p. 140-168; P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1908, IV, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XII, p. 317. Voir *Dictionn.* t. I, col., 828 fig. 178.

Une inscription de Calama (Guelma) donne des détails analogues.

+ *Sub hoc sacro sancto velamine altaris sunt memoriæ sanctorum Massæ Candidæ, sancti Hesidori, sanctorum trium puerorum, sancti Martini, sanctí Romani* [1].

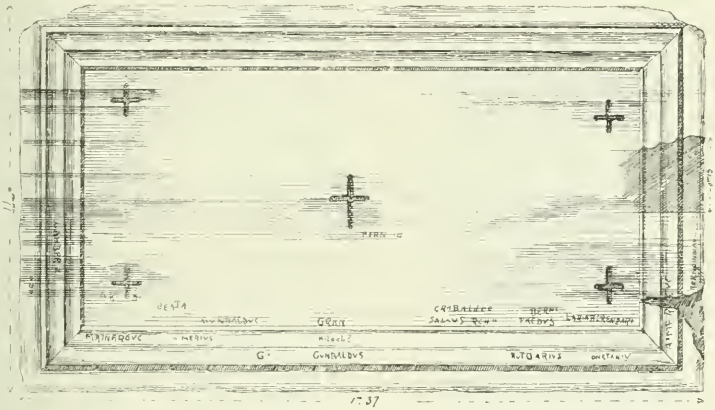
L'évêque Gaudence de Brescia († vers 410) est resté célèbre pour le zèle qu'il témoignait à se procurer des reliques authentiques : dans le désir d'en obtenir pour sa nouvelle basilique, il dut faire tout exprès un voyage en Orient, d'où il rapporta en effet des parcelles importantes d'ossements des 40 Martyrs, des saints Jean-Baptiste, André et Luc, etc. [2]. Grégoire de Tours mentionne souvent les reliques déposées dans les autels au moment de leur consécration [3]. L'usage était donc universellement répandu en Gaule à son époque. Au VIIe siècle, la vie de saint Vincentianus nous fait assister à la dédicace de l'église d'Avolca (aujourd'hui Saint-Viance, Corrèze) célébrée le 18 août 672, *in honore sanctæ Dei genetricis Mariæ, cuius reliquiæ illic sunt allatæ vel repositæ, necnon et sanctorum apostolorum, martirum, confessorum et virginum* [4]. Les vies de l'époque abondent en détails analogues. On sait du reste, par le décret d'un synode franc du VIIe siècle, que la discipline des églises des Gaules exigeait des reliques pour qu'un autel pût être consacré [5]. Déjà le concile de Carthage de 401 avait ordonné de détruire les autels, *in quibus nullum corpus aut reliquiæ martyrum condita probantur* [6], et le droit oriental proclamé au second concile de Nicée de 787 réclamait également pour tout autel consacré la présence de reliques de saints [7].

Le rite de la déposition des reliques s'est partout conservé à travers les âges, nous le retrouvons plus loin dans les différents *Ordines* de la dédicace. Nous avons à signaler préalablement l'introduction ancienne d'autres cérémonies pour la consécration de l'autel.

3. *Onctions de l'autel.* — Selon la conception primitive, l'autel était sanctifié par la célébration solennelle de la messe. On eut ensuite l'idée d'en rehausser la dignité en unissant le souvenir des martyrs et de leur sacrifice sanglant à celui du sacrifice eucharistique. De bonne heure, en Orient, une autre idée se fait jour sous l'influence des anciens rites juifs. Avant la célébration de la messe, l'autel lui-même devra être sanctifié, afin d'être rendu digne de recevoir le corps et le sang du Christ. C'est le but des onctions, ainsi que le *Testamentum Domini* en fait foi (ce document, syrien d'origine, date du Ve siècle environ) : *Oleum... tribuit altaribus unctionem, ut portent sacrificium nostrum* [8]. Saint Denis atteste aussi l'emploi des onctions en Syrie vers le début du VIe siècle [9].

A ce rite d'origine orientale — il est à noter que l'usage des onctions aux ordinations parut aussi pour la première fois en Orient — la liturgie romaine n'ouvrit qu'assez tardivement l'accès de ses recueils liturgiques. Les églises gallicanes, au contraire, prirent les devants comme sur beaucoup d'autres points, et dès 506 la coutume faisait loi : *Altaria placuit*, dit le concile d'Agde, *non solum unctione chrismatis, sed etiam sacerdotali benedictione sacrari* [10].

L'auteur gallican des fausses Décrétales a fabriqué maladroitement un prétendu décret du pape Évariste [11], où il reproduit à la lettre cette prescription du concile d'Agde. La soi-disant défense portée par le pape Damase contre les chorévêques de consacrer les autels avec le chrême [12] n'a pas plus d'authenticité; il

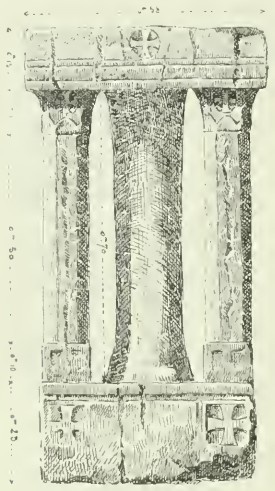


3635. — Autel de Vouneuil-sous-Biard. D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, pl. XLIV.

[1] P. Monceaux. *op. cit.*, p. 261; H. Delehaye, *op. cit.*, p. 438. Voir d'autres exemples dans Kirsch, *D. christl. Cultusgeb.*, p. 65 sq., et Audollent, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École fr. de Rome*, 1890, p. 448, 525 sq. — [2] S. Gaudence, *Serm.*, XVII, *In dedicat. basilic.*, *P. L.*, t. XX, col. 959. — [3] *De gloria martyrum*, c. LI; *De passione, virtutibus et gloria sancti Juliani*, c. XXXIV; *Lib. vit. patrum*, c. VIII; *P. L.*, t. LXXI, col. 753, 820, 1049. — [4] *Vita Vincentiani cont.*, éd. Krusch-Levison, *Mon. Germ. hist.*, *Passiones vitæque sanct. ævi merov.*, t. V., Hanovre, 1910, p. 126. — [5] Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III, p. 255. — [6] *Conc. Carth.*, can. 14, Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. III, col. 971. — [7] *Conc. Nic. II*, can. 7; Mansi, *ibid.*, t. XIII, col. 751. — [8] Rahmani, *Testamentum Domini*, Moguntiæ, 1899, p. 156. — [9] *De hierarchia ecclesiastica*, c. IV, § 12, *P. G.*, t. III, col. 484. — [10] *Conc. Agath.*, can. 14; Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. VIII, col. 327. En 517, le concile d'Épaone prescrivit de réserver l'onction de saint-chrême aux seuls autels de pierre : *Conc. Epaon.*, can. 26; Mansi, *ibid.*, col. 562. — [11] Mansi, *op. cit.*, t. I, col. 631, reproduit dans le *Corpus juris*, dist. I, *De consecratione*, c. 32. — [12] *P. L.*, t. XIII, col. 435.

faut en dire autant d'une prétendue lettre de saint Léon [1] et du décret qui porte le nom de Félix IV [2] auquel le Bréviaire a emprunté ses leçons du IIe nocturne pour l'octave de la Dédicace : ce sont tous documents composés au IXe siècle. D'autre part, saint Césaire d'Arles est vraisemblablement, de l'avis des bénédictins, l'auteur des sermons attribués à saint Augustin qui fournissent encore des leçons à l'office de la Dédicace [3]. L'usage gallican des onctions à la dédicace des églises est abondamment prouvé par tous ces textes. anciens autels conservent encore les cinq croix où s'étaient faites les onctions de chrême : tel celui de Vouneuil-sous-Biard que l'on date du VIe siècle [4] (fig. 3635).

Cette disposition des cinq croix, que l'on rencontre sur nombre de monuments anciens, est attestée par la vie de saint Vulframnus évêque de Sens (VIIe siècle) : *altare quoque, consecratum in quattuor angulorum locis et in medio, reliquias continens sanctorum, in modum clipei...* [5] L'autel de Tarascon (VIIe siècle) porte également des croix de consécration sur le devant et sur les deux colonnes soutenant la pierre [6] (fig. 3636).



3636.— Autel de Tarascon.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, pl. LIV.

Si l'usage des onctions fut très répandu en Gaule dès le VIe siècle, ce n'est au contraire que dans les *Ordines* influencés déjà par les rites gallicans que nous les trouvons adaptées au cérémonial romain. Ni le pape Vigile dans sa lettre déjà mentionnée, ni saint Grégoire, ni le sacramentaire d'Hadrien n'en font la moindre mention.

IV. Consécration de l'église. — 1. *Lustrations et aspersions d'eau bénite.* — Dans les temps anciens ce qui attire surtout l'attention dans l'édifice chrétien par excellence, dans la basilique, c'est l'autel. Cette partie essentielle de l'église une fois offerte, dédiée et consacrée à Dieu, l'édifice tout entier est réputé lui aussi la chose de Dieu. On ne paraît pas songer à des rites spéciaux pour sa consécration, puisqu'elle semble achevée dès que l'autel est dédié. Plus tard les idées se sont modifiées quelque peu. Dans le désir de rendre plus significative la cérémonie de la dédicace et de manifester plus clairement l'appartenance à Dieu de toutes les portions du temple, on est arrivé peu à peu à étendre les rites de dédicace à chacune d'elles, à la porte d'entrée du sanctuaire, aux murs intérieurs et extérieurs, au pavement, au mobilier et aux ornements.

L'emploi de l'eau lustrale destinée aux purifications rituelles était courant chez le peuple juif sous l'ancienne Loi. Les anciennes religions l'ont également connu : rien de plus explicable, puisque cet usage repose sur un symbolisme naturel accessible à tous et commun aux peuples les plus divers. L'eau bénite fut de bonne heure employée par les chrétiens, en dehors du baptême, en dehors même des fonctions liturgiques. Le *Liber pontificalis* en fait remonter l'institution au pape Alexandre Ier (105-115) : l'attribution est contestable, mais le décret s'inspire certainement d'un usage établi à Rome dès le Ve ou le VIe siècle; et le décret porte que l'eau bénite est spécialement destinée aux demeures particulières des fidèles, *aquam sparsionis.. benedici in habitaculis hominum* [7], indication qui est confirmée par les anciens sacramentaires. (Voir *Dictionn.*, t. II, au mot : Bénédictions de l'eau.)

On s'est demandé souvent si, dès le VIe siècle, le rituel romain de la dédicace des églises comportait lui aussi l'emploi de l'eau lustrale. Si en effet les fidèles en usaient couramment pour en asperger leurs demeures privées et les garantir ainsi contre les démons, il semble assez naturel de penser qu'elle servait surtout dans la « Domus Dei » comme préservatif contre les puissances infernales. Et précisément, le texte déjà cité du pape Vigile († 561) fait mention de cette *aqua exorcizata*, mais il demande à être expliqué pour être bien compris. Au premier abord il paraît exclure l'usage de l'eau lustrale à la consécration des églises; étudié de plus près, il semble au contraire la supposer.

Le cas envisagé par le pape Vigile était, non pas celui d'une église nouvelle à consacrer, mais d'un édifice tombé en ruines et rebâti. Il suppose que le travail de reconstruction a été tel qu'une seconde consécration s'impose : *Si in eo loco*, dit-il, *consecrationis solemnitas debeat iterari in quo sanctuaria non fuerint* [8]. Il ne s'agit dans l'hypothèse que d'une consécration à renouveler, *iterari*, en un endroit où se trouvait déjà une église jadis consacrée. Or dans ce cas, déclare le pape (et probablement dans ce cas seulement) il est superflu d'asperger d'eau bénite les murs de l'église relevée de ses ruines : *nihil judicamus officere, si per eam minime aqua exorcizata jaciatur, quia consecrationem cujuslibet ecclesiæ, in qua sanctuaria non ponuntur, celebritatem tantum scimus esse missarum.* La raison que donne le pape n'a pas toute la clarté désirable. Doit-elle être prise dans son sens absolu ? Il faut alors en conclure que pour toute dédicace la messe, avec ou sans déposition de reliques, formait tout le rite de la consécration. Mais il faut se souvenir que Vigile n'envisage que le fait d'une reconstruction d'église et d'une consécration renouvelée en un lieu déjà sanctifié; et cette considération empêche de donner à la remarque une portée générale. *Cujuslibet* s'applique seulement sans doute à toute église dépourvue de reliques et reconstruite à la place d'une ancienne église : la portée en est ainsi bien limitée. D'autre part,

[1] *Epist.* LXXXVIII des anciennes collections. *P. L.*, t. LIV, col. 1238, et t. LV, col. 758. — [2] Cité par Burchard, *Decretorum lib.* III, 58. *P. L.*, CXL, col. 684. — [3] *App. oper. S. August.*, serm. CCXXIX. CCXXX. *P. L.*, t. XXXIX, col. 2166-2172; cf. sermon CCXLVII, 7, *ibid.*, col. 2201. — [4] Ch. Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, pl. 44. — [5] *Vita S. Vulframni ep. Senonici*, c. V, éd. Krusch-Levison, *Mon. Germ.*, *Poss. vitaeque sanct. aevi merov.*, t. V, p. 665. — [6] Ch. Rohault de Fleury, *op. cit.*, t. I, pl. 45. — [7] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 127. — [8] *P. L.*, t. LXIX, col. 18.

le fait seul que le pape mentionne l'eau exorcisée semble prouver que dans son esprit le rite de l'aspersion d'eau était intimement lié au souvenir des dédicaces d'églises ordinaires; et, selon l'explication la plus obvie, la décision déclarerait superflue l'aspersion d'eau dans le seul cas d'églises reconstruites, mais sans l'exclure du rituel ordinaire de la dédicace. On comprendrait du reste que cette aspersion destinée à chasser le démon eût paru inutile dans les endroits déjà consacrés préalablement.

Quoi qu'il en soit de cette explication dont la certitude ne s'impose pas, à peine cinquante ans après le pape Vigile, les aspersions purificatrices sont prescrites par saint Grégoire [1] pour la consécration des temples païens adaptés au culte chrétien : il fallait les asperger d'eau bénite, y ériger un autel et y déposer des reliques. Ici encore il s'agit d'un cas spécial, mais on ne voit pas que l'usage général de l'eau « grégorienne » [2] soit nécessairement exclu. Le silence de l'*ordo* du sacramentaire grégorien à son endroit peut d'ailleurs s'expliquer par le fait que la bénédiction, dont on se servait pour préparer cette eau lustrale, était, les anciens *ordines* en font foi, la formule ordinaire de la bénédiction de l'eau connue déjà à Rome au VIe siècle.

La vie de saint Gall nous montre à la même époque l'aspersion pratiquée en Germanie. Elle raconte la consécration par saint Colomban de l'oratoire de sainte Aurélia : *Beatus Columbanus jussit aquam afferri, et, benedicens illam, aspersit ea templum, et dum circuirent psollentes dedicavit ecclesiam. Deinde invocato nomine Dei, unxit altare et beatæ Aureliæ reliquias in eo collocavit, vestitoque altari missas legitime compleverunt* [3].

2. *L'inscription de l'alphabet sur le pavé.* — Dans deux sermons prononcés à l'occasion de dédicaces d'églises [4], saint Césaire d'Arles a montré les analogies qui existent entre l'âme baptisée et l'église consacrée. Yves de Chartres est allé plus loin : pour lui le parallèle existe également entre le rite de la dédicace et les cérémonies du baptême [5]. De part et d'autre, en effet, on rencontre les ablutions, les onctions, les vêtements blancs dont l'autel est paré après sa consécration comme le néophyte après son baptême; et le symbolisme présente des deux côtés de grandes affinités. Il est possible que cette idée de l'analogie des deux rites ait déterminé l'introduction dans l'*ordo* de la dédicace de certaines cérémonies inconnues auparavant.

Le premier acte de l'initiation chrétienne dans l'ancienne liturgie gallicane consistait en la *consignatio* ou signe de croix imprimé sur le front de l'infidèle qui désirait se convertir : c'était la première marque de prise de possession au nom du Seigneur, par elle l'infidèle était admis au nombre des catéchumènes. Un rite semblable paraît dans la dédicace des églises à une époque où l'on devait déjà avoir conscience de l'analogie signalée plus haut. C'est également une *consignatio*, un grand signe de croix inscrit sur le pavé de l'édifice, au moment même où le pontife entrant dans l'église pour la première fois vient en prendre possession au nom de Dieu.

La forme de X donnée à cette *consignatio* a intrigué les anciens. On reconnaît aujourd'hui que l'explication proposée par M. De Rossi [6] a pour elle toutes les vraisemblances [7]. Cette inscription de X sur le pavement de la nouvelle église correspond aux deux lignes transversales que les *agrimensores* romains, nous dirions aujourd'hui les arpenteurs, traçaient sur les terrains qu'ils voulaient mesurer. Transporté dans la cérémonie de la dédicace, cet usage était appelé à symboliser la prise de possession de l'édifice au nom du Christ, dont l'X est l'initiale, comme les lettres de l'alphabet inscrites sur les deux lignes sont le développement de son emblème AΩ.

Ce rite de l'inscription des deux alphabets en forme de croix oblique est inconnu en Orient, et il ne paraît pas dans les rituels occidentaux avant le VIIIe siècle : mais, vu l'idée qui lui a donné naissance, il devait être antérieur à cette époque où un pareil emprunt à une institution disparue ne serait guère explicable.

D'autre part, on est quelquefois tenté de le vieillir outre mesure. Ainsi a-t-on cru pouvoir tirer de ce rite et de son antiquité un argument intéressant pour établir que, dans la basilique romaine primitive, « la nef centrale fut d'abord un préau rectangulaire à ciel ouvert et sans pavement. » Car, dit-on, la croix tracée sur le sol et « reliant les quatre angles de l'édifice... suppose un espace rectangulaire et un sol non pavé sur lequel pouvaient être tracées des lettres; plus tard, lorsque la nouvelle disposition fut adoptée, on dut, pour accomplir ce rite, répandre sur le pavement de la cendre ou de la sciure de bois [8]. » La double remarque est exacte, mais c'est sans doute une hypothèse bien risquée, que de faire remonter ce rite aux origines mêmes de la basilique latine.

Actuellement le pontife consécrateur inscrit les deux alphabets, le grec d'abord et le latin ensuite; mais les documents anciens prescrivent très généralement l'emploi du seul alphabet latin. Aussi ne peut-on guère, semble-t-il, voir dans l'usage du double alphabet grec et latin une trace des influences byzantines à Rome, et en conclure que le rite devait y être connu dès le VIe siècle [9].

On a émis récemment une autre opinion relativement à son origine : l'Occident latin en serait redevable aux anciennes liturgies celtiques; l'usage antique des arpenteurs romains n'aurait rien à voir avec le rite chrétien, dont la signification se réduirait à la prise de possession au nom du Christ [10]. La question, comme on le voit, est loin d'être définitivement résolue.

V. Ordre des cérémonies et des prières. — 1. *Le rite romain ancien.* — Le formulaire de la dédicace est l'un des plus développés et des plus compliqués de ceux qui composent le Pontifical romain actuel. Dans les premiers documents d'origine romaine il est au contraire d'une extrême simplicité. Deux recueils différents qui se complètent l'un l'autre le font connaître tel qu'il était en usage au VIIIe siècle au moins : ce sont le sacramentaire grégorien, envoyé par le pape Hadrien à Charlemagne [11], et l'*ordo* romain représenté par trois manuscrits de Vérone, de Zurich et de Londres [12]; un *ordo* de la Bibliothèque nationale,

[1] *Epist. ad Mellitum* (du 18 juillet 601), *Registr.*, XI, 56. — [2] C'est le nom que l'eau bénite employée à la consécration des églises a conservé en souvenir de la prescription de saint Grégoire. — [3] *Vita S. Galli*, I, 6, éd. Krusch, *Mon. Germ., Pass. vitæque sanct. ævi merov.*, t. IV, p. 289. — [4] *App. oper. S. Augustini, Serm.*, CCXXIX, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2166; Martène, *De ant. Eccl. rit.*, l. II, c. XIII, *ad finem.* — [5] *Sermo de sacramentis dedicationis*, *P. L.*, t. CLXII, col. 527-535. — [6] *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 129-146. — [7] Duchesne, *Orig. du culte chr.*, 2e éd., p. 402-403; voir *Diction.*, t. I, col. 55-58. — [8] R. Lemaire, *L'origine de la basilique latine*, Bruxelles, 1911, p. 108. — [9] H. Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, trad. E.-G. Ledos, Paris, 1906, t. II, p. 190. — [10] H. Thurston, *The alphabet of the consecration of churches*, dans *The month*, 1910, t. CXV, p. 621-631. — [11] Muratori, *Liturgia Romana vetus*, in-fol., Venetiis, 1748, t. II, col. 241-243. — [12] Ms. de Vérone antérieur à l'an 856, publié par Bianchini : Anastasii *Vitæ Pontificum*, t. III, p. XLVIII sq. Ms. de Zurich, IXe siècle, dans Gerbert, *Mon. vet. lit. alem.*, t. II, p. 49, reproduit dans *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 1020. Ms. de Londres, Br. Mus. *add.* 15222, dans W. H. Frère, *Pontifical services with descriptive notes and a liturgical introduction.* I. *The consecration of a church*, London 1901 (*Alcuin Club collections*, t. III), p. 4-6.

à Paris [1], complète encore ces trois manuscrits pour la partie des chants. L'*ordo* romain décrit dans ces manuscrits est déjà un peu plus développé que le sacramentaire grégorien, car il admet les onctions de l'autel que le rite romain, nous l'avons vu, ignorait encore au VIe siècle.

Toute la cérémonie, dans l'*ordo* comme au sacramentaire, se groupe autour de la procession des reliques et de leur déposition dans l'autel. Les litanies au début, les antiennes et les psaumes précédent le transfert des reliques, et une oraison marque le moment où on les « élève », *quando levantur, ad reliquias levandas*, pour les transporter au lieu de leur sépulture; le second acte de la fonction est marqué dans l'*ordo, ad reliquias ... deducendas :* c'est la procession triomphale. Le cortège fait cependant station à la porte de l'église, car, d'après l'*ordo*, l'évêque doit entrer seul et purifier l'autel en y répandant l'eau exorcisée, puis sortir de nouveau pour asperger de la même eau bénite la foule des fidèles, et peut-être les murs de l'église (certains exemplaires renvoient ce détail à la fin de la cérémonie; nous avons vu plus haut que cette *lustratio* se pratiquait probablement à Rome dès le VIe siècle). La procession reprend son cours, cette préparation une fois achevée, et tous entrent dans le sanctuaire pour le troisième acte du drame liturgique, la déposition des reliques dans l'autel, *ad reliquias... condendas* [2] : elle comprend, d'après l'*ordo*, l'ensevelissement, l'onction du sépulcre, quatre onctions aux angles de la table d'autel et enfin le revêtement de l'autel, rite final dont le sacramentaire a consigné la formule, encore en usage aujourd'hui, *Oratio post velatum altare : Descendat quæsumus, Dom. D. n., Spiritus sanctus tuus super hoc altare, qui et populi tui dona sanctificet et credentium corda dignanter emundet. Per Dominum.* C'est là ce qui constituait à Rome toute la consécration de l'autel ainsi que le dit l'*ordo* en parlant de cette formule : *dat ipse orationem ad consecrandum altare;* la messe solennelle, avec le formulaire prescrit dans le sacramentaire, achevait la cérémonie.

2. *Le rite romain en France au VIIIe siècle.* — L'ancien sacramentaire gélasien, en usage à Rome au VIe siècle, avait passé en Gaule dès le VIIe, et s'y était propagé parallèlement aux vieux missels gallicans, si bien que durant tout le VIIIe siècle il représenta, sous une forme un peu modifiée, la liturgie officielle. Il conservait les lignes essentielles du document romain, mais beaucoup de traits particuliers étaient venus s'y ajouter, sous des influences diverses et spécialement gallicanes. Ainsi son *ordo in dedicatione basilicæ novæ* est-il plus développé que celui du sacramentaire grégorien. Il représente l'usage « romain » tel qu'il était accompli en France à la fin du VIIe siècle et dans le courant du VIIIe. On le trouve consigné dans l'unique manuscrit du VIIe siècle qui ait conservé le gélasien réparti en trois livres, *Cod. Vat. Regin. 316* [3], et dans plusieurs manuscrits qui en offrent une seconde rédaction composée en France au VIIIe siècle; ces derniers sont en grande partie inédits : les extraits qu'a donnés dom Martène du sacramentaire de Gellone [4] sont cependant suffisants pour faire connaître cette seconde tradition gélasienne (ou mieux romano-gallicane), qui suit du reste de très près celle du VIIe siècle [5]. A cette tradition gélasienne se rattache encore, au moins par son rituel de la dédicace, le *Missale Francorum* [6].

Ce qui, au premier coup d'œil, distingue essentiellement ces formulaires de l'*ordo* romain ancien, c'est l'absence de translation des reliques; aussi l'aspect en est-il absolument distinct pour une raison qui se comprend aisément, puisque la translation des reliques formait comme le centre de la cérémonie de la dédicace à Rome. Mais cette distinction qui serait essentielle n'est qu'apparente : car le formulaire gélasien ne contient à peu près que les prières, ce n'est pas un *ordo* muni de toutes ses notes explicatives qui indiquent l'ordre des cérémonies. Cet *ordo* se trouve en abrégé dans l'un des sacramentaires gélasiens du VIIIe siècle, celui d'Angoulême [7], et plus détaillé dans deux manuscrits de Vérone et de Zurich [8] qui avaient déjà fourni à Bianchini et à Gerbert le plus ancien *ordo* romain, ainsi qu'il a été dit plus haut.

La cérémonie ainsi constituée, qui passe en France au VIIIe siècle pour être vraiment romaine comme le sacramentaire et l'*ordo* qui la décrivent, donne un long développement aux rites de *préparation* : car pour la première fois paraissent les deux alphabets inscrits sur le pavement; puis ce sont les lustrations d'eau bénite qui s'accomplissent à l'intérieur du temple et s'étendent à l'autel et à son pourtour, aux murailles intérieures et au pavement lui-même : c'est une préparation minutieuse en vue d'une consécration plus complète et plus détaillée qu'elle ne l'a été jusqu'ici.

Avant de passer outre il est bon de signaler deux points intéressants de ces cérémonies préparatoires. Pour la seconde lustration le gélasien prescrit comme aujourd'hui une eau spécialement bénite avec mélange de vin *ad consecrationem altaris*. Cette particularité n'est pas romaine, par contre elle est connue en Orient chez les chrétiens de rite byzantin et chez les Arméniens qui la leur ont empruntée. D'autre part, les rites qui accompagnent l'aspersion de l'autel reproduisent à la lettre les prescriptions du sacrifice juif telles que nous les trouvons dans l'Exode et le Lévitique : la dépendance est indéniable, il suffit de comparer le texte de la Vulgate et la rubrique gélasienne.

Exode, xxix, 12-18.	Sacr. Gélasien Wilson, p. 133.
12. *Sanguinem de sanguine vituli pones super cornua altaris digito tuo;* [Lévit. viii, 14 : *cum aspersisset altare septem vicibus*] *reliquum autem sanguinem fundes juxta basim ejus;* 13... *et offeres incensum super altare...* 18... *oblatio... odor suavissimus... Domini* [9].	*Primitus enim pones super cornu altaris digito tuo vinum cum aqua mixtum; et asperges altare septem vicibus; reliquum autem fundes ad basem; et offeres incensum super altare, odorem suavissimum Domino.*

A une telle préparation succède une consécration très détaillée : ce n'est plus l'autel seulement qui

[1] *Ordo de Saint-Amand*, Bibl. nat., *lat. 974*, dans Duchesne, *Orig. du culte chr.*, 2e édit., app., p. 461. M. Hitchcock prépare une collection de tous les *ordines* pour la consécration des églises, cf. J. Mercati, dans *Rassegna gregoriana*, 1911, p. 389, note. — [2] Ce sont les trois titres de l'*Ordo de Saint-Amand* (Duchesne, *Orig. du culte chr.*, 2e éd., p. 161), donnant l'exacte description de la cérémonie : *Incipit ad reliquias levandas sive (— et) deducendas seu condendas.* — [3] Tommasi, *Liber sacramentorum Rom. Ecclesiæ*, dans ses *Opera*, éd. Vezzosi, t. VI, p. 107; H. A. Wilson, *The Gelasian sacramentary*, Oxford, 1894, p. 133. — [4] Bibl. nat., *Cod. lat. 12048*, 1e 199 v° - 205 r°; Martène, *De ant. Eccl. rit.*, l. II, c. XIII, *ordo* I. — [5] L. Duchesne a publié, dans *Origines du culte chrétien*, app., 2e éd., p. 167, l'*ordo* du ms. *816* de la Bibl. nat., ou sacramentaire d'Angoulême qui appartient aussi à cette tradition; mais il n'a pas donné les oraisons, lesquelles suivent exactement l'ordre du gélasien du VIIe siècle. — [6] *P. L.*, t. LXXII, col. 328-330, d'après Tommasi, *Opera*, éd. Vezzosi, t. VI, p. 354. — [7] Cf. ci-dessus, note 1. Il est plus développé dans un autre ms. du même groupe complètement inédit, *cod. Phillipps 1667* de Berlin; c'est exactement l'*ordo* des ms. de Vérone et de Zurich signalé dans la note suivante. — [8] Ms. de Vérone publié par Bianchini : Anastasii, *Vitæ Rom. Pont.*, t. III, et ms. de Zurich, dans Gerbert, *Mon. vet. lit. alem.*, t. II, reproduit dans *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 1015-1018. — [9] Cf. H. G. Worth, *The consecration of churches* dans *Westminster Cathedral chron.*, t. IV, mars 1910.

reçoit ses cinq onctions d'huile et de chrême, les parois mêmes du temple sont munies de l'onction en forme de croix tout à l'entour du sanctuaire [1]; et à leur tour les nappes d'autel, les patènes, calices et vases sacrés de toute sorte, *omnia in usum basilicæ*, sans en exclure les cloches, participent à la bénédiction universelle avec des formules adaptées à chaque partie du mobilier.

Les éléments romains de la fonction paraissent enfin comme conclusion de tout ce cérémonial compliqué : la translation des reliques, leur déposition dans l'autel, la *vestitio altaris* avec formules correspondantes du sacramentaire grégorien, et enfin la célébration de la messe. Ici encore les gélasiens du VIIe et du VIIIe siècle renchérissent sur le grégorien : indépendamment d'une double messe pour les dédicaces ordinaires, ils ont la délicate attention de prévoir le cas *in dedicatione basilicæ quam conditor non dedicatam reliquit;* puis ils enregistrent une autre messe *in dedicatione loci illius ubi prius fuit synagoga;* la série se termine par une messe *in dedicatione fontis.*

Parmi les oraisons qui paraissent pour la première fois dans les recueils gélasiens toutes ne sont peut-être pas étrangères à Rome, bien qu'elles ne soient pas dans le sacramentaire grégorien. M. Duchesne croit reconnaître en particulier aux formules *Deus qui loca* et *Deus sanctificationum,* qui encore aujourd'hui accompagnent l'aspersion à l'intérieur de l'église, une origine romaine, attendu qu'elles sont étrangères au *Missale Francorum* [2], document gallican signalé plus haut.

3. *Fusions diverses des rituels gélasien et grégorien, au XIe siècle.* — L'introduction en France du sacramentaire « grégorien » par le pape Hadrien, vers la fin du VIIIe siècle, fut un événement. Le recueil qui se donnait pour purement romain était d'une concision et d'une brièveté peu communes, comparé aux sacramentaires gélasiens en usage en Gaule durant le VIIIe siècle. On l'adopta cependant, mais de fort bonne heure on le compléta à l'aide des recueils déjà connus. Son rituel de la dédicace était excessivement court, surtout il ne prescrivait à peu près rien pour la consécration de l'autel : le supplément quasi officiel d'Alcuin s'empressa de pourvoir à cette fonction, depuis trop longtemps en usage en France pour être abandonnée : sous les numéros LIX et LX, il reproduisit les deux prières « de type gallican » [3] qu'avaient adoptées les sacramentaires gélasiens, et à leur suite les formules de même provenance pour la consécration des patènes et calices ainsi que deux oraisons empruntées à la messe *in dedicatione fontis* [4]. Cette combinaison se retrouve dans tous les manuscrits du sacramentaire grégorien qui ont conservé distincts le grégorien d'Hadrien et le supplément carolingien attribué à Alcuin.

Mais dans le courant du IXe siècle on constate dans l'agencement de l'*ordo dedicationis* ce qui s'accomplit sur une plus grande échelle dans le sacramentaire lui-même. Les deux parties finissent par se compénétrer et se mêler l'une à l'autre. Le prétendu « sacramentaire de saint Grégoire » publié par dom H. Ménard [5] donne une très juste idée de cette fusion soit pour le sacramentaire, soit pour le rituel de la dédicace. Ce dernier est conforme dans les grandes lignes aux *ordos* de Vérone et de Zurich, mentionnés au § 2, qui se rencontrent aussi dans des sacramentaires gélasiens [6]. Mais on y a introduit les formules grégoriennes pour la translation des reliques (*Aufer a nobis* et *Domum tuam*) et leur déposition : *Deus qui ex omni coaptatione sanctorum æternum tibi condis habitaculum, da ædificationi tuæ...* Cette dernière prière exprime d'une façon saisissante le dogme de l'Église, corps mystique du Christ, qui ne cesse de se construire par l'admission constante de nouveaux membres, *ex omni coaptatione sanctorum* [7]; elle a inspiré au VIIIe siècle la strophe de l'hymne *Urbs beata* pour la fête de la Dédicace qui décrit le même mystère :

Tunsionibus, pressuris
Expoliti lapides
Suis coaptantur locis
Per manus artificis;
Disponuntur permansuri
Sacris ædificiis [8]

Le Missel romain la conserve encore, dans sa teneur antique, à la messe *in die dedicationis;* malheureusement dans le Pontifical où elle figure toujours, elle a subi des modifications qui en ont complètement altéré le sens : *Deus qui ex omnium cohabitatione Sanctorum...*

C'est le moment de signaler aussi la grande prière de Bénédiction de l'eau, *Sanctificare per Verbum Dei,* empruntée en partie à saint Ambroise [9], et usitée dans le rite milanais pour l'eau baptismale. On ne sait trop comment elle est entrée dans le rituel de la dédicace du grégorien publié par dom Ménard, ni surtout à qui elle doit de figurer dans le Pontifical de Durand de Mende, et par suite dans le Pontifical romain, sans être passée par les documents intermédiaires. Notons enfin que, abstraction faite de cette dernière formule, le rituel du manuscrit de Ménard se retrouve dans d'autres exemplaires du IXe siècle [10], ce qui prouve que son essai de fusion n'est pas resté isolé, sans cependant avoir jamais été officiel.

L'*Ordo romanus vulgatus* était destiné à jouer un rôle plus décisif, car c'est l'un de ses rituels qui devait s'imposer définitivement à tout l'Occident latin. Il présente, dans l'édition de Melchior Hittorp, deux rédactions différentes : l'une, plus courte et plus voisine de l'*ordo* gélasien, peut dater de la seconde moitié ou de la fin du VIIIe siècle [11]; elle n'a guère survécu à l'époque qui l'a vue naître. L'autre peut dater de la fin du IXe siècle; elle a traité assez librement les documents dont elle se servait, les arrangeant et les modifiant à sa façon, et surtout y ajoutant beaucoup d'éléments nouveaux [12]. Ces deux rédactions ont ceci de commun qu'elles placent la procession des reliques tout au début de la fonction, mais par contre, avec toute la tradition gélasienne et française depuis le VIIIe siècle, elles renvoient la déposition de ces mêmes

[1] D. Stiefenhofer a montré que cette cérémonie n'est pas si ancienne que l'avaient dit Goar et Catalani après lui : *Die Gesch. d. Kirchweihe*, p. 113-116. C'est vers le XIIIe siècle seulement que s'introduit l'usage de graver sur les murs ou les colonnes des églises et sur les jambages des portails des croix destinées à recevoir les onctions. — [2] *Origines du culte chr.*, 2e éd., p. 400. — [3] Duchesne, *Orig. du culte chrétien*, 2e éd., p. 398. — [4] Muratori, *Lit. Rom. vet.*, t. II, col. 183-184; *P. L.*, t. CXXI, col. 820-821, d'après l'édition de Pamelius. — [5] Reproduit dans les *Opera S. Gregorii* des bénédictins, *P. L.*, t. LXXVIII : l'*ordo* de la dédicace se trouve col. 152-161. — [6] En abrégé dans celui d'Angoulême, au complet dans ceux de Berlin (cf. ci-dessus, col. 391, note 5) et de Reims (dans les notes ajoutées à l'édition de H. Ménard, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 413-421). — [7] Cf. Eph., II, 21; IV, 12, 16. — [8] *Breviarium monasticum :* In fest. *Dedicationis.* — [9] Cf. *Dict. d'arch. et de lit.*, art. BÉNÉDICTIONS DE L'EAU, § 1, c. — [10] Notamment dans le *Sacramentaire de Ratold* (Paris, Bibl. nat., *Cod. lat.* 12052, du IXe siècle) utilisé par H. Ménard, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 413-421, et dans un pontifical milanais du IXe siècle publié par M. Magistretti, *Monumenta veteris liturgiæ ambrosianæ*, t. I, *Pontificale in usum Eccl. mediolanensis*, Mediolani, 1897. — [11] Cf. W. H. Frere, *The consecration of a church*, p. 11. C'est le second *ordo* dans Hittorp, *De divinis Ecclesiæ officiis*, Parisiis, 1620, col. 141-146. — [12] Cette rédaction est la première dans Hittorp, *op. cit.*, col. 119-139; elle est aussi dans Muratori, *Antiquitates Italiæ*, t. IV, 819. Cf. Frere, *loc. cit.*; P. de Puniet, *La consécration des églises*, dans *Rev. des ouest. hist.*, t. XXXIII, 1905, p. 601-603.

reliques dans l'autel à la fin de la cérémonie. Grâce à l'*Ordo vulgatus* qui fit loi en France et en Angleterre jusqu'au XIVe siècle, cet ordre de choses se conserva longtemps [1]. Cette disposition est somme toute assez logique : l'unité dans la consécration de l'autel était ainsi sauvegardée : aspersions et purifications, oblation d'encens, onctions, et enfin, toutes les préparations et consécrations achevées, ensevelissement des reliques.

4. *Pontifical de Durand de Mende.* — On ne s'explique pas que cet enchaînement logique se trouve brusquement interrompu au XIIIe siècle dans le Pontifical de Durand de Mende [2], et ensuite dans toute la tradition romaine qui s'est inspirée directement de lui [3]. La procession des reliques et leur déposition prennent place désormais entre les aspersions de l'autel et oblation d'encens, et les onctions du même autel. De cet ordre nouveau on ne trouve pas trace avant Durand.

Pourtant dans son *Rationale divini officii* qui est antérieur à son Pontifical, il relate la même ordonnance des cérémonies sans laisser supposer que la modification soit récente.

Durand de Mende a reproduit et contribué ainsi à perpétuer une autre anomalie, qui, celle-là, existe déjà dans l'*Ordo vulgatus* du IXe siècle. Tandis que jusqu'alors on voyait le prélat, au moment des aspersions des murs intérieurs de l'église, députer des clercs pour l'aspersion des murs extérieurs, dorénavant c'est l'évêque consécrateur qui accomplit lui-même ce rite; en sorte qu'on a dû reporter au début de la fonction cette aspersion des murs extérieurs; le rite de préparation est ainsi dédoublé, et de même aussi la bénédiction de l'eau qui doit nécessairement précéder l'aspersion.

A cette cérémonie qui nuit à l'unité du rite de préparation est encore venue s'ajouter, au XIIIe siècle, peut-être sous l'influence de Durand de Mende, la récitation des sept psaumes de la pénitence et le chant du *Veni Creator*, dont rien dans la tradition antérieure n'autorisait l'introduction dans ce formulaire déjà si développé [4]. Par contre on a, du moins en pratique, allégé la cérémonie de la dédicace de toutes les bénédictions d'objets du culte, que notre Pontifical insère à la suite de son formulaire comme tous les documents l'avaient fait en France depuis le VIIIe siècle; ces bénédictions, qui jadis s'accomplissaient au jour même de la dédicace, se résument en une seule bénédiction commune, et se célèbrent ensuite séparément.

Nous devons mentionner aussi d'un mot : 1° la consécration d'un autel en dehors de la dédicace de l'église [6]; les documents anciens n'avaient rien de spécial, on y a pourvu en groupant les rites et formules propres à la préparation et consécration de l'autel dans le rituel ordinaire de la dédicace; 2° la consécration des pierres d'autels ou autels portatifs, dont l'usage est beaucoup plus ancien : certains manuscrits ont une *benedictio tabularum* à ce destinée; celle du Pontifical romain dérive plus directement de la *benedictio altaris portatilis* insérée dans l'*Ordo* d'Hitterp; elle a conservé la disposition primitive, modifiée au XIIIe siècle pour la dédicace ainsi qu'on l'a dit plus haut : aspersion de l'autel, oblation d'encens, onctions d'huile des catéchumènes et de chrême avec encensements, et en dernier lieu déposition des reliques; comme à la dédicace, la messe termine la fonction, maintenant ainsi, parallèlement au cérémonial le plus compliqué, la tradition authentique des âges primitifs.

5. *La dédicace au rite ambrosien.* — Depuis le Xe siècle au moins on constate dans l'église de Milan l'existence d'un rituel purement romain pour la dédicace des églises [8]. Le rite ambrosien avait dû connaître cependant un *ordo* spécial. Les sacramentaires n'en ont rien conservé. Récemment M. J. Mercati a retrouvé dans un manuscrit de Lucques du XIe siècle un formulaire intitulé précisément : *Ordo ambrosianus ad consecrandam ecclesiam et altaria* [7]. Un pareil document surprend, dans un manuscrit provenant de Lucques où jamais le rite ambrosien n'a été en usage. Mais le fait s'explique par la présence à Lucques au XIe siècle de deux Milanais, les évêques Anselme Ier et Anselme II. Dans cet unique ms. l'*ordo* est suivi d'une *benedictio fontis*, et d'une *benedictio chrismæ* exclusivement ambrosiennes; il n'y a donc pas à hésiter sur le témoignage du titre *ordo ambrosianus*. C'est un rituel très court, ne comprenant que peu de rubriques et composé en partie d'oraisons inconnues jusqu'ici. Trait remarquable : il ignore tout de la déposition des reliques et des bénédictions d'ornements : il est nettement baptismal; c'est sa caractéristique essentielle, que vient encore accentuer la présence, fortuite ou intentionnelle, de la *benedictio fontis* et de la *benedictio chrismæ*. Sous cette forme archaïque, la dédicace ambrosienne comporte l'aspersion de l'église, l'inscription de l'alphabet, douze onctions en forme de croix sur les murs extérieurs (usage particulier qu'on retrouve au XIe siècle à Narbonne) [8], onctions à l'intérieur et consécration des autels. Ce rituel n'a laissé, que nous sachions, aucune trace dans la liturgie des époques suivantes.

6. *Autres rites latins.* — Les sacramentaires gallicans sont dépourvus de formulaire pour la dédicace, sauf le *Missale Francorum*, dont le rituel, à part deux formules, est identique à celui du sacramentaire gélasien du VIIe siècle. Il en a été fait mention plus haut (V, 2). On ne saurait dire s'il représente le pur *ordo* gallican; il est plus probable qu'il a subi de fortes influences romaines.

La dédicace était sûrement en usage dans l'ancien rite mozarabe d'Espagne, mais le formulaire en a également disparu sans laisser de souvenir dans les recueils liturgiques où l'on s'attendrait à le rencontrer [9].

[1] Cf. Martène, *De ant. Eccl. rit.*, l. II, c. XIII, ord. II à IV et V à IX; Frere, *op. cit.*, p. 34, 35, 50. — [2] *Cod. Vat. 4744*, dans Catalani, *Pontificale Romanum comm. illust.*, Paris, 1851, p. 242 sq. — [3] *Ordo* de la chapelle papale, ms. de Maffei, publié par Muratori, *Lit. Rom. vet.*, t. II, en appendice au sacramentaire grégorien. *Pontificale Romanum* de 1484, et éditions suivantes. — [4] Durand de Mende a fait entrer tous ces rites préparatoires dans l'*ordo* de la pose d'une première pierre d'église, qu'il rédigea pour son *Pontificalis ordinis liber* (Catalani, *loc. cit.*). L'usage de la bénédiction de la première pierre est déjà mentionné dans l'*Ordo vulgatus* du IXe siècle; mais une seule oraison suffisait alors à la fonction. L'addition aux cérémonies de la dédicace des psaumes de la pénitence semble d'autant moins motivée que cette psalmodie fait double emploi avec les vigiles nocturnes célébrées devant les reliques, vigiles dont parle déjà S. Ambroise, *Epist. ad Marcellam*, et que mentionne Rhaban Maur, *De clericorum institutione*, l. II, c. XLV. — [5] Le *Liber diurnus* (VIIe-VIIIe s.) prévoit déjà ce cas : *in altare quod in basilicam consecrata constructum dicitur... consecratio aptata perveniat. P. L.*, t. CV, col. 93. — [6] M. Magistretti, *Pontificale in usum Ecclesiæ Mediolanensis*, Med., 1879. — [7] J. Mercati, *Ordo Ambrosianus ad consecrandam ecclesiam et altaria*, dans *Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane* (*Studi e Testi*, t. VII), Roma, 1902. Cf. P. de Puniet, *La consécration des églises*, dans *Rev. des quest. hist.*, t. LXXVII, 1905, p. 597-601. — [8] Martène, *De ant. Eccl. rit.*, l. II, c. XIII, ord. 7, Venit., 1763, t. II, p. 266. — [9] Cf. M. Férotin, *Le liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique du Ve et VIe siècle* (*Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. V), Paris, 1904, append. III : *La dédicace des églises chez les Wisigoths*. L'auteur a groupé les textes de Vigile à Profuturus (cité plus haut), des conciles du VIIe siècle mentionnant les consécrations et onctions d'autels, et des inscriptions de dédicace. Cf. ci-après.

La liturgie celtique nous a transmis, à défaut de formulaire, une sorte de traité contenu dans un manuscrit en langue gaëlique, bien connu des philologues sous le nom de *Lebar Breec* ou *Leabhar Breac*[1]. Le manuscrit est du XIIe siècle, et le traité qu'il contient est également de cette époque tardive : il trahit des influences étrangères, et ne donne vraisemblablement qu'une idée assez inexacte de l'ancien *ordo* celtique[2]. Il mentionne la consécration du pavé de l'église, celle de l'autel et du mobilier, des onctions (?) extérieures, l'aspersion intérieure et extérieure. Cet ordre des cérémonies est singulier et inspire peu de confiance; il n'y est pas question de reliques, mais ce n'est pas une preuve que l'usage de leur *depositio* fût encore ignoré à cette époque[3]. Pour la consécration de l'autel il est prévu que l'évêque doit se servir d'un couteau pour tracer les croix où il fera les onctions, ce qui n'implique pas nécessairement que les autels fussent encore en bois[4].

Les pontificaux anglo-saxons ont été spécialement étudiés par W. H. Frere[5]. Les plus anciens, ceux d'Egbert d'York[6] et de Robert de Jumièges[7], se rapprochent d'une façon très sensible des rituels en usage en France aux IXe et Xe siècles (Grégorien de Ménard, Pontifical de Milan; cf. pl. 7, § v, 3). Ils ont quelques formules en plus, mais l'ordre des cérémonies est le même. Plus tard les pontificaux anglais ont subi l'influence de l'*Ordo romanus vulgatus* (2e *ordo*).

7. *Influences orientales.* — On a vu déjà que c'est très vraisemblablement d'Orient qu'est venue l'idée d'employer les onctions pour consacrer l'autel, dont la bénédiction s'accomplissait jusque-là par la seule oblation du saint sacrifice. L'usage paraît en effet pour la première fois chez les Syriens, à la fin du IVe siècle ou dans le courant du Ve, et dès le début du VIe on le trouve établi en Gaule. Ce n'est peut-être pas le seul emprunt que les rites latins aient fait aux liturgies orientales. Il suffit d'énumérer les cérémonies telles qu'elles se présentent, dans le rituel byzantin en particulier, pour faire toucher du doigt les nombreux points de contact.

Goar a publié non seulement le formulaire actuellement en usage, mais aussi le plus ancien texte que l'on connaisse, celui de l'eucologe Barberini du IXe siècle[8]. Dans son ensemble il doit remonter à une époque reculée, car les Arméniens qui l'ont reproduit en grande partie dans leur rituel ou Mashtotz, en attribuent la composition (c'est-à-dire la traduction en leur langue), à leur patriarche Jean Mandakuni (vers 480)[9]. Chez eux et chez les Byzantins, une vigile nocturne précède la cérémonie; celle-ci débute par la consécration de l'autel : lustrations d'eau tiède et de vin, onctions de chrême sur la table d'autel, aux quatre angles et sur les colonnes qui la soutiennent. La seconde partie de la cérémonie comprend les encensements, aspersions et onctions des murs à l'intérieur puis à l'extérieur; puis les reliques portées solennellement par le prélat consécrateur (cf. plus haut, III,2) sont munies elles-mêmes d'une onction et ensevelies dans le sépulcre de l'autel; finalement l'autel est paré de ses ornements et le prélat offre aussitôt le saint sacrifice.

Plusieurs de ces rites se rencontrent aussi dans le rituel copte dont on n'a malheureusement que des témoins assez récents : le plus ancien manuscrit publié est du XIVe siècle[10]; une traduction française a fait connaître le texte officiel du pontifical de Tuki[11].

VI. Inscriptions de dédicaces. — On a conservé en divers endroits, à Rome en particulier, quelques inscriptions antiques rappelant des dédicaces de temples et d'autels païens. Cet usage de commémorer la consécration des édifices du culte s'est transporté dans le christianisme et a dû exister un peu partout. L'auteur inconnu du *Liber de promissionibus et prædictionibus*, jadis attribué à saint Prosper d'Aquitaine, parle d'une église abandonnée de Carthage sur le fronton de laquelle parut miraculeusement l'inscription :

AVRELIVS PONTIFEX DEDICAVIT[12].

Les monuments qui ont survécu aux bouleversements survenus au cours des âges sont assez peu nombreux; nous énumérons les plus intéressants[13].

A Rome, ils sont particulièrement rares. Plusieurs inscriptions, il est vrai, mentionnent les donateurs de telle ou telle église, de tel ou tel autel, mais ce ne sont pas des souvenirs de consécrations liturgiques.

Bianchini a cité, d'après la collection de Fulvius Ursinus, un document se rapportant bien à une dédicace, mais il paraît être apocryphe :

T·I·X·N·EGO DAMASI
VS. VRB ROME EPS AN
C DOMV. COSECRAVI ...

et au revers :

hic re] QVIESCIT CAPVT
SCI CRESCENTINI M.[14]

Deux inscriptions, parfaitement authentiques celles-là, se lisaient autrefois l'une à Saint-Laurent *in Damaso :*

HAEC DAMASVS TIBI CHRISTE DEVS NOVA [TECTA DICAVI
LAVRENTI SAEPTVS MARTYRIS AVXILIO[15].

l'autre sur l'autel de la basilique de Saint-Laurent :

HAEC DAMASVS CVMVLAT SVPPLEX ALTARIA [DONIS
MARTYRIS EGREGII SVSPICIENS MERITVM[16]

De la même époque, peut-être du commencement du IVe siècle, date la belle inscription de la tombe de

[1] Cf. *Dict.*, art. Celtiques (Liturgies), *passim*, t. III, col. 2969. — [2] Le traité de *Leabhar Breac* existe en anglais dans la traduction de Th. Olden, *Early Irish service for the consecration of a church*, dans *Transactions of the S. Paul's Eccl. Society*, London, 1900, t. IV, p. 98-101. Cf. W. Stokes, *The Lebar Brecc Tractate on the consecration of a church*, dans *Miscellanea linguistica in onore di Graziadio Ascoli*, Torino, 1901, p. 375. — [3] Cf. J. Mercati, *Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane*, p. 29 sq. — [4] Cf. J. Wickham Legg, *Three chapters in recent liturgical research*, London, 1903. — [5] *Pontifical services...*, London, 1901. — [6] Martène, *De ant. Eccl. rit.*, l. II, c. XIII, ord. I. — [7] Publié par J. Gage, *The anglo-saxon ceremonial of the dedication and consecration of churches from a Pontifical at Rouen*, dans *Archæologia*, 1834, t. XXV, p. 235-274. — [8] J. Goar, *Euchologion sive Rituale Græcorum*, Venetiis, 1730, p. 655 sq. On trouve aussi plusieurs textes dans Rajewsky, *Eukologium der orthodoxen katholischen Kirche*, Wien, 1861, t. III, p. 143-185. Dmitrievsky, Εὐχολόγια, Kiev, 1901, a publié les variantes de plusieurs documents plus récents que le ms. Barberini. L'ordre des cérémonies varie souvent, mais dans son ensemble le rite reste le même. — [9] F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. XXXI-XXXIII. L'auteur donne une traduction anglaise de cet *ordo* arménien, *ibid.*, p. 1-25, d'après un ms. du IXe siècle. — [10] G. Horner, *The service for the consecration of a church and altar according to the coptic rite, edited with translation from a coptic and arabic manuscript of A. D. 1307*, London, 1902, in-8°. — [11] *Rev. de l'Orient chrétien*, 1906, p. 108-110. — [12] *Lib. de prom.*, p. III, c. XXXVIII, 44, *P. L.*, t. LI, col. 835. — [13] Nous faisons abstraction des simples listes de reliques qu'on lit souvent sur les anciens autels. Cf. ci-dessus, III, 2. — [14] Anastasii, *Vitæ rom. pontificum*, Præf., *P. L.*, t. CXVII, col. 74, 75. — [15] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 139; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 214. — [16] De Rossi, *loc. cit.*, p. 82, 117; *Liber pontif.*, *ibid.*

l'apôtre saint Paul, que l'on peut considérer comme rappelant la dédicace de sa basilique bâtie par Constantin.

PAVLO
☙ APOSTOLO MART[*yri*][1]

A Sainte-Marie-Majeure, une inscription en mosaïque indiquait la dédicace par Xyste III (438-440) :

VIRGO MARIA TIBI XYSTVS NOVA TECTA DI-
[CAVI [2]... ;

et l'arc triomphal de la vénérable basilique porte encore :

XYSTVS EPISCOPVS PLEBI DEI [3],

qui rappelle la dédicace du pape Hilaire à Saint-Jean de Latran.

† HILARVS EPISCOPVS † SANCTAE PLEBI DEI † [4].

Le pape Simplicius (468-483) consacra près de Sainte-Marie-Majeure une petite basilique de Saint-André qu'avait édifiée un certain Valila. Ciampini a copié l'inscription qu'on y lisait encore au XVIe siècle :

HAEC · TIBI · MENS · VALILAE · DEVOVIT · PRAEDIA ·
[CHRISTE
CVI · TESTATOR · OPES · DETVLIT · IPSE · SVAS
SIMPLICIVSQVAE · PAPA · SACRIS · CAELESTIBVS ·
[APTANS
EFFECIT · VERE · MVNERIS · ESSE · TVI [5].

Dans l'église de Saint-Paul, aujourd'hui de Saint-Ange-in-Pescheria, se lit toujours la longue inscription où sont énumérées les reliques ensevelies sous l'autel majeur : elle se termine par cette mention explicite :

✠ EST ENIM DEDICATIO ECCLESIAE ISTIVS
AT NOMEN BEATI PAVLI APOSTOLI CALENDAS
IVNIAS..... TEMPORIBVS DOMNI
STEPHANI IVNIORIS PAPAE... [6]

Le monument est du VIIIe siècle; de la même époque date l'inscription de l'abside à Santa-Maria-Antica.

SCAE·DI *genitri*CI SEM*perque virgini* MarIAE [7].

A l'église de Saint-Venance existe encore une mosaïque datant du pontificat de Jean III (640-642), dont M. De Rossi a ainsi restitué le texte :

MARTYRIBVS XPI DNI PIA VOTA IOHANNES
REDDIDIT ANTISTES SANCTIFICANTE DO [8].

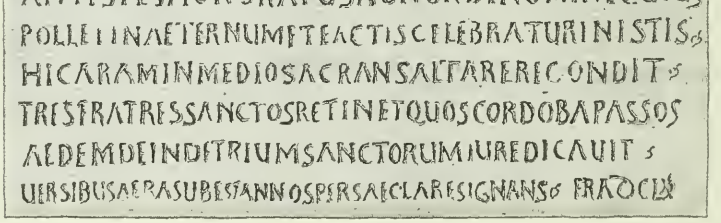
Les *Mirabilia urbis Romæ*, du XIIIe siècle, ont conservé un document de date incertaine qui mentionnait les deux dédicaces de Saint-Pierre-aux-Liens [9] :

Hoc Domini templum Petro fuit ante dicatum
Tertius antistes Sixtus sacraverat olim...
Pelagius rursus sacravit papa beatus
Corpora sanctorum condens ibi Macabeorum.

A Porto, près de Rome, on a relevé une inscription non datée rappelant la dédicace d'une basilique *Sanctis martyribus et beatissimis Eutropio, Bonosæ et Zosimæ* [10]. Sur la voie Nomentane on a retrouvé un fragment de l'autel de Saint-Alexandre muni de l'inscription déjà citée... *et Alexandro Delicatus voto posuit dedicante episcopo Urso* (ci-dessus, II, 2). Dans une église près de Spolète, *Spes episcopus Dei servus sancto Vitali martiri a se primum invento altaris hono remfecit* [11].

La Gaule nous fournit un exemple intéressant du Ve siècle à Béziers, dont l'église fut consacrée en 455 : *in honorem sanctorum martyrum Vincenti, Agnetis et Eulaliæ* [12]. L'inscription suivante porte la date du 3 janvier 806; il s'agit de l'église Sainte-Geneviève de Germiny-sur-Loire [13].

A NO ⁝ INCARNIS ⁝ DOMINI ⁝ DCCC ⁝ ET VI ⁝
III ⁝ NO ⁝ IAN ⁝ DEDICATIO
HVIVS ⁝ ECCLAE
SVB ⁝ INVOCATIONE
SCTI ⁝ GERMINI ⁝ SCAE GINEVRAE



3637. — Inscription chrétienne trouvée près de Séville. D'après Hübner, *Inscripl. Hisp. christ.*, *Supplem.*, n. 363, p. 48.

[1] H. Grisar, *Analecta Romana*, 1899, t. I, p. 259-271. — [2] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, t. II, p. 71; Duchesne, *op. cit.*, p. 235; Marucchi, *Éléments d'arch.*, t. III, p. 151. — [3] Reproduction dans Marucchi, *op. cit.*, p. 156-157. — [4] G. Rohault de Fleury, *Le Latran au moyen âge*, 1877, pl. XXXIII; Duchesne, *op. cit.*, t. I, p. 245. — [5] Ciampini, *Vetera monimenta*, t. I, pl. 76; De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, t. II, p. I, p. 436; *Liber pont.*, édit. Duchesne, t. I, p. 250. — [6] H. Grisar, *Analecta Romana*, t. I, p. 173 sq., et pl. III, 5; Marucchi, *Éléments d'arch.*, t. III, p. 424. — [7] W. de Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*, Rome, 1911, p. 399 sq. — [8] De Rossi, *Musaici delle chiese di Roma*, S. Venanzio, f. 4. — [9] O. Marucchi, *op. cit.*, t. III, p. 317; cf. *Analecta bollandiana*, t. XVII, 1898, p. 357. — [10] Citée par H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, p. 336. — [11] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 94-112. — [12] *Corpus inscript. lat.*, t. XII, n. 4311. — [13] X. Barbier de Montault, *Les inscriptions de dédicace*, dans *Revue de l'art chrétien*, 1880, t. XII, p. 433.

Vers la même époque, Alcuin rédigeait plusieurs pièces de vers destinées à commémorer les vocables des églises et oratoires de différents monastères en France et en Allemagne [1]. Celles de Tegernsee qu'on signalait récemment [2] répondent à la même idée.

L'Espagne est particulièrement riche en inscriptions anciennes mentionnant de la façon la plus précise les dédicaces d'églises et souvent les reliques déposées dans l'autel [3]. L'une des plus explicites, du VIe siècle, trouvée près de Loja (Grenade) est ainsi conçue : *In nomine Domini Hiesu Christi consecratio domnorum Petri et Pauli die XIV kalendas iunias in quorum basilica requiescunt reliquiæ sanctorum, M est domne Mariæ* [4],... etc.

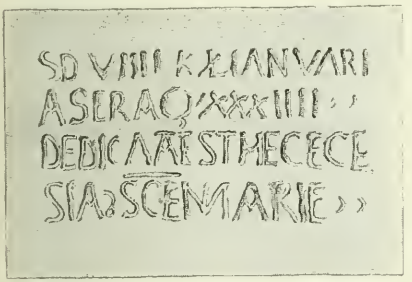
Celle-ci de Tolède est datée de 587 : + *In nomine Domini consecrata eclesia sancte Marie in catolico die pridie idus aprilis anno feliciter primo regni domini n. gl. Fl. Reccaredi regis era DCXXV* [5].

A Grenade en 594 : *Consecrata est ecclesia sancti Vincentii martyris Valentini a Sancto Lilliolo Accitano pontifice XI kal. febr. anno VIII gloriosi dom. Reccaredi regis era DCXXXII* [6].

Aux environs de Séville, l'évêque Honoratus consacrait une basilique en l'an 622 (fig. 3637) :

Fundavit scm. hoc Xri et venerabile templ[tum]
Antistes Honoratus honor de nomine cujus
Pollet in æternum et factis celebratur in istis
Hic oram in medio sacrans altare recondit
Tres fratres sanctos retinet quos Cordoba passos
Ædem denique trium Sanctorum jure dicavit
Versibus æreu subest annos per sæcla resignans
Era DCLX [7]

L'une des plus anciennes, appartenant à la même



3638. — Inscription sur un fût de colonne datée de Noël 552. D'après Hübner, *op. cit.*, n. 357, p. 43.

région, est conçue en termes plus simples : elle est datée de 556 (fig. 3638) :

D. VIII. Kl. Januari || as era DLXXXIIII.
Dedicata est hec ecl || sia Sce Marie [8]

L'Afrique nous fournit l'inscription suivante trouvée à Sitifi (Maurétanie) où se lisent également le nom du consécrateur et la date, 3 août 452 [9] :

IN·HOC·LOCO·SANCTO·DEPOSI
TAE·SVNT·RELI
QVIAE·SANCTI·[1]
LAVRENTI·MARTIRIS·DIE III MN
AVG·CONS·HERCVLANI·VC
DIE·DOMN·DEDI
CANTE·LAVRENTIO
VVS·P·MOR·DOM·AN·P·CCCCXIII·AMEN

A titre de curiosité nous rapporterons, en terminant cette liste de monuments occidentaux, le curieux distique qui se lit dans l'église Saint-Servais de Maestricht. On a cru longtemps qu'il datait de l'époque carolingienne; on pense à présent qu'il fait allusion à la dédicace de l'église en 1039 :

EXCITVS HAC ARCA MONDOLPHVS AQVISQVE
[DICATO
GONDOLPHVS TEMPLO SE REDDIT VTERQVE
[IERARCHA [10].

En Orient les exemples anciens sont très rares. Une inscription d'Eïtha en Syrie se rapporte à une basilique construite en 354, semble-t-il, en l'honneur du martyr saint Serge [11]. La consécration de la basilique de saint Christophe à Chalcédoine est rapportée au 22 septembre 452 dans une inscription récemment découverte :

ΣΥΝ ΘΕΩ ΑΠΕΤΕΘΗ ΤΑ ΘΕΜΕΛΙΑ ΤΟΥ
ΜΑΡΤΥΡΙΟΥ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΥ...
ΚΑΙ ΕΓΕΝΕΤΟ Η ΚΑΤΑΘΕΣΙΣ ΕΝΙΝΔΙΚΤΙΩΝΙ
Ε' ΠΑΗΡΟΥΜΕΝΗ ΜΗΝΙ ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΩ ΚΒ' [12].

§ VI. Titulaires et patrons des églises consacrées. — L'usage de nommer à la consécration de l'autel les saints, en l'honneur de qui la nouvelle église est dédiée, ne s'est généralisé qu'avec le Pontifical de Durand de Mende. Mais celui d'attribuer des titulaires aux églises est aussi ancien que les églises elles-mêmes. Dès l'époque où l'on a commencé à les édifier au grand jour, on a songé à les mettre sous le patronage des saints martyrs locaux. Bien plus, la pensée se manifeste à peu près partout au IVe siècle d'élever des églises en l'honneur des saints, c'est-à-dire dans le but d'honorer leurs reliques. Quelquefois on élève des sanctuaires pour perpétuer simplement la mémoire de saints dont on ne possède pas les corps; mais beaucoup plus généralement, c'est au-dessus de la tombe même des martyrs que se dressent les premières basiliques chrétiennes. Les exemples en sont innombrables aussi bien en Orient qu'à Rome et en Occident [13]. Aussi de très bonne heure l'usage s'introduit-il d'appeler les basiliques du nom même du martyr qui

[1] *P. L.*, t. CI, col. 738-776. — [2] G. Morin, *Les inscriptions dédicatoires de Tegernsee*, dans *Revue bénédictine*, 1912, t. XXIX, p. 208-214. — [3] Dom M. Férotin, *Le Liber ordinum*, col. 509-512, en rapporte vingt-quatre d'après E. Hübner, *Inscriptiones Hispaniæ christianæ*, Berlin, 1871, et *Supplementum*, 1900. — [4] E. Hübner, *Suppl.*, n. 374, p. 59-60; H. Delehaye, *op. cit.*, p. 422. — [5] E. Hübner, *Inscr.*, n. 155. — [6] *Ibid.*, n. 115. — [7] M. Férotin, *op. cit.*, p. 482, n. 13, d'après F. Fita, *Boletin de la Academia*, t. X, 1887, p. 342, et Hübner, *Suppl.*, n. 363. Il faudrait citer encore les n. 1, 80, 85, 88, 89, 90, 100, 110, 111, 175 des *Inscriptiones* de Hübner, et les n. 382, 383, 384, 401, 406, 407 du *Supplementum*: ce sont les plus anciennes du recueil; d'autres sont données en appendice qui s'échelonnent du IXe au XIIe siècle. — [8] E. Hübner, *Supplementum*, n. 357, p. 43. — [9] J. P. Kirsch, *Die christl. Cultusgebäude im Altertum*, p. 67. — [10] Cl. *Analecta Bollandiana*, t. XX, 1901, p. 475-476. — [11] Le Bas-Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, 1870, n. 2124; citée par H. Delehaye, *op. cit.*, p. 111. — [12] L. Duchesne, *Inscription chrétienne de Bithynie*, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, t. II, 1878, p. 289-299. Voir *Dictionnaire*, t. III, col. 95. — [13] Cf. les statistiques des plus anciens sanctuaires données par H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, c. V-VIII. L'auteur reconnaît s'être beaucoup servi, au point de vue historique, de E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tubingen, 1904, et de M. Urbain, *Ein Martyrologium der christlichen Gemeinde zu Rom am Anfang des V Jahrhunderts* (dans *Texte und Untersuch.*, N. F., t. VI), Leipzig, 1901.

y est spécialement honoré [1]. On dit *basilica sancti Pauli*, ou même *ad sanctum Paulum*. On disait aussi, dans le langage courant, construire une église *en l'honneur* de tel ou tel saint, ou même *à* tel ou tel saint. Le *Liber pontificalis*, par exemple, emploie constamment la formule: *Hic fecit basilicam beato... (Petro, Laurentio...)*, ou encore, mais beaucoup plus rarement et dans le même sens de construire: *dedicavit basilicam Juli* [2]. Le *Liber diurnus*, vers le VIe siècle, emploie l'expression : *in honorem sanctorum consecrare* [3].

Ces usages cependant ne faisaient pas oublier que les temples chrétiens ne pouvaient être dédiés qu'à Dieu. Saint Augustin exprimait cette doctrine dans un passage devenu classique : *Et tamen... nos martyres nostros... non tanquam deos colimus; non eis templa non eis altaria, non sacrificia exhibemus* [4]... Les inscriptions de dédicace ont en général su observer cette nuance. Saint Damase dit en parlant de sa basilique de Saint-Laurent : *Hæc Damasus tibi Christe Deus...*, et Simplicius, de l'oratoire de Saint-André : *Hæc tibi... prædia Christe...* Malgré cela les églises mises sous le vocable et le patronage des saints ont toujours et partout constitué l'immense majorité [5]. Les basiliques de la Nativité à Bethléem, de l'Anastasis à Jérusalem étaient appelées à commémorer des événements tout particuliers qui justifiaient ces vocables. Sainte-Sophie de Constantinople, élevée en l'honneur « de la Sagesse de Dieu » [6], est un exemple presque isolé au moins dans l'antiquité.

VIII. Anniversaire de la dédicace. — Le décret de Félix IV que le Bréviaire fait lire à la fête de la dédicace et qui fait une loi de célébrer le *natalis* des églises comme on fait celui des évêques, est une pièce composée au IXe siècle [7] ; il représente pourtant une discipline antique dont les attestations sont plusieurs fois répétées dans les documents liturgiques. Chez les Juifs la fête de la dédicace, anniversaire de la consécration du Temple, était célébrée en grande pompe durant sept jours consécutifs. Il est possible qu'elle ait donné l'idée de la fête chrétienne. On sait, en effet, par Sozomène que l'anniversaire de la dédicace de la basilique constantinienne à Jérusalem était fêté chaque année avec beaucoup de solennité : elle durait également sept jours pendant lesquels, dit l'historien, on accourait de toute part dans la ville sainte pour vénérer les souvenirs de la passion du Sauveur [8]. De Jérusalem où on le constate pour la première fois, l'usage de célébrer l'anniversaire des dédicaces d'églises s'est répandu partout; peut-être est-ce de Jérusalem qu'il est allé directement s'établir à Rome avec plusieurs autres fêtes du calendrier. Le martyrologe hiéronymien a enregistré plusieurs dédicaces de basiliques romaines [9], notamment celles de Saint-Pierre au 1er août. Sainte-Marie-Majeure au 5 août et de Saint-Laurent au 2 novembre; il mentionne même au 29 juin la dédicace du baptistère de Saint-Jean de Latran. Au cours de sa propagation dans les églises franques, ce même martyrologe s'est accru d'un nombre considérable de notices analogues, qui attestent combien l'usage s'était généralisé.

Il est vrai que les premiers sacramentaires romains n'ont pas de messe spéciale pour l'anniversaire de la dédicace; on répétait sans doute celle du jour même de la consécration; mais déjà les sacramentaires gélasiens du VIIIe siècle, celui de Gellone [10] et ses congénères, pourvoient au *natalis basilicæ anniversarii* et lui attribuent des oraisons appropriées qu'on retrouve dans le supplément carolingien au grégorien d'Hadrien [11], dans le « grégorien » de dom H. Ménard [12], et que notre missel romain a recueillies. Mais si les documents les plus anciens ne possèdent pas ce « commun » de la dédicace, en revanche ils ont inséré des formulaires particuliers pour les basiliques romaines dont les patrons n'avaient pas par ailleurs leur *natalis* solennel. Ainsi le sacramentaire dit léonien, et tous les recueils romains après lui, ont-ils, au 29 septembre, le *Natale basilicæ Angeli in Salaria* [13]; ainsi la *Dedicatio sancti Nicomedis* célébrée par Boniface V le 1er juin 625 figure-t-elle à cette date dans le sacramentaire du pape Hadrien. Celle de Sainte-Marie-Majeure que les martyrologes mentionnent au 5 août n'avait pas sa fête au sacramentaire, sans doute parce que la Vierge Marie était déjà l'objet d'une mention spéciale au 2 février et au 25 mars; pourtant l'anniversaire a reparu plus tard à cette date sur le calendrier sous le nom de *Dedicatio sanctæ Mariæ ad nives*. Par contre, la dédicace du Panthéon qui se célébrait à Rome le 13 mai comme *Natale Sanctæ Mariæ ad Martyres* a depuis longtemps disparu du missel romain. En dépit de ces fluctuations, la fête de la Dédicace n'a jamais cessé de marquer sur le calendrier des églises latines le perpétuel souvenir de l'une des fonctions les plus intéressantes du cérémonial chrétien.

IX. Bibliographie. — Dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. II, c. XIII. Recueil précieux d'*ordines* anciens. — J. Bingham, *Origines sive antiquitates ecclesiasticæ*, trad. latine de J. H. Grischovius, l. VIII, c. IX. — J. Catalani, *Pontificale Romanum commentario ornatum*, éd. Paris, 1851, t. II : textes importants reproduits en appendice. — A. J. Binterim, *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christl-katholischen Kirche*, Mainz, 1827, t. IV. — X. Barbier de Montault, *Les inscriptions de dédicace*, dans *Revue de l'Art chrétien*, 1860, t. XII, p. 430 et t. XIII, p. 157. — V. Thalhofer, *Kirchweihe*, dans *Kirchenlexicon für katholische Theologie*, Freiburg, 1891, t. VII, p. 726. — L. Studerus, H. Œchsler, *Die Kirchenpatrone in der Erzdiöcese Freiburg*, dans *Freiburger Diœzesanarchiv*, t. VIII, 1907, p. 162-238; M. Faslinger, *Die Kirchenpatrozinien des hl. Petrus und des hl. Martinus in der Erzdiöcese München-Freising; D. Kirchenp. des hl. Michael und d. hl. Stephanus in Altbayern*, dans *Monatschrift d. hist. Vereins von Oberbayern*, t. IV, 1895, p. 10-62; J. P. Kirsch, *Die christlichen Kultusgebäude im Altertum*, Köln, 1893.

[1] Quoique l'usage primitif à Rome ait été d'appeler les basiliques du nom des donateurs. — [2] *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 214, 230, 255. — [3] *Liber diurnus*, form. X, XI, *P. L.*, t. CV, col. 90. Même expression dans une lettre du pape saint Gélase: Thiel, *Epistolæ Roman. pontif.*, Brunsberg, 1867, t. I, p. 448 : *S. Gelasii epist.* XXXIV. — [4] *Serm.*, CCLXXIII, 7, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1251. — [5] On peut consulter à ce sujet Ch. Rohault de Fleury, *Les saints de la messe et leurs monuments*, Paris, 1893-1899, 7 vol., bien que les renseignements dans cet ouvrage nient souvent besoin d'être contrôlés. Cf. aussi le travail suivant d'un auteur anonyme: *Titulaires, patrons des églises*, dans *Congrès scientifique de France*, 1867, t. XXXIII *b*, p. 365-369; H. Gauderan, *Sur les doubles titulaires ou patrons de nos églises*, dans *Rev. comm. hist. de Charente-Inférieure*, 1884, p. 351, 365, 387-394; C. Flament-P. Haghe, *Le culte des saints en France*, 1891; A. Marignan, *Le culte des saints sous les Mérovingiens*, Paris, 1899; F. Arnold Foster, *Studies in church dedications, or England's patron saints*, in-8°, London, 1899; S. Baring Gould et J. Fisher, *The lives of the british saints (who) have dedications in Britain*, in-8°, London, 1907-1913; Synaxaire de Constantinople, 26 oct... ἐπ' ὀνόματι τῆς τοῦ θεοῦ Σοφίας, éd. H. Delehaye, *Propyl. ad Act. sanct. novemb.*, p. 163. — [7] Hinschius, *Decretales ps. Isidorianæ*, p. 701. — [8] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. II, c. XXVI. — [9] Il en mentionne encore beaucoup d'autres : particulièrement intéressant est le souvenir qu'il donne à la consécration, à Milan, de la célèbre *Romana basilica* dont parlent saint Ambroise et son biographe. Cf. ci-dessus III, 2; la notice du martyrologe porte, au 9 mai, *de ingressu reliquiarum apostolorum Johannis, Andreæ et Thomæ in basilica ad portam Romanam*. — [10] Bibl. nat., *Cod. 12048*, f° 207 v°-208 r°. — [11] Muratori, *Lit. rom. vet.*, t. II, col. 184; *P. L.*, t. CXXI, col. 821. — [12] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 161-162. — [13] *P. L.*, t. LV, col. 103.

Die feierliche Einweihung einer Kirche, Friedhof-und Glockenweihe in ihren Gebeten und Zeremonien, New-York, 1889. — J. P. Kirsch, *Die christlichen Cultusgebäude im Alterium*, Köln, 1893. — Götz, *Das Alter der Kirchweihformeln* x-xxxi *des Liber diurnus*, dans *Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht*, 1895, p. 4 sq. — W. H. Frere, *Pontifical services*. I. *The consecration of a church* (*Alcuin Club collections*, t. III), London, 1901. Précieuse étude sur les *ordines*. — J. Mercati, *Ordo ambrosianus ad consecrandam ecclesiam et altaria*, dans *Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane* (*Studi e Testi*, t. VII), Roma, 1902, in-4°. Dissertation importante. — K. Schnabel, *Die Feier der Einweihung einer Kirche*, Würzburg, 1903. — Fr. Wieland, *Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie*, München, 1906, in-8°. — D. Stiefenhofer, *Die Geschichte der Kirchweihe vom I-VII. Jahrhundert*. München, 1909, in-8°. Travail très soigné. — F. Interlandi, *La consecrazione delle chiese : suo concetto, sue ceremonie*, Caltagirone, 1913, in-8°.

P. DE PUNIET.

DEER (Livre de). — Cf. CELTIQUES (*liturgies*), t. II, col. 2976-2977.

DÉESSES-MÈRES. — On classe sous le nom de *Déesses-mères* une série de statuettes en terre cuite du style le plus barbare et représentant une femme voilée allaitant son enfant ou le tenant sur ses bras. Nous avons déjà mentionné et décrit cette catégorie dont plusieurs exemplaires ont été trouvés dans les ruines de Carthage (voir *Dictionn.*, t. II, col. 2298, fig. 2148, 2149), et sont conservés au musée Lavigerie [1]. Ces statuettes sont d'une argile assez fine pour qu'on en puisse attribuer la fabrication au IIIe siècle. Une femme assise dans un fauteuil, les pieds posés sur l'escabeau honorifique, elle est vêtue d'une tunique et d'un manteau. Au revers on voit tracé sur le siège un carré traversé par deux diagonales, ce qui pourrait avoir l'intention de figurer un chrisme. En 1890, on découvrit à Carthage une statuette de ce type en compagnie d'une quinzaine de lampes chrétiennes, ce qui donna à penser que la statuette représentait la vierge Marie avec l'enfant Jésus. Sans doute il n'est pas impossible que ce soit là un des derniers et des plus dégénérés spécimens du type d'Isis et Horus [2]. Cependant le doute subsiste.

Une autre série plus nombreuse conservée également au musée Lavigerie, présente des statuettes toutes de même argile, même costume, même style, moins anciennes que celles en terre rouge dont nous venons de parler. Elles appellent la comparaison avec trois figurines nimbées, évidemment chrétiennes, provenant de Cherchel et de Gouraya [3]. Une seule est intacte, nous l'avons déjà décrite et représentée (voir *Dict.*, t. II, col 2298, fig. 2148). Ce n'est pas seulement en Afrique que ce type a été rencontré. En 1900, fut trouvée une terre cuite mesurant 0m125 de haut, dans une tombe des environs de Philippopolis (Bulgarie). La même tombe contenait deux monnaies en argent de Basile II. « La pâte n'est pas fine, l'image est grossièrement traitée, le bas de la figure détérioré et certaines parties ont des teintes brunes et blanchâtres, provenant probablement de la cuisson. Il en est de même de l'enfant dont le dos est soutenu par la main gauche de sa mère qui lui donne le sein. Soigneusement examinée à la loupe, cette image ne porte aucune trace d'enduit ou de peinture [4]. » Basile II régna de 969 à 1025, c'est donc dans un tombeau du xe siècle ou du XIe qu'a été trouvée cette statuette.

Si ces figurines ont jadis représenté Isis et Horus aux yeux de leurs dévots, il est hors de doute que cette signification se perdit et que les fidèles ne supposèrent pas qu'on pût y voir autre chose que Marie et l'enfant Jésus. « Cette appropriation chrétienne de terres cuites païennes n'a pas lieu, d'ailleurs, de nous étonner : elle est conforme à ce que nous connaissons de l'utilisation par les chrétiens de nombre de monuments païens, en particulier les camées et les pierres gravées. On pourrait peut-être seulement se demander si ces statuettes de déesses-mères utilisées à l'époque byzantine, étaient des statuettes anciennes à l'époque où on les a mises dans les tombeaux, ou bien si on les fabriquait pour cet usage funéraire, en se servant d'anciens moules ou de moules traditionnellement renouvelés. Cette dernière hypothèse est la seule qui puisse être admise, étant donnée notamment la variété des types de déesses-mères trouvées à Carthage : on ne concevrait pas qu'un nombre si considérable de statuettes païennes aient été alors retrouvées et baptisées chrétiennes. L'hypothèse d'une fabrication continuée à l'époque chrétienne par le moyen de surmoulages est la seule qui soit rationnelle [5]. »

H. LECLERCQ.

DEFENSOR CIVITATIS. — I. Le *defensor civitatis* avant la chute de l'empire d'Occident. 1. De l'an 364 à l'an 387. *a.* Origine. *b.* Recrutement. *c.* Attributions. 2. De l'an 387 à l'an 409. *a.* Élection par les cités. *b.* Attributions nouvelles. 3. De l'an 409 à l'an 458. *a.* Élection et attributions. *b.* Décadence. 4. Après l'an 458. Réforme de Majorien. II. Le *defensor civitatis* en Orient après la chute de l'empire d'Occident. 1. De l'an 505 à l'an 535. *a.* Élection et attributions. *b.* Nouvelle décadence. 2. Réformes de Justinien en 535. *a.* Les Novelles VIII et XV. *b.* Recrutement. *c.* Attributions. *d.* Après Justinien. III. Le *defensor civitatis* en Occident après la chute de l'empire. 1. Hors de l'empire frank. *a.* Ostrogoths et Lombards. *b.* Wisigoths. *c.* Burgundes. 2. Dans l'empire frank. *a.* Généralités. *b.* Fonctions. IV. Le *defensor civitatis* et les autorités locales. 1. Rapports avec les *duumviri*. 2. Rapports avec le *curator reipublicæ*. 3. Rapports avec l'évêque. V. Épigraphie. VI. Bibliographie.

I. LE DEFENSOR CIVITATIS AVANT LA CHUTE DE L'EMPIRE D'OCCIDENT. 1. De l'an 364 à l'an 387. *a. Origine.* — Le *defensor civitatis* était, à l'époque du Bas-Empire, un personnage élu chargé spécialement de défendre contre toute oppression ses concitoyens, principalement le petit peuple (*plebeii*). Le personnage nous apparaît pour la première fois remplissant ces fonctions, dans la province d'Illyrie, au milieu du IVe siècle. Car il faut se garder de croire, sur la foi du *Digeste*, que le titre et la fonction de *defensor reipublicæ* ou *defensor civitatis* soit d'institution plus ancienne. Sans doute on peut invoquer un texte de Paul [6] et un texte d'Hermogénien [7], mais à la condition de se souvenir que la mention faite au *Digeste* « ne prouve

[1] Delattre, *Le culte de la sainte Vierge en Afrique*, in-8°, Bruges, 1907, p. 36-42. — [2] Delattre, dans les *Missions catholiques*, 1883, p. 106; *Archéol. chrét. à Carthage*, 1892, p. 9-11; S. Gsell, *Chronique africaine*, dans *Mél. d'arch. et d'hist.* 1892, p. 125, n. 159; A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 668; E. Babelon, dans le *Musée Lavigerie. Sculptures antiques*, 1901, p. 47. — [3] P. Gauckler, *Musée de Cherchel*, 1895, p. 78; Gsell, dans *Dictionn.*, t. III, col. 1281, fig. 2762. — [4] A. Degrand, *Lettre à M. Babelon*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq.*, 1900, t. LXI, p. 171-172. — [5] E. Babelon, *Statuettes de déesses-mères, de type antique, adoptées par les chrétiens pour représenter la vierge Marie*, dans *Bull. de la Soc. des antiquaires*, 1900, t. LXI, p. 173. Cf. G. Gassies, *Note sur les déesses-mères à propos d'un monument inédit*, dans *Revue des études anciennes*, 1906, t. XIII, p.53-59. — [6] Paul, au *Digeste*, l. IV, loi 16 : *Defensionem reipublicæ amplius, quam semel, susciperenemo cogitur, nisi id fieri necessitas postulet.* — [7] Hermogénien, *ibid.*, loi 1, n. 2 : *Personalia civilia sunt munera : defensio civitatis, id est, ut syndicus fiat*, etc.

pas que la *defensio civitatis* eût, dès l'époque des jurisconsultes, le même caractère et la même importance que dans le Bas-Empire [1]. » En outre, le *defensor civitatis* du *Digeste* n'a rien de commun avec le *defensor civitatis* du *Code Théodosien* [2]. Qu'on relise cette phrase d'Arcadius Charisius qui divise toutes les charges en : personnelles, patrimoniales et mixtes; parmi les nombreuses charges personnelles se trouve celle de *defensor*. Voici ce qu'il en dit : *Defensores quoque quos Græci syndicos appellant, et qui ad certam causam agendam vel defendendam eliguntur, laborem personalis muneris adgrediuntur* [3]. « Les *defensores*, dit-il, que les Grecs appellent *syndics*, et qui sont élus pour agir ou pour défendre dans un procès déterminé, assument eux aussi une charge personnelle. » Comparons maintenant le texte d'Hermogénien : « Les charges civiques personnelles sont, d'abord, la *defensio civitatis*, c'est-à-dire celle qui incombe au *syndic*. » D'où il suit que les *defensores* des Digestes s'identifient avec les σύνδικοι auxquels les municipes confient, en cas de besoin, l'exercice de leurs actions [4], et qu'ils n'ont rien de commun avec ces *defensores civitatis* ou ἔκδικοι du Bas-Empire que les empereurs appellent parfois *patroni plebis* [5].

Les cités avaient l'habitude, depuis fort longtemps, de se choisir comme protecteurs, des sénateurs ou chevaliers romains tenus pour influents [6]; peut-être cette institution n'est-elle pas sans analogie avec celle très postérieure des *defensores* élus, à condition de se souvenir « que l'ancien patronat des cités, qui était généralement conféré à un grand nombre de personnes à la fois, parmi lesquelles on pouvait même trouver des femmes, n'était après tout qu'une institution extra-officielle, née des mœurs, tandis que la *defensio civitatis*, toujours conférée à des hommes, et à un seul au plus pour chaque cité, apparaît dès l'origine comme une institution absolument officielle, née d'une constitution impériale. Si donc le patronat des cités a pu, dans une certaine mesure, inspirer aux empereurs l'idée de créer la *defensio civitatis*, il y aurait exagération, croyons-nous, à faire de la première de ces institutions l'origine directe de la seconde [7]. »

Ce n'est qu'en 1836 que Baudi di Vesme découvrit, parmi un certain nombre de fragments perdus du code Théodosien, la constitution impériale qu'on peut regarder comme l'acte de naissance historique du véritable *defensor civitatis*. Elle est datée du 27 avril 364 et adressée par les empereurs Valentinien et Valens à Probus, préfet du prétoire d'Italie [8]. Voici son début : *Admodum utiliter edimus, ut plebs omnis Illyrici officiis patronorum contra potentium defendatur injurias*, et les empereurs désignent les catégories parmi lesquelles il convient de choisir les *patroni plebis*. Probus reçut l'année suivante le texte d'une constitution nouvelle, à lui adressée et indiquant avec plus de précision dans quelles conditions devait se faire le choix des *defensores civitatum* [9].

b. Recrutement. — En vertu de ces deux premières constitutions on voit qu'il appartient au préfet du prétoire de désigner les défenseurs pour chaque cité du diocèse d'Illyrie, sauf à adresser à l'empereur la liste des élus [10]. Il les choisira gens de bonne renommée, car les empereurs croiraient n'avoir rien fait pour les plébéiens s'ils ne leur donnaient pas des défenseurs convenables [11] et s'abstiendra de nommer les *décurions* des municipes, ni les *officiales* placés à son service ou au service des *præsides* placés sous ses ordres (*cohortales*) [12]. En revanche, il pourra puiser parmi les anciens gouverneurs de provinces, les *agentes in rebus*, les fonctionnaires du palais (*palatini*), les anciens directeurs de son *officium* ou leurs vicaires, et enfin les *scholastici* [13]. Ce choix fut bientôt restreint. Dès 368, Probus, devenu préfet du prétoire d'Illyrie, reçoit une troisième constitution impériale qui lui désigne une catégorie limitée de fonctionnaires sur laquelle devra porter son choix, c'est la catégorie des *agentes in rebus* [14], qui touchent de près à l'administration palatine et présentent des garanties qu'on peut entrevoir. C'est à eux seuls qu'est désormais livrée la fonction nouvellement créée. « Ces *principes*, disent les empereurs, seront par notre ordre établis comme patrons de la plèbe dans les diverses villes, de préférence à tous les autres *honorati* [15].

Ce système fut pratiqué de 364 à 387. Les *defensores* furent nommés par le préfet du prétoire sous le contrôle de l'empereur, et l'institution s'étendit de l'Illyrie, où elle avait débuté « dans toutes les provinces, » s'il faut en croire une constitution de l'an 385 [16] qui fixe à *cinq ans* la durée des fonctions des *defensores*. De plus, une inscription de Ravenne, non datée, mais que les mots *jussu sacro per quinquennium* autorisent à rapprocher chronologiquement des dispositions *jussione sacra* et *tempus quinquennii* des constitutions de 368 et 385, nous apprend qu'un même individu pouvait être alors défenseur de plusieurs villes : *C. Mario Eventio. C. V. fidelissimo || in annis iuvenalib. advocato || postea jussu sacro per quinquennium || hujus civitat. sed et vicinarum urbium || probatissim. defensori*

[1] Accarias, *Précis du droit romain*, 3e édit., Paris, 1882, t. II, p. 827, note 1 — [2] Cf. Ed. Philipps, *Zur Geschichte des Patronats über juristische Personen*, dans *Rhein. Mus.*, nouv. série, t. VIII, p. 504 sq.; Ch. Lécrivain, *Le sénat romain après Dioclétien*, in-8°, Paris, 1888, p. 103-104; Chénon, *Étude historique sur le defensor civitatis*, dans *Nouv. rev. histor. du droit français et étranger*, 1889, p. 323. — [3] Arcadius Charisius, au *Dig.*, l. IV, loi 18, n. 13. — [4] A cette catégorie se réfère, semble-t-il, la constitution de Constantin de 319 (*Code Justinien*, l. VI, tit. I, loi 5), ce qui n'est pas l'opinion de Raynouard, *Hist. du droit municipal en France*, in-8°, Paris, 1829, t. I, p. 76. Également pour les *defensores utriusque civitatis* de Lanuia et d'Hypatara et le *curator et defensor* d'Amphissa, dans *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 586, 568; encore pour les *defensores reipublicæ* dans Orelli-Henzen, *Inscr. lat.*, n. 3908, 3909, 5167, tandis que les n. 3910 et 7087 du même recueil se rapportent à de véritables *defensores civitatis*. — [5] *Code Théodosien*, édit. Hænel, l. I, tit. XXIX, *De defensoribus civitatum*, loi 1; loi 4; l. VIII, tit. XII, loi 8; *Code Justinien*, I, 57... *defensores plebis*. — [6] Cloudoq, *De la condition et de l'administration des villes chez les Romains*, in-8°, Paris, 1875, p. 250; J. Marquardt, *Organisat. de l'emp. rom.*, in-8°, Paris, 1889, t. I, p. 276-279. — [7] Chénon, *op. cit.*, p. 324-325, contre Lécrivain, *op. cit.*, p. 113. — [8] *Code Théodosien*, édit. Hænel, l. I, tit. XXIX, loi 1, *ab Probum* : V kal. mail 364. — [9] *Code Théodosien*, édit. Hænel, l. I, tit. XXIX, loi 2, *ad Probum* : III non. nov. 365; cf. *Code Justinien*, l. I, tit. LV, loi 2. — [10] Constitution de 364 : *Super singulas quasque prædictæ dioeceseos civitates aliquos idoneis moribus, quorumque vita ante acta laudatur, tua sinceritas ad hoc eligere curet officium ;... referatur vero ad scientiam nostram, qui in quo oppido fuerint ordinati.* — [11] Constit. de 365 : *Cum multa pro plebe a nobis stadiose statuta sint, nihil providisse credidimus, nisi defensores idoneos dederimus.* — [12] Constit. de 364 : *Decurionibus ista non credat; his etiam, qui officio tui culminis vel ordinariis quibuscunque rectoribus aliquando paruerint, non committat hoc munus.* Constit. de 365. *Non ex decurionum corpore, sed ex alio... huic officio deputentur* (code Théodosien); *Defensores civitatum, non ex decurionum seu ex cohortalium corpore, ad ex aliis idoneis personis, huic officio deputentur.* — [13] *Code Théodosien*, édit. Hænel, l. I, tit. XXIX, lois 1, 2 (ann. 364, 365). — [14] Sur les *Agentes in rebus*, cf. Daremberg-Saglio, *Dictionn. des antiq. grecq. et romaines*, t. I, p. 186; Serrigny, *Droit public et administration romaine*, in-8°, Paris, 1862, t. II, n. 210. — [15] Constit. de 368 : *... inter ceteros honoratos, jussione nostra, diversarum urbium plebibus constituantur patroni.* — [16] On ne la trouve qu'au *Code Justinien*, l. I, tit. LV, loi 4 : *Theodoro defensori*, XI non. jan. 385 : *In defensoribus universarum provinciarum erit administrationis hæc forma.* Ce passage peut être justifié à partir de l'an 400, à cette date les *defensores* existaient partout.

pro insignib. eius || erga ordinem possessores et cives meritis || adq. beneficiis perpetuitati eius nominis posteris || retinendæ statuam quæ et ipsi pro actib. suis || testimonium perhiberet et exemplo eius ad || probatissimum defensionem sui ceteros incitaret || ordo et cives fanest sumptu proprio || conlocaverunt[1]. La compétence du *defensor* s'étendait à tout le territoire de la *civitas*, c'est-à-dire à l'*urbs* et aux *loci* inférieurs[2], bien qu'on puisse croire à l'existence, sinon à l'origine, au moins par la suite, dans certains *loci* secondaires, de *defensores* spéciaux, ayant en principe les mêmes attributions que le *defensor civitatis*, mais spécialement chargés d'un canton rural[3]. Peut-être ces fonctionnaires ruraux sont-ils désignés de préférence sous le vocable de *defensores locorum*[4] qui ne laisse pas que d'avoir été applicable au *defensor civitatis*. Celui-ci est encore désigné par l'expression *defensor plebis* qui lui est spéciale, et qu'on rencontre rarement.

c. *Attributions.* — La constitution de 364 chargeait les *defensores* de défendre les plébéiens contre les injustices des puissants. Mais on ne savait trop qui désignait cette phrase, était-ce l'administration oppressive ou les riches privilégiés ? Un *defensor*, nommé Sénèque, s'empressa de questionner qui de droit et provoqua la réponse contenue dans le rescrit du 27 juin 365[5]. On y apprend que la juridiction des *defensores civitatis* ne s'étendait qu'aux *minores causæ*[6]. Le *defensor*, par exemple, était compétent pour faire payer une dette, pour ramener un esclave fugitif à son maître, pour faire restituer au contribuable ce qu'il aura payé au delà de sa taxe. Mais pour toutes les affaires réputées « dignes de la grandeur du forum », le *defensor* interpellé devait les renvoyer au juge ordinaire, c'est-à-dire au gouverneur de la province : *...Cæteras vero, quæ dignæ forensi magnitudine videbuntur, ordinario insinuato rectori*[7].

La juridiction du *defensor* est, à ces débuts, fort peu étendue et fort peu importante. Sans doute, la protection de la plèbe n'est pas une sinécure à une époque où, autant que jamais, le *plebeius* et le *rusticus* sont exposés à de fréquents et scandaleux dénis de justice. « Quand ils avaient des procès, tantôt les greffiers (*exceptores*) détournaient les actes; tantôt les chefs de l'*officium* des gouverneurs, circonvenus par l'adversaire qu'ils trouvaient toujours au seuil de leur bureau, se laissaient toucher par son obséquiosité ou corrompre par ses présents[8] ! Les plébéiens arrivaient-ils malgré tout à gagner leur cause ? Ils n'en étaient guère plus heureux; car l'*intercessor* réclamait immédiatement un prix plus élevé que celui qu'il aurait demandé en cas d'insuccès. Aussi, les empereurs Valentinien et Valens, en signalant ces procédés malhonnêtes, avaient-ils raison d'écrire au Sénat, que réellement « les plébéiens des campagnes, ces gens tranquilles et qui ne font pas de mal, avaient besoin d'un patronage particulier, pour ne pas trouver, grâce aux fraudes de la chicane, l'oppression à la place de la justice qu'ils venaient réclamer. » Ce patronage particulier était dévolu aux *defensores*[9].

« Ceux-ci d'ailleurs avaient le droit et même le devoir de dénoncer au gouverneur de la province tout ce qui était de nature à nuire aux intérêts de leurs protégés. C'est ainsi qu'ils pouvaient porter plainte, si les rôles du cens (*subscriptiones*) n'étaient pas dressés suivant les règles; et, dès que la plainte lui parvenait, le gouverneur devait faire une enquête et rendre un jugement[10]. Il y a plus; en 384, les empereurs Gratien, Valentinien et Théodose défendirent aux *susceptores* de recevoir les impôts et d'en donner quittance à l'insu des défenseurs, qui devinrent ainsi leurs surveillants directs[11]. Ils le devinrent d'autant mieux, qu'à partir de 389 ils durent assister à la confection des rôles[12]. Dans le diocèse du Pont, les *defensores* se substituent même aux collecteurs, quand il s'agit de percevoir les contributions dues par les petits propriétaires (*minores possessores*)[13]. — Dans un ordre d'idées différent, mais toujours dans une pensée de protection pour les particuliers, les empereurs ordonnent en 384 aux gouverneurs des provinces et aux défenseurs des cités de leur dénoncer tous les soldats qui sortiraient de leurs cantonnements pour pénétrer, au mépris des règlements militaires, sur les propriétés privées[14]. Enfin, dans une constitution générale adressée en 385 à un *defensor* nommé Théodore, le rôle du défenseur, dans toutes les provinces, est ainsi résumé : Le *defensor civitatis* doit être un *père* pour les plébéiens; il doit les protéger comme ses enfants, et les défendre contre l'insolence des *officiales* et les excès de pouvoir des gouverneurs. Il ne souffrira pas qu'on les inscrive à tort sur les rôles du cens, qu'on les taxe plus qu'ils ne doivent être taxés et qu'on exige d'eux plus que leur contribution accoutumée[15]. Pour remplir ces devoirs, « seul remède possible à la situation, » disent naïvement les empereurs[16], le *defensor* devra être reçu, chaque fois qu'il le voudra, par le gouverneur de la province[17].

« C'était là, en somme, le pouvoir le plus important donné au *defensor civitatis*. Il n'y a pas, en effet, à parler de sa juridiction, qui était insignifiante, ni du droit qu'il avait d'adresser des rapports ou des plaintes aux gouverneurs de province et aux empereurs; car les plaintes les mieux fondées ne sont pas toujours écoutées. Au contraire, le libre accès auprès du gouverneur pouvait être, aux mains d'un homme énergique et zélé, un moyen efficace d'arriver à son but. Mais des hommes énergiques et zélés, en trouvait-on parmi ces *defensores* de la première heure ? Ils étaient, il ne faut

[1] *Code Justinien*, l. I, tit. LV, loi 4 : *...et tempus; quinquennii spatii mettendum.* — [2] Orelli-Henzen, n. 3910, *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 15. — [3] *Code Théodosien*, l. I, tit. XXIX, loi 1 : *plebs omnis;* loi 5 : *innocens et quieta rusticitas; Code Justinien*, l. I, tit. LV, loi 5 : *rusticos urbanosque : Code Théodosien*, l. XVI, tit. V, loi 45 : *intra aliquam civitatem vel alia territorii parte secreta.* — [4] Lécrivain, *Le sénat romain*, p. 104; Chénon, *op. cit.*, 1889, p. 328. — [5] *Code Théodosien*, l. VII, tit. XVI, loi 3 (ann. 420) : *apud defensorem locorum; Code Justinien*, l. I, tit. LV, loi 3 : *id est defensoris locorum*; l. XII, tit. XXII, loi 8 : *locorum; defensor;* Novelle XXX, ch. VII, n. 1 : *sed locorum defensoribus.* — [6] *Code Théodosien*, l. I, tit. XXIX, loi 2, *Senecæ* [*defensori*], V kal. jul. 365. Le *Code Justinien* porte cette date XV kal. jan. [. 653], ce qui donne le 18 décembre 364. — [7] *Code Théodosien*, l. I, tit. XXIX, loi 2. Au *Code Théodosien* on ne trouve aucune indication de taux, tandis qu'au *Code Justinien* on lit après les mots *minoribus causis* l'interpolation suivante : *id est usque ad quinquaginta solidorum summam.* On peut regarder cette interpolation comme exprimant un fait exact, au moins pour l'époque immédiatement antérieure au règne de Justinien. — [8] *Code Théodosien*, édit. Hænel, l. I, tit. XXIX, loi 5, *ad Senatum*, IV id. aug. 368 ou 370. — [9] *Code Théodosien*, l. I, tit. XXIX, loi 5 : *Utili ratione prospectum est, ut innocens et quieta rusticitas peculiaris patrocinii beneficio fruatur...* — [10] *Code Théodosien*, l. XIII, tit. X, *de censibus*, loi 7, XVII kal. febr. 371. — [11] *Code Théodosien*, l. XI, tit. I, *de annona et tributis*, loi 19, pridie kal. febr. 384 : *...nisi scientibus defensoribus.* — [12] *Code Théodosien*, l. XII, tit. VI, loi 23, IV kal. dec. 389 : *Susceptores præsentibus defensoribus et modum legationis possessorum et species singulas vel earum numerum quantitatemque perscribant.* Cf. *Code Justinien*, l. X, tit. LXX, loi 10. — [13] *Code Théodosien*, l. XI, tit. VII, *de exactionibus*, loi 12, V non. maii 383 : *...minores autem possessores defensor civitatis ad solutionem fiscalium pensitationum spectata fidelitate compellere.* — [14] *Code Théodosien*, l. VII, tit. I, *de re militari*, loi 12, IV id. apr. 384 : *...rectorum ac defensorum relationibus;* cf. *Code Justinien*, l. XII, tit. XXXVII, loi 11. — [15] *Code Justinien*, l. I, tit. LV, loi 4 : *Theodoro defensori*, XI non. jan. 385. — [16] *Code Justinien* : *... quos certum est, nisi alio remedio, non posse reparari.* — [17] *Code Justinien* : *...Ingrediendi, cum voles, ad judicem liberam habeas facultatem.*

pas l'oublier, nommés par l'administration, et pris parmi ses propres agents. N'y avait-il pas quelque chose d'illusoire à confier le soin de combattre les abus à ceux-là mêmes qui jusqu'alors avaient contribué à les perpétuer ? Certes, ils devaient bien les connaître; mais voudraient-ils les réformer, et n'aurait-il pas mieux valu donner de suite à ceux qui en souffraient le droit de choisir leurs protecteurs ? L'expérience fut, sans doute, concluante; car, dès 387, une constitution impériale modifiait le système de 364, et inaugurait ainsi, dans l'histoire des *defensores civitatis*, une période nouvelle, qui devait être d'ailleurs aussi courte que la première [1].

2. De l'an 387 à l'an 409. — *a. Élection par les cités.* — Ce nouveau régime est promulgué par une constitution impériale de Valentinien, Théodose et Arcadius, datée du 25 janvier 387, adressée à Eusignius, préfet du prétoire d'Italie [2]. On y lit que : *Ut potissimum constituantur defensores, quos decretis elegerint civitates*, donc seront nommés *défenseurs* ceux que les *civitates* éliront par leurs *decreta*, c'est-à-dire par le vote de *tous* les citoyens d'une cité. *Ibi instituantur civitatum defensores, quos consensus civium et subscriptio universorum elegisse cognoscitur*, lisons-nous dans le Bréviaire d'Alaric [3]. Cette élection pouvait cependant être cassée par le préfet du prétoire s'il avait la preuve que l'élu était arrivé par la brigue; en ce cas, le *defensor* était révoqué sur-le-champ et condamné à une amende de cinq livres d'or au profit du fisc [4]. Même après l'élection et l'entrée en charge, il y eut lieu de surveiller les *defensores*. En 392, nous voyons les empereurs obligés de rappeler à l'ordre des *defensores* égyptiens qui se sont laissés aller à réclamer des gratifications, imposer des amendes, ordonner la torture [5].

b. Attributions nouvelles. — De 392 à 408 furent promulguées plusieurs constitutions qui attribuaient aux défenseurs des cités, en matière criminelle, administrative et religieuse, des pouvoirs nouveaux. Les voici chargés de prévenir les brigandages et d'empêcher les associations (*patrocinia*) servant de refuge et d'appui aux malfaiteurs [6]; bien plus, une constitution du 31 décembre 404 enjoint aux défenseurs de faire interroger les victimes de crimes de droit commun et d'expédier les accusés sous bonne garde au tribunal du gouverneur [7]; ils ne peuvent toutefois les faire mettre en prison [8]. Au point de vue administratif, ils sont chargés de s'opposer à ce qu'il soit fait à des Barbares inféodés à l'empire des concessions d'une étendue déraisonnable, mais ils n'offrent pas toute garantie puisqu'un édit de 399 rappelle qu'ils sont parfois secrétement d'accord avec ceux qu'ils semblent poursuivre [9]. En 400, les voici chargés de veiller afin d'empêcher la désertion des *curiales* et des *collegiati* victimes de charges auxquelles ils ne peuvent se dérober. Le défenseur convaincu de connivence avec un fugitif sera relégué [10]. Enfin, d'accord avec les *curatores* et *principales* des cités, le défenseur préviendra tout usage illégal du *cursus publicus* et traduira les délinquants au tribunal du gouverneur [11]. En matière religieuse, le rôle du *defensor* devient important. En 392, il est chargé concurremment avec le gouverneur de la province et les curiales de la ville de veiller à l'exécution de la loi qui interdit les sacrifices païens [12]. En 395, c'est contre les hérétiques que devra se tourner la vigilance des défenseurs [13], mais en 392 contre les païens, en 395 contre les hérétiques, en 405 contre les Donatistes, en 407 contre les Priscillianistes une préoccupation reparaît immanquablement, la connivence des défenseurs avec ceux qu'ils auraient à poursuivre. En 405, on ne s'en tient plus aux admonestations, la loi inflige une amende de vingt livres d'or [14]; en 407, dix livres d'or aux défenseurs « qui n'auraient pas mis tout le zèle, toute la sagacité et toute l'activité possibles à obéir aux prescriptions des gouverneurs [15]. » Enfin, en 408, il est directement enjoint aux *defensores* et aux *curiales* d'empêcher les réunions illicites des hérétiques sur tout le territoire de la *civitas* [16].

On voit par ces simples indications que le *defensor civitatis* a bien réellement changé de caractère. Il n'est plus seulement et uniquement, comme au début, le protecteur de la plèbe. Il semble même qu'il ait oublié ce rôle pour lequel il avait été créé, car comment s'expliquer autrement ce canon du concile de Carthage de l'an 401, qui ordonne d'instituer un *defensor* chargé de protéger « les pauvres contre les puissants », c'est-à-dire de faire précisément ce que devait faire le *defensor civitatis* [17] ? — Ce dernier est devenu, on peut le dire, un véritable commissaire de police, et, à ce titre, l'auxiliaire du gouverneur de la province, dont il n'est pas, il est vrai, le *lieutenant*, mais à côté duquel les édits impériaux le mentionnent constamment [18], et de qui il reçoit des ordres qu'il est tenu d'exécuter [19]. C'est avec ce caractère tout différent de son caractère primitif, que le *defensor civitatis* atteignit l'année 409, point de départ d'une nouvelle phase de son histoire.

3. De l'an 409 à l'an 458. — *a. Élection et attributions.* — En 409, le mode d'élection par le suffrage universel fut remplacé par le suffrage restreint des évêques, clercs, anciens magistrats (*honorati*), propriétaires fonciers (*possessores*) et curiales, sous réserve de la confirmation par le préfet du prétoire. *Defensores ita præcipimus ordinari, ut sacris orthodoxæ religionis imbuti mysteriis, reverendissimorum episcoporum, necnon clericorum et honoratorum ac possessorum et curialium*

[1] Chénon, *op. cit.*, p. 330-332. — [2] *Code Théodosien*, édit. Hænel, l. I, tit. XXIX, loi 6, *ad Eusignium*, VIII kal. febr. 387, reproduite au *Bréviaire d'Alaric*. — [3] *Lex Romana Wisigothorum*, édit. Hænel, l. I, tit. X (XI), loi 1, *interpret.* Il importe de rappeler que le *defensor* n'a jamis été élu par la *curie* qui choisissait les magistrats municipaux dans son sein. Le *defensor* ne pouvait être élu par la *curie* ni faire partie de la *curie*. — [4] *Code Théodosien*, l. I, tit. XXIX, loi 6 : *Quod si quis ad locum defensionis ambitione pervenerit, confestim eum sinceritas tua rejectum quinque libras auri fisci utilitatibus cogat inferre.* — [5] *Code Théodosien*, l. I, tit. XXIX, loi 7, *præfecto augustali*, III non. mart. 392; cf. *Code Justinien*, l. I, tit. LV, loi 5. — [6] *Code Théodosien*, l. I, tit. XXIX, loi 8, v id. april. 392. : *...quotidianis actibus præsint, qui non sinant crimina impunitate coalescere; removeant patrocinia, quæ favorem reis, et auxilium scelerosis impartiendo, maturari scelera fecerunt.* — [7] *Code Justinien*, l. I, tit. IV, loi 7, prid. kal. jan. 405 : *Defensores oblatos sibi reos in ipso latrocinio... mox sub idonea persecutione ad judicium dirigant.* — [8] *Code Théodosien*, l. IX, tit. II, loi 5; XII kal. febr. 409 : *Defensores civitatum, curatores, magistratus, et ordines oblatos sibi reos in carcerem non mittant, sed in ipso latrocinio.*— [9] *Code Théodosien*, l. XIII, tit. XI, loi 10, non. april. 399 : *...aut colludio principalium vel defensorum vel subreptiticis rescriptis, majorem quam ratio poscebat terrarum modum sunt consecuti.* — [10] *Code Théodosien*, l. XII, tit. XIX, loi 3, *Vincentio præt. præf. Galliarum*, III kal. jul 400. — [11] *Code Théodosien*, l. VIII, tit. V, loi 59, XV kal. dec. 400. — [12] *Code Théodosien*, l. XVI, tit. X, loi 12, VI id. nov. 392; n. 4... *quod quidem ita per judices ad defensores et curiales singularum urbium volumus custodiri, ut illico per hos comperta judicium deferantur, per illos delata plectantur.* [13] *Code Théodosien*, l. XVI, tit. X, loi 13, VII id. aug. 395. — [14] *Code Théodosien*, l. XVI, tit. VI, loi 4, prid. id. febr. 405. — [15] *Code Théodosien*, l. XVI, tit. V, loi 40, VIII kal. mart. 407. — [16] *Code Théodosien*, l. XVI, tit. V, loi 45, V kal. dec. 408. — [17] *Conc. Carthag. IV*, can. 9 : *Propter afflictionem pauperum, quorum molestiis sine intermissione fatigatus Ecclesia, ut defensores eis adversus potentias divitum, cum episcoporum provisione delegentur.* — [18] Voir les constitutions des années 404, 400, 392, 395, 405 et 407, 409, 412, 428, citées dans les notes. — [19] *Code Théodosien*, l. XVI, tit. V, loi 10, VIII kal. mart. 407 : *... in his, quæ a judicibus super hoc præcepta fuerint, exsequendis.*

decreto constituantur : de quorum ordinatione referendum est ad illustrissimam prætorianam potestatem : ut litteris ejusdem magnificæ sedis eorum solidetur auctoritas [1].

Ainsi trois points nouveaux : 1° le défenseur sera catholique orthodoxe; 2° élu de l'aristocratie; 3° confirmé par le préfet du prétoire. En outre, les défenseurs pourront adresser leurs réclamations aux hauts fonctionnaires « chaque fois qu'ils apprendront qu'on a lésé des propriétaires fonciers, contrairement au droit public [2]. » A cette date, les *possessores* attiraient justement la sollicitude impériale dont la destinée était liée à l'existence de ces malheureux accablés de taxes, de contributions, d'exactions de toute nature. Les *defensores* rentraient dans leur rôle et retrouvaient devant eux les gens de l'administration, *collectores* et principalement *susceptores* des cités qui pressuraient impitoyablement — à l'aide de faux poids, de fausses mesures — les *possessores*. Aux défenseurs de veiller, d'empêcher la fraude, d'arrêter et de traduire les coupables au tribunal du gouverneur, avec la preuve de leurs méfaits [3]. Et, une fois de plus, nous relevons une plainte contre l'intégrité des défenseurs dont la malveillance est « notoire », disent les empereurs, dans le cas où les particuliers recourent à leur intervention pour faire transcrire leurs réclamations sur les registres publics, *apud acta*. Les malheureux *possessores* se heurtaient partout à une fin de non-recevoir; en cas de récidive de la part des défenseurs ceux-ci subiront un châtiment exemplaire [4].

Ainsi le *defensor civitatis* devient progressivement une sorte de magistrat municipal qui empiète sur les attributions réservées jusque-là au *curator civitatis* et aux *duumviri juri dicundo*. « La première prérogative qui lui fut ainsi accordée est relative précisément aux *acta* ou *gesta* publics, dont l'administration, confiée aux magistrats municipaux par les constitutions antérieures [5], finit par passer pour la plus grande partie aux mains du *defensor civitatis*. Déjà en 409, on vient de le constater, il avait le droit ou plutôt le devoir d'insérer *apud acta* les plaintes des provinciaux. En 412, il devient compétent pour recevoir et pour enregistrer, à défaut du gouverneur de la province, certaines déclarations exigées de ceux qui aspiraient à faire partie d'un collège d'armuriers (*fabricenses*) [6]. En 415, il acquiert le droit d'opérer l'insinuation des donations dans les *civitates* et les *oppida* dépourvus de magistrats municipaux, et cela, quelle que soit la cité à laquelle il appartienne lui-même [7]. En 420, il est chargé directement, et non plus à titre subsidiaire, de mentionner aux *gesta* la destination des navires en partance, et la déclaration préalable faite par les patrons qu'ils ne transportent pas chez les Barbares de marchandises prohibées. Un exemplaire de cette déclaration était remis au patron ou à l'affréteur, mais l'original restait aux mains du *defensor* [8]. Quelques années plus tard, en 428, les *defensores civitatum* reçurent, concurremment avec les évêques et les gouverneurs, le soin de veiller aux bonnes mœurs, en venant au secours des malheureuses femmes, à qui leur père ou leur mère voudrait imposer malgré elles un métier infâme [9]. La même année, les empereurs Théodose et Valentinien interdisaient aux *defensores* de prêter leur appui aux hérétiques [10]. »

b. Décadence. — A partir de 428 le silence se fait brusquement et presque complètement sur les défenseurs. Sauf un édit de 436 spécial à l'Égypte [11], il faut attendre 438 et 441 pour retrouver des constitutions impériales relatives aux *defensores* tombés en pleine décadence. Vers 438, au moment de la publication du *Code Théodosien*, les *defensores* cherchent partout à fuir les fonctions honorables qui leur avaient permis de rendre service à leurs concitoyens [12]. Faute d'en trouver qui remplissent les conditions légales, on fermait les yeux sur les vices rédhibitoires de certains sujets. Déjà, en 418, Sévère, évêque de l'île Minorque, parle d'un juif nommé Théodore devenu *defensor* [13]; d'autres juifs ou samaritains étaient parvenus à se faire élire « subrepticement » en certains endroits et « forts de l'autorité que leur donnait la dignité conquise, ils la dirigeaient contre les chrétiens et surtout contre les prêtres, comme pour insulter à la religion catholique, jugeant et prononçant à leur fantaisie [14]. » Ainsi s'explique l'interdiction par les empereurs Théodose et Valentinien de l'accès de la *defensio civitatis* aux juifs et aux samaritains qu'ils tiennent pour *supernæ majestati et romanis legibus inimici* [15] et de la démission des fonctions de défenseur sans permission écrite de l'empereur visée par le préfet du prétoire [16]. Mais rien ne put arrêter la décadence et, en 458, Majorien constatait que « les habitants des villes, privés du secours des défenseurs, se sont vus réduits à fuir leurs maisons de campagne ou même dans des contrées désertes, pour échapper aux agents du fisc. » C'est alors que ce prince entreprend de réorganiser l'institution du *defensor civitatis* sur de nouvelles bases [17].

3. Après l'an 458. — *Réforme de Majorien.* — En 458, Majorien s'adressa à tous les gouverneurs directement et leur déclara son intention de revenir aux usages primitifs. En ce qui concernait l'élection et les attributions du *defensor*, il tint parole. Retour au suffrage universel : *municipes, honorati, plebeii;* liberté de choix s'exerçant sur « les hommes probes, honnêtes et prévoyants; » soumission du choix de l'empereur qui enquêtera sur la personne, les mœurs et la campagne électorale de l'élu. La décision favorable ou contraire sera prise par l'empereur [18]. Ce retour au passé s'explique par la remise en vigueur de l'attribution primitive et caractéristique du *defensor*, laquelle consiste à protéger la plèbe de sa cité, et pour y parvenir efficacement le défenseur correspondra directement avec l'empereur « sur toutes les matières d'intérêt public. » Celui-ci fera justice et, désormais, les abus disparaissant, il espère « que les habitants des villes quitteront les campagnes et les déserts où ils se sont réfugiés

[1] *Cod. Justinien*, l. I, tit. LV, loi 8, pr.; XV kal. febr. 409, des empereurs Honorius et Théodose. — [2] *Code Justinien*, l. I, tit. LV, loi 8, n. 1. — [3] *Code Théodosien*, l. XI, tit. VIII, loi 3 pr.; XII kal. febr. 409; cf. *Code Justinien*, l. I, tit. LV, loi 9 pr. — [4] *Code Théodosien*, l. XI, tit. VIII, loi 3, n. 1 : *Idem fieri notum est, ut provincialibus nostris, contestari injurias suas cupientibus, actorum confectio a defensoribus, ordinibus, curatore et magistratibus denegetur*, etc... — [5] *Code Théodosien*, l. VIII, tit. XII, loi 1, febr. 316; loi 3, mai 316; *Code Justinien*, l. I, tit. LVI, loi 2, dec. 365 : *magistratus conficiendorum actorum habeant potestatem ;* *Code Théodosien*, l. XII, tit. I, loi 151, mai 396, etc. — [6] *Code Théodosien*, l. X, tit. XXII, loi 6, XV kal. jun. 412; cf. *Code Justinien*, l. XI, tit. IX, loi 4. — [7] *Code Théodosien*, l. VIII, tit. XII, loi 8, X kal., apr. 415. — [8] *Code Théodosien*, l. VII, tit. XVI, loi 3, XIV kal. oct. 420 ; cf. *Code Justinien*, l. XII, tit. XLV, loi 1. — [9] *Code Théodosien*, l. XV, tit. VIII, loi 2, XI kal. mai 428 : ...*episcoporum liceat, judicum etiam defensorumque implorata suffragio ;* *Code Justinien*, l. XI, tit. XL, loi 6. Au même code, I, IV, 12, un extrait de la constitution est reproduit; mais les *defensores* ont disparu. [10] *Code Théodosien*, l. XVI, tit. V, loi 65, III kal. jun. 428; *Code Justinien*, l. I, tit. V, loi 5; cf. Chénon, *op. cit.*, p. 340-341. — [11] *Code Théodosien*, l. XI, tit. V, loi 3, prid. non. jun. 436. — [12] Majorien, *Novelle*, tit. III, *De defensor. civit.*, mai. 458 : ... *qui unumquemque civium ab improbitatibus insolentum antiquæ ordinationis studio vindicare consueverant...* — [13] Baronius, *Annales ecclesiastici*, Romæ, 1607, t. V, p. 420. — [14] Théodose, *Novelle*, tit. III, loi 1, n. 2; prid. kal. febr. 438. — [15] *Ibid.* — [16] *Code Justinien*, l. I, tit. LV, loi 10, XV kal. sept. 441. — [17] Majorien, *Novelle*, tit. III, *De defensor. civit.*, loi unique, ann. 458. — [18] Majorien, *Novelle* : (*universis rectoribus provinciarum*) VIII id. mai 458.

pour reprendre leurs domiciles abandonnés. » Voici le *defensor* redevenu le *patronus plebis*, mais sans préjudice des autres fonctions qui s'y étaient greffées depuis; car, récemment, en 457, on l'a chargé d'assurer l'exécution d'un édit contre les Apollinaristes [1], à peine d'une amende personnelle de dix livres d'or; en 459, l'empereur Léon augmente la compétence du *defensor* en matière d'insinuation de donations [2]; en 475, le défenseur est chargé, avec les curiales, de garder à vue les gouverneurs pendant les cinquante jours qui suivront leur sortie de charge [3].

« A cette date, l'empire d'Occident était sur le point de disparaître; mais la nouvelle de Majorien avait eu le temps d'y être connue et pratiquée. Elle continua de l'être dans les différents royaumes barbares qui s'établirent sur les ruines de l'empire, jusqu'au jour où les souverains de ces royaumes promulguèrent des codes officiels destinés à leurs sujets gallo-romains, c'est-à-dire jusqu'au début du VIe siècle. A la même époque, l'empereur d'Orient, Anastase, modifiait encore une fois le système d'élection des défenseurs. Il convient donc d'arrêter au début du VIe siècle la période inaugurée par la Novelle de Majorien dans l'histoire du *defensor civitatis;* mais il convient aussi, pour poursuivre cette histoire, de distinguer désormais entre l'Orient où subsiste la domination impériale, et l'Occident d'où elle a disparu [4]. »

II. Le defensor civitatis en Orient, après la chute de l'empire d'Occident. 1. De l'an 505 à l'an 535. — *a. Élection et attributions.* — Au mois d'avril 505, l'empereur Anastase promulgue une constitution qui revient purement et simplement au système de recrutement de 409. Une fois encore on abandonne le suffrage universel pour le suffrage restreint, le *defensor* doit être catholique et prêter serment d'orthodoxie en présence d'un prêtre, avec enregistrement *apud acta* [5]. Juifs, samaritains, hérétiques sont exclus rigoureusement « afin, dit vers 520 l'empereur Justin, qu'ils ne puissent pas vexer et juger les chrétiens et les évêques [6]. »

La constitution de 505 reproduit celle de 409 avec laquelle elle est reproduite au Code Justinien [7]; on en peut conclure que depuis l'édit d'Anastase jusqu'à la Novelle XV de Justinien, rendue en 535, les *defensores* ont été élus par le suffrage restreint, avec confirmation des préfets du prétoire et non plus de l'empereur comme dans la législation de Majorien. L'empereur acceptera les démissions préalablement visées par le préfet du prétoire [8]. L'interdiction faite en 365 de choisir les *defensores* parmi les *curiales* et les *cohortales* est renouvelée [9]. Enfin, les défenseurs doivent rester en fonctions pendant cinq années, en principe [10].

Le Code Justinien nous fournit l'état précis du droit romain en 535, date de sa promulgation. Les textes qu'il contient et que nous connaissons déjà, ceux publiés entre 529 et 534, permettent de constater les trois résultats que voici : 1° les défenseurs des cités ont conservé, avec quelques changements, bon nombre de leurs anciennes attributions; — 2° ils en ont perdu quelques-unes; — 3° ils en ont acquis de nouvelles.

Leur mission essentielle reste protectrice des plébéiens et des décurions contre les abus de pouvoir des fonctionnaires impériaux [11]. Ils assistent comme par le passé à la confection des rôles de l'impôt [12] et vérifient les poids et les mesures [13]. Comme jadis, le défenseur a libre accès auprès du gouverneur de la province et le droit d'en référer au préfet du prétoire, au *magister militum*, au *magister officiorum* et aux deux comtes préposés aux services financiers. Dans les *minores causæ* — jusqu'à cinquante *solidi* — ils conservent leur juridiction. Entre paysans, peut-être leur compétence est-elle étendue à toute affaire *pécuniaire* [14]. Au criminel, ils ne prononcent pas d'amende, mais peuvent infliger une torture *bénigne : sæviores non exercent quæstiones* [15]. Les autres attributions n'ont guère changé, sauf dans la police administrative. Ils n'ont plus rien à voir dans les concessions de terres aux *lètes*, dans la fuite des curiales et la surveillance des navires en partance [16]. En compensation, une loi de 529 défend de mettre personne en prison sans l'ordre des magistrats de Constantinople, des magistrats provinciaux ou des défenseurs des cités [17]. La même année, ils sont chargés de recevoir les plaintes des évêques contre les joueurs de hasard pour les amener à résipiscence [18]. En 530, conjointement avec les évêques et les curateurs des cités, les défenseurs sont chargés d'apprécier, quand l'*exactor* la conteste, la solvabilité des fidéjusseurs fournis par les contribuables pour répondre de l'impôt [19]. De même, ils sont chargés concurremment avec les évêques, à défaut des gouverneurs, de recevoir en dépôt les redevances emphythéotiques que les bailleurs refusent d'accepter [20]. En 531, le défenseur est autorisé, mais seulement en présence de l'évêque, à nommer un tuteur ou un curateur à tout mineur dont la fortune ne dépasse pas 500 *solidi* [21]. Enfin, en 534, il est enjoint aux défenseurs de dénoncer aux évêques, métropolitains et patriarches, à peine de cinq livres d'or d'amende, les diacres, prêtres ou évêques, qui assisteraient à des spectacles ou participeraient à des jeux profanes [22].

b. Nouvelle décadence. — Tous ces textes feraient croire à l'existence d'une institution florissante, en réalité la décadence est complète dans « une grande partie » de l'Empire. La Novelle XV de Justinien nous dit que le nom même de *defensor* « était devenu plutôt injurieux qu'honorable. » Les gens aisés s'étant retirés, la charge avait été livrée à ceux qui comptaient en tirer des moyens d'existence, car le fisc était venu à ses fins avec ces empêcheurs, il leur servait un traitement et dans les localités où cet usage n'existait pas, on remplaçait le traitement par des présents *spontanés* [23]. Ainsi ces défenseurs étaient devenus des oppresseurs,

[1] *Code Justinien*, l. I, tit. v, loi 8, ann. 457. — [2] *Code Justinien*, l. VIII, tit. LIV, loi 30, v non. mart. 459. Cette constitution fut abrogée en Orient, par l'empereur Anastase, en 496, *cf. Code Justinien*, l. VIII, tit. LIV, loi 32, prid. kal. mai 496. — [3] *Code Justinien*, l. I, tit. XLIX, loi 1 pr., v id. oct. 475. — [4] Chénon, *op. cit.*, p. 345. — [5] *Code Justinien*, l. I, tit. IV, loi 19, XIII kal. mai 505. — [6] *Code Justinien*, l. I, tit. v, loi 12 : *...ne habeant licentiam vexare aut judicare christianos aut episcopos.* — [7] *Code Justinien*, l. I, tit. LV, *De defensor. civit.*, loi 8 pr. (409). — [8] *Code Justinien*, l. I, tit. LV, loi 10 (441). — [9] *Code Justinien*, l. I, tit. LV, loi 2 (365). — [10] *Code Justinien*, l. I, tit. LV, loi 4 (385) : *... tempus quinquennii spatii metiendum.* — [11] *Code Justinien*, l. I, tit. LV, loi 4 (385), loi 5 (392). — [12] *Code Justinien*, l. I, tit. LXX, loi 10 (389). — [13] *Code Justinien*, l. I, tit. LV, loi 9 (409). — [14] Voir Chénon, *op. cit.*, p. 348, note 2. — [15] *Code Justinien*, l. I, tit. LV, loi 5 (392). — [16] Les constitutions de 399, 400, 409 et 420, qui réglaient ces divers points, ont disparu du Code Justinien. — [17] *Code Justinien*, l. I, tit. IV, *De episcopali audientia*, loi 22 pr., XV kal. febr. 529 : *Neminem volumus in custodiam conjici absque jussu gloriosissimorum vel illustrium vel clarissimorum magistratum hujus felicissimæ urbis, vel provinciarum, aut defensorum civitatum.* — [18] *Code Justinien*, l. I, tit. IV, loi 25, X kal. oct. 529 : *Quæ de aleæ sive, ut vocant, cottis, ac de eorum prohibitione...* — [19] *Code Justinien*, l. I, tit. IV, loi 26 n., 6 kal. sept. 530. — [20] *Code Justinien*, l. I, tit. IV, loi 32 (sans date). — [21] *Code Justinien*, l. I, tit. IV, loi 30, v kal. aug. 531 : *... sed apud illius civitatis ecdicum aut strategum, vel in Alexandrina civitate apud ejus juridicum, una cum religiosissimo ejus episcopo, aut aliis etiam publicis personis, si harum copiam habeat civitas, fieri creationes curatorum seu tutorum;* cf. *Institutes*, I, XX, 5. — [22] *Code Théodosien*, l. I, tit. IV, loi 34 (pr. non. nov. 534), n. 5, n. 6. — [23] Novelle VIII, *Edictum*, ch. I, *De defensor. civit.*; Notitia annexe, XVII kal. mail 535, n. 19 : *nec enim defensores vel dare judicibus, nec alteri cuiquam, nec accipere volumus.*

livrés aux exigences des gouverneurs qui les révoquaient et vendaient la charge vacante [1]. D'après cela, on juge du mépris dans lequel ils étaient tenus par les populations [2]. « Ces défenseurs sans consistance et sans indépendance remplissaient-ils leurs fonctions, sinon d'une façon convenable, au moins avec un certain zèle et une certaine probité ? Il n'en était rien. Tout ce qu'ils pouvaient faire était mal fait; et même pour la partie la plus facile de leur tâche, c'est-à-dire pour l'insertion dans les registres municipaux des actes que leur apportaient les particuliers, ils se montraient insuffisants, négligents ou malhonnêtes. Ainsi, à la moindre injonction des gouverneurs, ces *defensores* serviles refusaient de procéder à l'enregistrement. S'ils consentaient à agir, ils commençaient par se faire payer des sommes qui ne leur étaient pas dues; puis, comme ils n'avaient pas d'archives pour conserver leurs registres, les actes qu'ils avaient reçus étaient généralement perdus. D'ailleurs, ceux que par hasard on pouvait retrouver chez eux étaient informes, et par suite indignes de foi [3]. — Un tel état de choses appelait évidemment une réforme : elle eut lieu en 535 [4]. »

2. Réformes de Justinien, en 535. — *a. Les Novelles VIII et XV.* — Au mois d'avril de cette année, Justinien avertit par un édit solennel tous les *defensores civitatum* de ne rien donner à personne et de ne rien recevoir de personne [5]. Cependant, en recevant leur brevet, ils auraient encore à acquitter une sorte de denier à Dieu sous forme de quatre sous d'or à donner au préfet du prétoire par les *defensores* de métropoles, et trois sous d'or par ceux des villes moindres [6]. Ceux qui recevaient des appointements ne devaient en aucun cas mettre leurs services à prix, les autres étaient autorisés à recevoir les gratifications consacrées par l'usage et spontanément offertes. En cas de prévarication, les *defensores* devaient rendre le quadruple de ce qu'ils avaient reçu, perdre leur charge, être fouettés et condamnés à un exil perpétuel. Les gouverneurs coupables d'avoir toléré les exactions des défenseurs étaient eux-mêmes soumis à une grave punition. Aux archevêques de veiller et de dénoncer les coupables.

Dès le mois de juillet fut promulguée la Novelle XV portant réorganisation complète de la *defensio civitatis;* elle était adressée au préfet du prétoire, Jean.

b. Recrutement. — La *defensio* redevient un privilège honorifique réservé aux principaux citoyens qui ne pourront s'y soustraire sous aucun prétexte, pas même l'obtention de la dignité d'*illuster* ou d'un privilège impérial (ch. I pr.); les curiales n'en seront plus exclus, du moins ne le dit-on pas. Il existera un roulement inexorable entre tous les citoyens capables de tenir la charge, une fois le rôle épuisé on reviendra au premier inscrit. Ce rôle est dressé et tenu au courant, pour remplir les vides produits par les décès, à l'aide d'élections faites par tous les *possessores* de la *civitas*, auxquels Justinien ajoute dans l'Epilogue de la Novelle, l'évêque, les membres du clergé et autres gens respectables : *et electione ejus facienda a Deo amabili episcopo, et venerabili clero, et aliis in civitate bonæ opinioni studentibus.*

Une fois élu, le défenseur jurera « d'agir en tout selon la loi et le droit, » sera confirmé par le préfet du prétoire auquel il acquittera le droit fixé et entrera en fonctions. Toute nomination irrégulière et tout refus injustifié attirent sur le délinquant une amende de cinq livres d'or au profit de la cité, sans préjudice d'avoir, bon gré mal gré, à s'acquitter de l'office de défenseur.

La durée de cet office a été réduite de cinq à deux ans, à l'expiration desquels le défenseur reprend son rang sur le rôle, sauf à reprendre ses fonctions quand son tour reviendra. Mais, en principe, il n'est pas rééligible afin d'éviter que par des élections sans cesse renouvelées, on n'en vienne à perpétuer la charge dans les mêmes mains. Par exception, et à titre de disposition purement transitoire, les défenseurs en fonctions au moment de la promulgation de la Novelle, pourront être maintenus, si personne ne s'y oppose, pendant une nouvelle période de deux ans. En cas de décès pendant l'exercice de la charge, le suivant au rôle remplit la fonction, non comme *vices agens*, mais comme *defensor* (ch. V, 1). En cas de prévarication, le coupable est déféré par le gouverneur de la province au préfet du prétoire qui a droit de révocation, « afin, dit l'empereur, que la privation de la charge émane de la même main qui la donne (ch. I, 1). »

c. Attributions. — Le nouveau statut transforme presque complètement la *defensio*. Et d'abord, ces défenseurs ne défendent plus leurs concitoyens, ils conservent leurs attributions à l'égard des *gesta* municipaux, accroissent leur juridiction et reçoivent le caractère nouveau de *lieutenants* du gouverneur.

L'enregistrement des actes, testaments, donations, réclamations, etc., doivent se faire *apud defensores* sans que les gouverneurs de province aient droit de s'y opposer. Justinien leur conseille de se conduire de telle sorte que nul n'ait de sujet de plainte contre eux (ch. III). Dans chaque cité, un édifice public sera aménagé en vue de recevoir les registres des *defensores*. Ces registres devront être placés sous la surveillance d'un gardien spécial, combinaison qui permettra de les conserver intacts et de les consulter facilement (ch. V, 2). »

L'administration de la justice appartient au *defensor* qui possède une compétence à la fois civile et criminelle. — Au civil, il peut connaître de toutes les affaires pécuniaires jusqu'aux taux de 300 sous d'or, dans ces limites sa compétence est exclusive de celle du gouverneur (ch. III, 2), mais il ne juge qu'en premier ressort et l'on peut interjeter appel de ses sentences devant le gouverneur de la province (ch. V, pr.). Il juge seul, en principe, mais sur le désir des parties, il devra juger conjointement avec l'évêque [7]. — Au criminel, le *defensor* juge les petits délits et inflige la peine encourue (ch. VI, 1). Il doit réprimer les infractions commises par les particuliers à l'encontre du monopole des *fabricenses* (armuriers); en cas de négligence ou de complicité, ils s'exposent à une amende de trois livres d'or et à la peine capitale. Pour les crimes plus graves, les défenseurs doivent seulement faire arrêter les coupables et les envoyer au gouverneur.

[1] Novelle VIII, argum., n. 49. — [2] Novelle XV, *De defensor. civit.*, XVI kal. aug. 535 : *Nunc autem hoc defensorum nomen valde conculcatum est in multis nostræ reipublicæ partibus, et ita contemptum, ut injuria quidem potius quam in qualibet jaceat honestate : siquidem fiunt viri quidem obscuri, decreta vero super eis misericordia magis quam electione conficiuntur; quibus enim non est victus et vita sufficiens, isti defensorum emendicantes ordinationem, ad hanc accedunt curam; et pro alio quodam lusu, judicum subjacent voluntatibus. Denique removent eos quando voluerint, aut nihil aut parvissimum delinquentes, et alios in illorum provehunt officium, quasi loci servatores* (délégués des gouverneurs et autres fonctionnaires) *eos defensorum facientes; et hoc in anno frequenter in pluribus agentes, ut et officiales, et civitatum judices, et harum habitatores, in novissimo contemptu defensores habeant...*, etc. — [3] *Ibid.* : *... Si vero quædam* [*gesta*] *conficiantur, primum quidem etiam hæc venumdant; deinde, cum nullum habeant archivum, in quo gesta apud se reponant, deperit quod conficitur; etc...* — [4] Chénon, *op. cit.*, p. 351-352. — [5] Novelle VIII et *Notitia* annexe, XVII kal. mail 535. — [6] Novelle VIII, *Edictum* annexe; *Notitia* annexe; cf. Novelle XV, ch. VI, — [7] Novelle LXXXVI, ch. VII : *Si vero litem habentes voluerint defensorem una cum sanctissimo episcopo judicare, et hoc agi præcipimus.* Cette novelle n'est pas datée, mais elle est de Justinien, et doit être à peu près contemporaine de la Novelle XV.

La lieutenance du gouvernement provincial est l'originalité de la législation de 535. « Il est utile, dit Justinien, que les défenseurs prennent dans la cité le rôle des gouverneurs dans la province; qu'ils soient plutôt les gouverneurs que les défenseurs des cités : *ut in unaquaque civitate defensor judex potius quam defensor esse videatur* (ch. I, pr.) [1]. Ce faisant, Justinien a eu en vue de relever le prestige des gouverneurs et surtout d'améliorer leurs rapports avec les défenseurs qui assumeront dans les cités une partie de leurs devoirs sans qu'ils puissent recourir à d'autres intermédiaires (ch. VI, 1; ch. II). « Comme lieutenant du gouverneur, le *defensor civitatis* doit prêter son concours à ceux qui sont chargés de recueillir les impôts, disperser les attroupements, « en un mot remplacer complètement le gouverneur, surtout quand il est absent (ch. III, 1). » Dans ce dernier cas, il le remplace même, semble-t-il, au point de vue de la juridiction. De plus, tous les *officiales* de la province qui se trouvent sur les lieux, lui doivent alors obéissance, en sorte, dit Justinien, que « la cité ne souffre en rien de l'absence du gouverneur, grâce à la présence du défenseur. » En même temps d'ailleurs, les *officiales* doivent s'abstenir à l'égard des défenseurs de ces procédés injurieux dont ils avaient pris l'habitude; sinon ils seront châtiés par le gouverneur lui-même. Si celui-ci négligeait de le faire, les défenseurs pourraient en référer au préfet du prétoire qui leur prêterait son appui et leur ferait rendre justice (ch. V, pr.). Enfin, pour l'aider dans l'accomplissement de ses nouvelles fonctions et exécuter ses ordres, le *defensor civitatis* aura désormais, attachés à sa personne, un greffier et deux employés choisis dans l'*officium* du gouverneur (ch. III, 1) [2]. »

d. Après Justinien. — Cette législation de 535 consacre la ruine d'une dernière liberté locale. Sous le *judex provinciæ* agit le *judex civitatis*, son émanation; le *defensor civitatis* en Orient a disparu. Les documents font défaut désormais; peu importe, puisque la fonction même s'est évanouie. Les municipes ne disparaissent pas cependant, mais ils vivront encore quatre siècles d'une vie décrépite, progressivement amoindrie jusqu'au jour où, vers la fin du IXe siècle, l'empereur Léon le Philosophe abolit d'un seul coup le régime municipal tout entier. Peut-être est-ce alors seulement que disparurent les derniers titulaires de la *defensio civitatis*.

III. Le defensor civitatis en Occident après la chute de l'Empire. — 1. Hors de l'empire frank. *a. Ostrogoths et Lombards.* — En 476 l'empire d'Occident disparaît et, en 493, Théodoric, roi des Ostrogoths, fonde en Italie un royaume important dans lequel il ne fait que le moins possible de changements aux institutions romaines. Curies municipales et *defensores* sont conservés. En ce qui concerne le *defensor* nous sommes renseignés par un édit de l'année 500 et par une formule spéciale recueillie par Cassiodore [3].

« Sur la supplication de ses concitoyens » le défenseur était nommé par le roi [4]. Le choix porte sur les plus sérieux et sur les meilleures têtes, ses attributions ne paraissent pas différentes de ce qu'elles étaient sous le régime de la Novelle de Majorien, elles ont cependant été étendues puisque, désormais, le défenseur doit régler, « selon les temps et avec une équitable modération », les conditions des transactions commerciales de la cité, fixer le taux des denrées et marchandises et veiller à l'observation de ce règlement, moyennant quoi Cassiodore promet au défenseur une bonne réputation [5]. Il a conservé sa charge d'enregistrement pour toute donation d'immeubles urbains ou ruraux, sauf à être assisté de trois curiales [6]; pour les testaments on les insinuera « suivant les lois [7]. » Ces décisions étaient suivies dans la pratique; on en a la preuve dans divers actes d'insinuation contemporains de la domination des Ostrogoths en Italie. En 540, à la suite d'une vente d'immeubles à Faënza, les contrats de vente sont présentés pour être enregistrés au défenseur, aux magistrats et à tout l'ordre de la curie de la cité de Faënza [8] : *Item inserendam epistulam traditionis data ad municipes civitatis Faventine, dominis prædicabilibus et colendis parentibus defensori mag. ql. cunctoque ordini curiæ civ. Faventine.* Vers la même époque, à Ravenne, le testament de l'évêque est insinué en présence de plusieurs magistrats municipaux, par Melminius Andrea, défenseur de la cité [9].

Cet état de chose ne dure guère que jusqu'au milieu du VIe siècle. En 554, Justinien, ayant reconquis l'Italie, charge Narsès d'y promulguer son Code et ses Novelles [10]; la jurisprudence de la Novelle XV est dès lors appliquée à l'Italie entière jusqu'en 567 où l'invasion lombarde crée un royaume germanique dans la moitié de la péninsule. Dans ce royaume, les institutions romaines subsistèrent au point de vue du droit *privé* tandis qu'au point de vue du droit *public* les Lombards substituèrent leurs propres institutions à celles des Romains et remplacèrent les anciens fonctionnaires par des charges et des titres qui ne correspondaient pas à ceux qu'on abolissait. Ainsi disparut le *defensor civitatis* qui ne fut vraisemblablement pas rétabli au VIIIe siècle par Charlemagne, lorsqu'il soumit le royaume lombard.

Le *defensor* subsista, au contraire, dans les portions de l'Italie conservées par les empereurs d'Orient, notamment dans l'exarchat de Ravenne et dans le territoire de Rome [11]. Le *defensor* n'est pas mentionné, il a pu prendre fin avant le VIIIe siècle [12].

b. Wisigoths. — *Le defensor civitatis* fut maintenu et son pouvoir accru. On trouve dans le *Bréviaire d'Alaric*, promulgué en 506, un titre spécial au *defensor civitatis* [13], lequel reproduit plusieurs constitutions empruntées au *Code Théodosien*. En conséquence, les défenseurs sont élus au suffrage universel [14] et celui qui s'empare de l'office sans élection préalable est passible d'une amende de cinq livres d'or. Aucun curiale ne

[1] Le mot grec traduit ici par *judex* est ἄρχων. M. Diehl, *Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne*, Paris, 1888, p. 102, y voit une allusion aux magistrats municipaux auxquels il assimile le *defensor*, invoquant pour cela les chap. I et III de la Novelle. Il est possible que dans le ch. I ἄρχων signifie *magistrat municipal*, mais il n'a pas ce sens au ch. III, moins encore dans les ch. II et VI, 1, où on ne peut le traduire autrement que par *gouverneur*, sens qu'il a manifestement dans beaucoup d'autres passages de la Novelle. — [2] Chénon, *op. cit.*, p. 360-361. — [3] *Edictum Theodorici*, art. LII, LIII; Cassiodore, *Formulæ*, IIe partie, n. XI, *form. defensoris cujuslibet civitatis*, dans *Variæ epistolæ*, l. VII, dans Canciani, *Barbarorum leges antiquæ*, t. I, p. 8 et p. 42. — [4] Cassiodore : *Defensorem te itaque illius civitatis per indictionem illam, civium tuorum supplicatione permota, nostra concedit auctoritas.* — [5] *Impies enim re vera boni defensoris officium, si cives tuos nec legibus patiaris opprimi, nec caritate consumi.* Cassiodore reconnaît au *curator civitatis* une attribution analogue, et pour le *curator* pas plus que pour le *defensor* nous ne savons rien de leur compétence au point de vue de la fixation des tarifs. Cf. Lécrivain, *Remarques sur les form. du curator et du defensor civitatis dans Cassiodore*, dans *Mél. d'archéol. et hist.*, 1884, t. IV, p. 133 sq. — [6] *Edict. Theodor.*, c. LII. — [7] *Edict. Theodor.*, c. LXXII : *Testamenta, sicut leges præcipient, allegentur.* — [8] G. Marini, *I papiri diplomatici*, in-fol., Roma, 1805, n. 115, 116. — [9] Cf. Raynouard, *Histoire du droit municipal en France*, in-8°, Paris, 1829, t. I, p. 310, note 1. — [10] Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 94 sq. — [11] Divers textes rassemblés par Raynouard, *op. cit.*, t. I, p. 310 à 315, en note, attestent la persistance prolongée des *gesta* municipaux dans ces portions territoriales. — [12] Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 110-111; Chénon, *op. cit.*, 1889, p. 519. — [13] *Lex rom. Wisigot.*, édit. Hänel, l. I, tit. X (= XI). — [14] *Ibid.*, loi I, interpr.: *Hi instituantur civitatum defensores, quos consensus civium et subscriptio universorum elegisse cognoscitur.*

pourra être élu défenseur qu'après avoir géré dans l'ordre voulu toutes les charges municipales [1]. Enfin, le *defensor* chez les Wisigoths semble avoir été pourvu d'un *officium* [2] qu'il n'a obtenu en Orient qu'en 535. Dès 392, Alaric recommande aux défenseurs de ne pas condamner les innocents; ils étaient donc dès lors en état de condamner les coupables, ce qui marque une avance notable sur la législation romaine.

Cette législation enjoint, en outre, aux défenseurs de prévenir les brigandages, de lutter contre les associations de voleurs qu'ils livreront aux juges, tandis que sous Alaric II, ils les jugent eux-mêmes. En matière criminelle, ils connaissent tous les petits délits, tels que la fuite d'un seul esclave, l'enlèvement d'un cheval, l'envahissement d'une terre ou d'une maison de peu d'importance, etc. Les crimes plus graves relèvent du comte.

A peine promulgué, le *Bréviaire d'Alaric* fut abrogé pour l'Aquitaine dont Clovis venait de s'emparer. Refoulés en Espagne, les Wisigoths y maintinrent leur code en vigueur dans son intégrité et l'institution du défenseur s'y conserva intacte, à tel point qu'au début du VIIe siècle Isidore de Séville définit les défenseurs : ... *Defensores dictores quod sibi plebem commissam contra insolentium improborum defendunt* [3]. Mais, à partir du règne de Reccarède, le droit romain perdit peu à peu du terrain et finit par être abrogé par le roi Receswinthe († 672). Cependant le *defensor* lui survécut, ayant été accepté par le droit wisigoth; une constitution du roi Chindaswinthe (642-649) le mentionne expressément parmi les nombreux juges de cette époque [4]. Seulement, à cette époque même, les défenseurs sont, par saint Isidore de Séville, qualifiés d'oppresseurs [5], ils changeaient annuellement, ce qui occasionnait une enchère perpétuelle. Le roi Receswinthe, qui avait pu connaître la Novelle VIII de Justinien [6], s'en inspira et décida que, désormais, les défenseurs seraient élus « par l'évêque et par le peuple » et dispensés de toute redevance quelconque à payer au comte. Celui-ci ne pourra rien exiger et rien accepter sous peine d'amende de dix livres d'or et de révocation [7] : *et quia dum regali cura actores nostrarum perquireremus provinciarum, comperimus quod numerarii vel defensores annua vice mutentur, qua detrimentum de causa nostris non ambigimus populis evenire : ideoque jubemus, ut numerarii vel defensor, qui electus ab episcopo vel populis fuerit, commissum peragat officium : ita tamen, ut dum numerarius vel defensor ordinatur, nullum beneficium judici dare debeat, nec judex præsumat ab eis aliquid accipere, vel exigere. Quod si quis judicum hanc nostram transcenderit constitutionem, honore privatus X libras auri fisco nostro coactus exsolvat* [8].

Après Receswinthe, il est difficile de savoir, faute de documents, ce que devinrent les *defensores* de l'Espagne, et à quelle époque précise ils ont disparu. Il y a lieu de penser toutefois qu'ils n'ont pas survécu à la destruction du royaume wisigoth par les Arabes (711).

c. Burgundes. — Le royaume burgonde fondé en 113, annexé à l'empire franc en 534 a possédé pendant toute sa durée des *defensores civitatis*. On les trouve mentionnés dans la *Loi romaine des Burgundes* promulguée entre 502 et 516 sous le nom de *Papien*. Nous n'y trouvons rien sur le mode d'élection, mais simplement la mention de deux attributions. La première est relative à l'insinuation des donations aux *gesta* municipaux « qui doivent être tenus selon l'usage des lieux »; et, à ce propos, le *Papien* fait allusion à la constitution d'Honorius de 415, dont il confirme les dispositions : *Gesta autem secundum locorum consuetudinem fieri placuit, nec interest apud quem defensorem fuerint celebrata, secundum legem Theodosiani sub tit. de donationibus* [9]. La seconde disposition concerne la *restitutio in integrum;* le droit romain refusait toute compétence aux magistrats municipaux [10], et ne l'accordait guère, à ce qu'il semble, qu'à des fonctionnaires d'un ordre élevé [11]. Au contraire, chez les Burgundes, le magistrat compétent est le *defensor*. C'est devant lui que le mineur qui se prétend lésé doit comparaître avec des témoins, prouver son âge, et déclarer contre quelles personnes et pour quels motifs il demande la *restitutio* [12].

1. Dans l'empire franc. — *a. Généralités.* — Les textes relatifs au *defensor* sont nombreux mais peu explicites. Il n'y est jamais question du mode de recrutement et presque toujours on ne le mentionne qu'à l'occasion de sa fonction d'enregistrement. Telle est sa destination capitale aux yeux des contemporains : il rédige, conjointement avec la curie, les *gesta* municipaux. On peut même se demander si ce n'est pas désormais sa destination unique et s'il n'a pas perdu chez les Franks son pouvoir de police et son pouvoir de juridiction? Entre l'avénement de Clovis et la mort de Charlemagne, les textes nomment comme pourvues de défenseurs les cités de Meaux, Clermont, Tours, Paris, Angers et Bourges [13], et même de simples *castra*, comme Semur ou Anduse. Bien d'autres cités possédaient encore des *curies* à l'époque franke, et probablement aussi des *defensores*, par exemple : Vienne, Orléans, Le Mans, etc. Mais les textes ne sont pas explicites sur ce point. Une lettre de recommandation donnée par Didier, évêque de Cahors (630-655), à un prêtre partant pour l'Espagne, est adressée aux évêques, abbés, comtes, défenseurs, centeniers, etc., ce qui prouve l'existence de cités pourvues de défenseurs entre Cahors et les Pyrénées [14].

b. Fonctions. — Quelques-uns de ces *defensores* franks nous sont connus par leurs noms : c'est Fruminius (ou Prominius) à Meaux [15]; Baudacharius à Paris [16], Gerofredus à Semur [17], Wifredus à Angers [18]. « Tous ces *defensores* de la Gaule vivent à côté du comte et du centenier franks [19], qui sont chargés, chacun pour leur part, d'exercer la police et de rendre la justice dans la cité, et ne laissent guère aux défenseurs que l'administra-

[1] A comparer avec les dispositions du *Code Théodosien*, l. XII, tit. I, loi 20 (ann. 331). — [2] *Lex romana Wisigothor.*, l. III, tit. XIX, loi 4. — [3] *Origines*, l. IX, c. IV. — [4] *Lex Wisigothorum*, l. II, tit. I, n. 26 du *Forum judicum* : ...*ideo dux, comes, vicarius, pacis assertor, tynphadus, millenarius, quingentenarius, centenarius, decanus, defensor, numerarius, et qui ex regia jussione, aut etiam ex consensu partium, judices in negotiis cliguntur, ...judicis nomine censeantur ex lege;* Walter, *Corp. jur. german.*, t. I, p. 438. — [5] *Origines*, l. IX, c. IV : *At contra nunc quidam eversores non defensores existunt.* — [6] Une partie de l'Espagne fut soumise à la domination byzantine de 550 à 624. — [7] *Lex Wisigothorum*, l. XII, tit. I, n. 2; Walter, *op. cit.*, p. 629. — [8] Ces dernières lignes sont évidemment empruntées à la Novelle VIII, ch. I et *Notitia* annexe, n. 49. — [9] *Lex Romana Burgundionum*, édit. Bluhme, tit. XXII, art. 4; la loi visée est celle du *Code Théodosien*, l. VIII, tit. XII, loi 8. — [10] Cf. *Digeste*, l. L, tit. I, loi 26, n. 1. — [11] *Code Justinien*, l. II, tit. XXXVII, loi 2. — [12] *Lex romana Burgundionum*, tit. XXXVI, art. 8. — [13] Meaux, VIe siècle, voir les deux *Vitæ S. Genovefæ;* Clermont, VIe siècle. De Rozière, *Recueil général des formules usitées dans l'empire des Francs du Ve au Xe siècle*, 1859, t. I, n. 384, 403; Tours, VIe siècle, *ibid.*, n. 408; Tours, s. d., *ibid.*, n. 263, 263 *bis*; Paris, VIIe siècle, testament d'Ermentrude et *Rec. génér.*, n. 259; Angers, 530 et 801, *ibid.*, n. 260; Bourges, s. d. et 805, *ibid.*, n. 401, 266, 262. — [14] A. Duchesne, *Hist. franc. script.*, in-fol., Paris, 1636, t. I, p. 886, n. 53. — [15] Il fut guéri de la surdité par sainte Geneviève qu'il vint implorer à Paris, *Vita S. Genovefæ*, n. 11; *alia vita*, n. 33. — [16] Mabillon, *De re diplomatica. Supplem.*, in-fol., Paris, 1704, append. II, n. 7 : *Baudecharius defensor subs.*, VIIe siècle. — [17] Bréquigny, *Diplomata*, t. I, n. 305, en 721; cf. de Savigny, *Histoire du droit romain au moyen âge*, trad. Guenoux, in-8°, Paris, 1839, t. I, n. 95. — [18] Martène et Durand, *Veterum script, ampl. coll.*, in-fol., Paris, 1724, t. I, col. 58, en 804; cf. Savigny, *op. cit.*, t. I, n. 96, n. 101; Chénon, *Étude hist. sur le defensor civ.*, dans *Nouv. rev. hist. du droit franç. et étran.*, 1889, p. 52, note 66. — [19] Cf. Mabillon, *op. cit.*, Martène, *op. cit.*

tion des *gesta*. Mais, sous ce rapport, le défenseur joue en Gaule le rôle le plus important. C'est devant lui, assisté de la curie entière, qu'on doit insinuer les testaments, les donations, les constitutions de dot, les ventes et les mandats [1]. C'est aussi devant lui qu'on doit faire enregistrer les ordonnances des comtes relatives au rétablissement des titres perdus [2]. Il y a lieu, dans ces deux hypothèses, à d'assez longues procédures, que les formules nous font connaître dans leurs moindres détails [3]. » Le *defensor civitatis*, qu'on appelle simplement désormais *defensor*, est donc devenu, dans la société gallo-franke, le directeur des *gesta*. Deux formules nous apprennent en outre qu'il était chargé, concurremment avec la curie, des déclarations d'adoption [4], lesquelles étaient ensuite enregistrées [5]. Toutefois, il est douteux qu'il eût à vérifier si les conditions d'adoption étaient remplies et, dans l'affirmative, ce serait à titre de juridiction purement *gracieuse*.

Car le défenseur n'a plus en Gaule de juridiction *contentieuse*. Un capitulaire attribué au IXe siècle, après Charlemagne, est cependant fort clair [6] et de nature à établir qu'au milieu du IXe siècle le *defensor* exerçait dans l'empire franc une juridiction importante. Ce serait une véritable anomalie [7], mais elle n'a jamais existé et le capitulaire en question est apocryphe [8]. « Il n'y a donc pas lieu de s'arrêter à l'idée que les défenseurs auraient conservé ou recouvré, au IXe siècle, une compétence judiciaire qui appartenait en principe à d'autres fonctionnaires [9]. Tout ce qu'on peut conclure du texte, c'est qu'à l'époque où Benoît le Lévite le lançait dans la circulation, c'est-à-dire vers 850, il y avait encore des *defensores* dans la Gaule [10]. »

IV. Le defensor civitatis et les autorités locales. — 1. *Rapports avec les duumviri*. — Des opinions très différentes sont en présence [11]; ce qui nous paraît plus probable, c'est que *defensores* et *duumviri* ont coexisté jusqu'à la chute de l'empire d'Occident, au moins en Gaule et en Espagne, et jusque vers 550 au moins en Italie et en Orient. Le *defensor* a hérité de quelques-unes des attributions du *duumvir* [12].

2. *Rapports avec le curator reipublicæ*. — *Defensor* et *curator* ont coexisté jusqu'à la fin [13], exerçant à diverses reprises quelques attributions communes [14], mais secondaires, en sorte que leurs rapports ont dû être assez rares, et par suite les causes de conflit. Mais lequel des deux magistrats avait la prépondérance dans la cité ? C'est probablement le *curator*, car le *defensor* n'a grandi surtout qu'au Ve siècle et les déchéances périodiques dont Majorien en 458 et Justinien en 535 veulent le relever montrent assez qu'il n'occupait pas le premier rang dans la cité. Pour Cassiodore, c'est le *curator* qui occupe la première place; en Gaule la question ne se pose même pas, pas plus qu'en Orient; par contre, en Espagne il a pu occuper le premier rang sous les rois wisigoths, de même dans l'Orient byzantin après la promulgation de la Novelle XV [15].

3. *Rapports avec l'évêque*. — Au sujet des rapports entre défenseurs et évêques il existe une opinion presque générale, qui, à ce titre, passe pour traditionnelle et qu'on peut résumer ainsi : Les évêques ont été presque partout élus défenseurs des cités. Grâce à cette concentration en leur personne du double caractère d'évêque et de magistrat, ils se sont placés à la tête du régime municipal et ont rendu complétement inutile l'institution du *defensor civitatis*. Grâce au patronage de M. Guizot, cette explication fit fortune et devint historique [16]; retouchée par M. Laferrière, elle suffit à tout. « L'institution généreuse du défenseur de la cité était forte par elle-même (ses décadences répétées nous ont appris le contraire); elle devint plus forte encore par son alliance avec l'épiscopat gallo-romain. Le peuple qui avait élu ses évêques comme ses premiers pasteurs, devait être porté à les élire comme défenseurs de la cité. Leur situation légale et privilégiée, en dehors de la curie, les désignait indirectement à la magistrature nouvelle que la loi ne permettait pas de déférer aux membres de la curie elle-même. Ils étaient les candidats naturels pour cette magistrature de protection et à peu près la seule que la loi de Valentinien pouvait laisser aux cités, puisqu'elle excluait de l'éligibilité les décurions et les principaux. Les évêques furent donc le plus souvent appelés, par le suffrage populaire, aux fonctions de défenseurs [17]. » Les défenseurs des cités, « presque identifiés ainsi avec les évêques gallo-romains, sauvèrent les curies de leur ruine, vers la fin du IVe siècle [18]. » Mais, après l'établissement des Franks dans la Gaule, « les évêques qui n'étaient plus pressés par les mêmes nécessités, et qui d'abord jouissaient, en leur qualité pontificale, d'une grande influence, cessèrent de joindre le titre de magistrat ou de défenseur des cités à leur titre de prélature. Ce titre de défenseur de la cité ou du peuple, en se séparant de la dignité épiscopale, ne cessa pas d'exister entièrement; mais il perdit sa puissance effective [19]. » « Cette théorie a été admise comme seule vraie par des historiens ordinairement plus circonspects [20]. »

[1] Cf. pour les testaments, De Rozière, *Recueil de formules*, n. 259 (Paris, 650 environ) et n. 261; — pour les donations, *ibid.*, n. 259, 263, 263 *bis* (Tours), 265, 266 (Bourges); — pour les dots, *ibid.*, n. 250 (Angers 530), n. 262 (Bourges, en 804), n. 264; — pour les ventes, *ibid.*, n. 259, 261; — pour les mandats, *ibid.*, n. 384 (Clermont, VIe siècle), n. 385, 388. — [2] De Rozière, *op. cit.*, n. 403 (Clermont, VIe siècle), n. 404 (Bourges), n. 408 (Tours, VIe siècle). — [3] On en trouvera l'exposition minutieuse, dans Chénon, *op. cit.*, p. 527-534. — [4] De Rozière, *op. cit.*, n. 115, 116. — [5] *Ibid.*, n. 115. — [6] Baluze, *Capitularia regum francorum*, édit. de Chiniac, t. I, col. 906 : *In civitatibus in quibus præsides præsunt, ipsi audiant causas, seu et defensores. Qui autem episcopum vel sacerdotes aut clericos judicare sibi maluerint, hoc quoque fieri non permittimus.* — [7] Parce que à cette époque les pouvoirs de juridiction des comtes et des évêques étaient confirmés et augmentés. — [8] Cf. Chénon, *op. cit.*, p. 535. Le capitulaire a été fabriqué à l'aide du passage de l'*Epitome* de Julien. Novelle LIX, ch. VII, édit. de 1576, correspondant au ch. VII de la Novelle LXXXVI, passage dont Benoît le Lévite s'est borné à prendre le contre-pied. Voici le texte de Julien, à comparer avec celui de Benoît (plus haut, note) : *In civitatibus, in quibus præsides præsto non sunt*, adeant litigatores *defensorem* civitatis, et ille *audiat causas. Si autem episcopum judicare sibi maluerint, hoc quoque fieri* jubemus. — [9] Pardessus, *Loi salique*, in-4°, Paris, 1843, p. 514 sq. — [10] Chénon, *op. cit.*, p. 535-536. — [11] On les trouvera exposées en grand détail dans Chénon, *op. cit.*, p. 538-547. — [12] Au VIe siècle sans plus préciser, dans le royaume wisigoth, le *defensor* hérite de la compétence judiciaire des *duumviri*; — en 535, en Orient, en 554 dans l'Italie byzantine, le *defensor* hérite de leur compétence judiciaire de la direction des *gesta*; sous Clovis, en Gaule, le *defensor* hérite de la direction des *gesta* et de la présidence de la curie. — [13] Cf. les constitutions de 400, 409, 529, 530, les formules de Cassiodore; les Novelles 75, 85, 104; les formules d'Angers de 530 et 804. — [14] *Code Théodosien*, l. VIII, tit. V, loi 59 (400); l. IX, tit. II, loi 5 (409); — *Code Théodosien*, l. XI, tit. VIII, loi 3 (409); l. VIII, tit. XII, loi 8 (415); *Code Justinien*, l. I, tit. IV, loi 25 (529), loi 26 (530). — [15] Cette Novelle élève le *defensor* à la dignité de lieutenant du gouverneur et l'investit d'une double juridiction civile et criminelle; mais il faut ajouter que ce *defensor* n'a plus que le nom de commun avec l'ancien fonctionnaire pourvu de ce titre. — [16] G. Guizot, *Essais sur l'histoire de France*, 1re édit., 1823; 14e édit., in-12, Paris, 1878, p. 36, p. 44. — [17] Laferrière, *Histoire du droit français*, in-8°, Paris, 1846, t. II, p. 306, 307. — [18] *Ibid.*, t. III (1852), p. 294-295. — [19] *Ibid.*, t. III, p. 295, 296. — [20] Houdoy, *Droit municipal romain*, p. 649-650; L. Bauchet, *Origine de la juridiction ecclésiastique*, n. 27, dans *Nouvelle revue hist. du droit fr. et étranger*, 1883, p. 243-421; Glasson, *Histoire du droit et des institut. de la France*, in-8°, Paris, 1887, t. I, p. 569-570, 577, note 2; Dareste de la Chavanne, *Hist. de France*, 2e édit., in-8°, Paris, 1874, t. I, p. 144.

Cette explication si satisfaisante est purement imaginaire; elle ne peut réclamer l'appui d'aucun texte [1]. Ni les constitutions impériales assez nombreuses qui parlent du *defensor*, ni celles plus nombreuses qui confèrent à l'évêque des pouvoirs temporels, ne laissent supposer cette prétendue absorption de l'un par l'autre. Il en est de même de tous les autres documents relatifs au sujet. Mais il y a plus. Plusieurs textes manifestent clairement qu'à certaines époques et en certains lieux, la *defensio civitatis* n'était pas confiée aux évêques. De 364 à 387 ils sont choisis par les préfets du prétoire dans certaines catégories de fonctionnaires où ne se trouvent pas les évêques. De 435 environ à 458, période pendant laquelle nous savons par Majorien que les fonctions des défenseurs étaient désertées et envahies par les juifs et les samaritains. En Orient, avant 535, Justinien nous avertit que depuis quelque temps les fonctions de *defensor* étaient livrées partout à des gens de rien. En 535, la réorganisation prescrit de choisir le titulaire parmi les *nobiliores* marqués sur un rôle de roulement et non rééligibles, en sorte que de temps à autre un évêque sera défenseur peut-être, mais pendant deux ans au plus, et ce sera fini jusqu'à son successeur. Chez les royaumes barbares livrés à l'arianisme, Ostrogoths et Burgundes, il n'est guère vraisemblable qu'on fasse choix d'évêques catholiques, de même chez les Wisigoths. Enfin, en Gaule franke, le *defensor* est une sorte de greffier des *gesta* et cette charge de peu de considération n'eût rien ajouté aux prérogatives épiscopales.

Les raisons apportées pour faire des évêques les candidats *naturels* à la *defensio* ne sont que spécieuses. Tout d'abord, le peuple n'est pas réduit à voter pour eux faute de candidats, car la curie n'épuisait pas tout le personnel d'une cité et, en outre, les deux constitutions de Valentinien et Valens en 364 et 365 indiquent plusieurs catégories de personnages disponibles qu'ils recommandent au choix du préfet du prétoire et qui ne figurent pas dans la curie. Le peuple avait élu l'évêque à une dignité perpétuelle, allait-il, à la première vacance du poste de *defensor*, élire de nouveau cet évêque ? Peut-être. Mais comme cette dignité était quinquennale et plus tard biennale, il eût fallu réélire périodiquement un homme à qui ses deux fonctions ne faisaient qu'un nombre restreint d'amis. Supposer l'évêque élu défenseur à son entrée en charge ou peu après, rien de mieux, mais le supposer réélu à chaque vacance, ce n'est pas connaître la psychologie des foules [2]. Enfin, qu'avait besoin du titre de défenseur l'évêque qui en exerçait les fonctions soit en vertu de son caractère épiscopal, soit en vertu des pouvoirs qu'à différentes reprises il avait obtenus des constitutions impériales [3]? Sans vouloir insister outre mesure sur ce point, on rappellera que l'évêque et le *defensor* ont certaines attributions communes. La juridiction civile volontaire dès le IVe siècle, la protection des femmes contre les *lenones* dès 428, et plus tard la répression des jeux de hasard, l'appréciation de la solvabilité des fidéjusseurs fournis par les contribuables, la réception des redevances emphytéotiques refusées par les bailleurs, la nomination des tuteurs : voilà autant d'attributions que l'évêque exerçait, les unes concurremment, les autres conjointement avec les défenseurs [4]. Et avant ces concessions, l'évêque tenait de son prestige épiscopal un droit d'intervention hors de comparaison avec la modeste dignité du défenseur.

Il n'y a pas lieu de discuter une imagination qui tend à subordonner le *defensor* à l'évêque, auquel il aurait servi de lieutenant ou de secrétaire. Cette hypothèse n'apporte pas plus de textes en sa faveur que n'en apportait l'hypothèse dont nous venons de parler, elle n'a pas même l'apparence de fondement [5], on ne peut la prendre au sérieux [6].

« C'est donc à tort que l'on a cru discerner dans les documents du IVe et du Ve siècle une participation de l'évêque au gouvernement de la cité. Le clergé confondu avec la curie, l'évêque, sous le titre de *defensor civitatis*, prenant place parmi les magistrats municipaux, ce sont des choses non seulement indémontrables, mais absolument incompatibles avec le droit ecclésiastique du temps dont il s'agit [7]. » Cela dit, « il est bien entendu que nous ne prétendons nullement que l'évêque n'eût pas été le candidat le plus digne à la fonction de défenseur. Nous sommes même convaincu que si la fonction de défenseur de la cité était tombée, comme on dit, aux mains des évêques, elle eût conservé plus d'importance et fourni une carrière plus brillante. Mais en ce moment, nous ne recherchons pas ce que les électeurs des cités auraient dû faire; nous recherchons seulement ce qu'ils ont fait. Or, tout en concédant, pour ne rien exagérer, que çà et là quelques évêques aient pu être nommés défenseurs, nous soutenons qu'en tous cas, loin d'avoir été un fait général, ce fait, s'il s'est produit, est toujours resté un fait exceptionnel [8]. »

V. Épigraphie. — Elle offre peu d'importance. Nous avons déjà cité et utilisé l'inscription d'un *defensor* à Ravenne [9], nous pouvons en mentionner deux autres à Salone [10], dont une récemment découverte sur une tombe [11] :

+ ARCAMINA[e
DEFENSVRI
+ BONOSA

et une autre à Nole en Campanie [12], de l'année 542 :

HIC · REQIESCIT · SC · M · LVCEIANVS · DEFENSOR
QVI · VIXIT · ANNOS · P · M · XLVIII · DEP · DIE
VI · KAL · DECEMB · P · C · BASILI · V · C ·

VI. Bibliographie. — E. Chénon, *Étude historique sur le defensor civitatis*, dans *Nouvelle revue historiq. du droit franç. et étranger*, 1889, t. XIII, p. 321-362, 515-561, in-8°, Paris, 1889, 91 p. — Declareuil, *Quelques problèmes d'histoire des institutions municipales du temps de l'empire romain*, dans même recueil, 1908, t. XXXII, p. 28-65. — A. Desjardins, *De civitatum defensoribus sub imperatoribus romanis*, in-8°, Andegavis, 1845; *Defensor civitatis*, dans *Dict. des antiq. grecq. et rom.*, t. II, p. 47-48. — [Divers], *Sur l'institution des defensores civitatis* en Anjou, dans *Congrès scientif. de France*, 1843, t. XIII, p. 314; 1845, t. XVII, p. 304. — Ch. Diehl, *Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne*, in-8°, Paris, 1888, p. 103 sq. — Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, t. I, p. 531-533. — J. Godefroy, *Paratitla*, dans son *Codex Theodos.*, I, 11, et *passim*. — Houdoy, *De la condition et de l'administration des villes chez les Romains*, in-8°, Paris, 1875, p. 462-465. — Klippfel, *Étude sur le régime municipal*

[1] Fustel de Coulanges, *op. cit.*, t. I, p. 595; Chénon, *op. cit.*, p. 555. — [2] Rappelons-nous encore que le défenseur n'était pas rééligible d'après la Novelle XV, laquelle ne présente nullement cette disposition comme une innovation. — [3] Cf. *Cod. Justinien*, l. I, tit. IV, loi 1 (368); loi 22, n. 1 (529); loi 26 (530), etc. — [4] Cf. *Code Justinien*, l. I, tit. IV, loi 7 (398); loi 12 (428); loi 25 (529); loi 26, n. 6 (530); loi 32 (s. d.); loi 30 (531). — [4] A. de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, in-8°, Paris, 1882, t. V, p. 53; A. Thierry, *Essai sur l'histoire du Tiers État*, 1875, p. 27. — [6] Chénon, *op. cit.*, p. 559-560, en a eu raison en quelques lignes. — [7] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, in-8°, Paris, 1889, p. 12. — [8] Chénon, *op. cit.*, p. 559. — [9] *Corp. inscr. latin.*, t. XI, n. 15. — [10] *Corp. inscr. latin.*, t. III, n. 568. — [11] Bulić, dans *Bullettino di archeol. e storia dalmata*, 1907, t. XXX, p. 14, n. 553 *b*. — [12] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1352.

gallo-romain, dans *Nouvelle revue hist. du droit franç. et étranger*, 1879. — Ch. Lécrivain, *Remarques sur les formules du curator et du defensor civitatis*, dans *Mélang. d'archéol. et d'histoire*, 1884, t. IV, p. 131-138; *Le Sénat romain après Dioclétien*, in-8°, Paris, 1888, p. 107. — J. Marquardt, *Organisation de l'empire romain*, trad. Weiss et Louis-Lucas, in-8°, Paris, 1889, t. I, p. 276-279. — Pardessus, *Formule inédite*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1839, t. I, p. 217-224. — Roth, *De re municipali Romanorum libri II*, in-8°, Stutgartiæ, 1801, p. 100 sq. — Schmidt, *De civit. defensor.*, in-4°, Lipsiæ, 1759. — L. Thomassin, *De l'ancienne et de la nouvelle discipline de l'Église*, t. I, liv. II, ch. XCVII-XCIX : Des défenseurs et des vidames, p. 1144-1158. — A. Voisin, *Dissertation sur le Defensor civitatis du Mans*, dans *Bull. soc. agric. Sarthe*, 1844-1845, t. VI, p. 204.

H. LECLERCQ.

DÉFUNTS (Commémoraison des). — Pendant l'année 1680 on vit circuler de nombreuses copies manuscrites d'un écrit composé sur un ton assez vif et adressé par un protestant lyonnais, Jacques Spon, au R. P. de la Chaise, confesseur du roi [1]. Bientôt la lettre manuscrite fut imprimée et, pendant quelques années, fit grand tapage. Après avoir reproché au catholicisme les innovations que lui imputait la prétendue Réforme, l'auteur s'efforçait d'en tirer des preuves que sa connaissance étendue et solide de l'antiquité semblait devoir lui être faciles. Son meilleur argument était l'absence du mot « purgatoire » ou d'un terme équivalent. « Si on le devoit trouver en quelque endroit, disait-il, ce seroit particulièrement dans les épitaphes des anciens chrétiens. Vous êtes, monsieur, très sçavant dans l'antiquité et je serois bien aise d'apprendre de vous d'où vient que dans les épitaphes anciennes on ne lit jamais, avant le septième ou le huitième siècle, le *priez pour nous* et le *requiescat in pace* qu'on lit si souvent sur les épitaphes modernes, mais qu'on y lit seulement : *obiit in pace, depositus est in pace, quiescit in pace, obiit in somnum pacis, acceptus est apud Deum*, en y ajoutant le jour de leur mort : « Il est mort en paix, il repose en paix, il dort du sommeil de la paix, il est allé à Dieu; » car, pour moy, j'infère de là qu'ils estimoient que les fidèles entroient dans le sommeil de la paix, c'est-à-dire dans le ciel, dès qu'ils étoient morts. Je n'en ay aussi jamais pu trouver, quoyque j'en aye veu un très grand nombre des six premiers siècles, où il soit fait mention des remèdes des âmes que les épitaphes modernes souhaitent aux défunts. Enfin, je n'y ai jamais remarqué, dans tous les bas-reliefs anciens que j'ay vus, de représentations du purgatoire, ni de prêtres qui disent la messe sur un autel, avec des auditeurs à genoux, quoyqu'on y voie les principaux mystères de l'Église. » Les contradicteurs refusèrent de se rendre sur le terrain de l'archéologie, que d'ailleurs ils ignoraient complètement. Arnauld et consorts ne trouvaient pas d'assez hauts dédains pour les monuments figurés [2]. « Ce qui vaut mieux que cent bas-reliefs, cent épitaphes et que toutes vos prétenduës représentations où la phantaisie des sculpteurs et des peintres a souvent plus de part que la vérité et la raison [3], ce sont les textes des Pères de l'Église [4]. » « Je trouve que le sieur Spon est digne de pitié de s'arrester à des épitaphes pour y découvrir les mystères de la Foi catholique. Ce n'est pas sur la pierre, sur le marbre, sur le bronze, ny

[1] J. Spon, *Lettre du R. P. de la Chaise*, le 13 janvier 1680. Sur le médecin archéologue J. Spon, voir E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856, t. I, p. 177; *Nouvelles de la République des lettres*, février, juin, 1686; P. Bayle, *Œuvres diverses*, t. I, p. 202; Moréri, *Dictionn.* (1759); Monfalcon, *Notice*, en tête de la réédition en 1859 des *Recherches des antiquités de Lyon*. L. Renier tenait Spon pour le premier en date des épigraphistes français. Il était en grande réputation et en rapports suivis avec Henri d'Aguesseau, Bossuet, Vaillant, Dufour, Du Cange, Galland, Bayle, etc. Une méchante querelle que lui chercha Guillet mit sa science approfondie en pleine lumière (De Laborde, *Athènes aux XVe, XVIe et XVIIe siècles*, in-8°, Paris, 1854, *Nouv. de la républ. des lettres*, févr. 1886, p. 213; Bossuet, *Lettre à M. Nicaise, chanoine de la Sainte-Chapelle de Dijon*, le 9 février 1679). Le P. de la Chaise, qui avait quelques connaissances en numismatique, s'imagina de lancer M. Nicaise sur Spon et d'enlever sa conversion de haute lutte. L'abbé n'obtint rien du tout. Le P. de la Chaise invoqua l'archéologie et, le 2 janvier 1680, il écrivait à Spon : « Je souhaite plus ardemment que je ne puis vous l'exprimer qu'étant aussi éclairé que vous êtes, vous profitiez de vos propres lumières, et que vous servant des connaissances de l'antiquité pour l'avantage le plus utile que vous en puissiez retirer, vous répariez le malheur que vous avez eu de naître parmi les nouveautés et mettiez votre conscience en repos et votre salut en assurance. » J. Spon écrivit de verve sa réponse en deux jours et la data du 13 janvier 1680. *Nouv. de la républ. des lettres*, 1685, p. 43. Ses amis lyonnais et ses coreligionnaires tirèrent aussitôt copie sur copie, celle de la Bibl. nationale avait été adressée à M. Nicaise, elle diffère légèrement du texte imprimé (*Corresp. de l'abbé Nicaise*, t. I, pièce 233). En 1681, la lettre de Spon parut imprimée à Montauban et à Lausanne sous ce titre : *Lettre sur l'antiquité de la véritable religion*, par J. Spon, puis à la Réole, *Nouv. de la républ. des lettres*, janv. 1685, p. 43, et, en 1682, elle fut insérée dans la *Politique du clergé de France*, in-12, Amsterdam; enfin on l'a réimprimée en 1827 sous le titre de *Correspondance entre le P. de la Chaise et Jacob Spon*, in-12, Paris. Le succès de la lettre fut tel qu'en 1683 on représentait Spon comme un agitateur dangereux pendu et écartelé à Paris (*Corr. de l'abbé Nicaise*, t. II, pièce 158). Le P. de la Chaise se tint coi (*Corr. de l'abbé Nicaise*, t. II, pièces 153, 154, 158), mais Spon fut vertement repris par Jurieu, *Hist. du calvinisme*, t. I, préf., pour sa correspondance avec un jésuite. Spon, pendant ce temps, se divertissait à collectionner les réfutations à lui adressées. Le 20 décembre 1684 il écrivait à Pierre Bayle : « La première [réponse] est celle que vous donnez à M. Arnauld : *Remarques sur une lettre de M. Spon, de la religion prétendue réformée, contenant les raisons qui font prendre à ces Messieurs la religion catholique pour nouvelle et la leur pour ancienne et qui leur font croire qu'en y demeurant ils mettent leur salut en assurance*, in-12, Anvers, 1681, réimprimée (sous la date du 26 octobre 1680) dans ses *Œuvres complètes*, t. XII. La seconde est d'un M. Cotterel, autrefois ministre : *Réplique à la lettre que le sieur Spon, médecin de Lyon, a mise au jour à l'occasion de celle du R. P. de la Chaise, de la Compagnie de Jésus, confesseur du Roy, dédiée à Sa Révérence*, in-8°, Bordeaux, 1681. La troisième est d'un prêtre de Paris, nommé Bruzeau, intitulée : *Défense de la foy de l'Église sur les principaux points de controverse, pour servir de réponse à une lettre de M. Spon, docteur en médecine à Lion, au R. P. de la Chaise; où l'on fait voir que l'Église romaine est la vraye Église et que la Religion prétendue réformée n'est pas celle de Jésus-Christ*, par M. Bruzeau, prêtre de la communauté de Saint-Gervais, in-12, Paris, 1682. La quatrième, anonyme, qu'on m'a assuré être du grand vicaire de la Rochelle. La cinquième, enfin, d'un illustre courtier ou changeur de cette ville [Lyon], qui s'érige en controversiste, et qui, n'ayant pu obtenir la permission de la faire imprimer ici, l'a fait mettre sous presse à Vienne. Il y en a une sixième manuscrite de Mgr l'évêque de Tournai et une autre, d'un autre auteur, aussi manuscrite, qu'on peut appeler la Réponse sans réponse parce qu'elle ne répond à rien... Pour moi... je les ai laissé dire. Il a paru seulement des *Réflexions* de M. Arnauld qu'on assure être de l'illustre M. Menjot, médecin de Paris : *Lettre à M. N... touchant les remarques d'un auteur anonyme sur la lettre de M. Spon au R. P. de la Chaise, jésuite*, in-12, Cologne, 1683 (attribution contredite par les *Nouv. de la républ. des lettres*). En 1686, parurent les *Sentiments chrestiens touchant quelques questions de controverse entre les catholiques et les protestants, ou lettre d'un homme désinteressé au sujet de la réponse qu'on voit icy faite de la part de M. de la Chaise à la lettre que M. Spon lui a escrite et qui a cy devant été donnée au public*, in-12, Cologne, 1686. Sur toute cette querelle, cf. E. Le Blant, *Réponse à une lettre du 13 janvier 1680*, dans *Le Correspondant*, 1858, t. XLIV, p. 287-305. — [2] Arnauld, *Remarques*, 1681, p. 77; *Œuvres complètes*, t. XII, p. 492. — [3] Bruzeau, *Défense de la foy de l'Église sur les principaux points de controverse* 1682, p. 287 sq. — [4] *Sentiments*, p. 95-97.

sur les épitaphes que l'Église représente ses dogmes et ses mystères les plus augustes et les plus sacrez.... Je ne veux pas donc témoigner une foiblesse semblable à celle du sieur Spon, en m'attachant à rechercher l'estat des morts dans des épitaphes mortes et inanimées [1]. »

Il n'est sans doute pas besoin de dire qu'objections et réfutations nous semblent aujourd'hui également puériles et maladroites. La signification véritable de l'archéologie chrétienne se trouve dans la vérification et le supplément qu'elle nous procure par rapport à ce que nous savons du passé à l'aide des documents historiques et littéraires. Ce que ceux-ci ne nous apprendront jamais, c'est l'aspect populaire des croyances chrétiennes qu'ils nous présentent telles qu'on les enseignait; ce que l'archéologie nous fait connaître, ce sont ces mêmes croyances vivaces, saines mais souvent alourdies par la rude besogne que leur ont fait subir les gens du peuple pour se les assimiler. Malgré tout, l'expression incorrecte, presque inintelligible parfois, d'une croyance surnaturelle, d'un dogme, d'une vérité morale gagne à être ressaisie à travers cette déformation inconsciente, parce qu'elle nous met en contact avec la foi des générations chrétiennes. S'il est encore possible de suspecter quelques traités théologiques et de considérer comme des exercices de rhétorique tels sermons ou homélies, on ne peut douter que les fresques, les bas-reliefs, les inscriptions n'expriment tout autre chose que des productions d'atelier et des raffinements de l'art pour l'art. La poésie chrétienne primitive adroitement interrogée a déjà laissé entrevoir ses rapports étroits avec la sculpture, souvent malhabile, des sarcophages [2]. Cette sculpture n'est elle-même qu'une interprétation de la prière chrétienne [3] et un intermédiaire expressif entre le sentiment intime et son interprétation. L'accord est trop fréquent et trop rigoureux pour être l'effet du hasard, ainsi les monuments confrontés avec les formules doivent nous mettre sur la voie des croyances qui les ont inspirés.

L'auditoire très mêlé et généralement ignorant que les évêques et les docteurs du christianisme avaient à instruire ne se fût pas accommodé d'explications superfines en matière religieuse [4]. Les moins cherchées étaient, à coup sûr, les mieux comprises, sinon les mieux retenues; mais, à force d'entendre raconter la même histoire de la même façon, il fallait bien que la scène biblique de Daniel, de Jonas ou de tout autre s'imprimât, fît image et s'associât dans le cerveau des illettrés à un type à peu près officiel de représentation. Ces représentations à peu près identiques ramenaient sans trop de peine l'intelligence vers la leçon qui s'était attachée au récit de l'épisode, principalement l'idée de salut, de résurrection. C'est ainsi que cette idée, que les Pères s'évertuent à découvrir et à montrer dans les Livres saints, sera également celle que les sculpteurs et les peintres s'efforceront d'inculquer en figurant les images de Jonas, de Lazare, de Daniel, du fils de la veuve de Naïm, de la fille de Jaïre, de la vision d'Ézéchiel, de Noé dans l'arche sauvé du déluge.

Avant d'aborder la confrontation des sarcophages et des fresques avec les invocations contenues dans l'*Ordo commendationis animæ*, nous pouvons étudier deux textes plus anciens, conservés en latin sous le nom d'*orationes pseudocypricanæ* [5].

Oratio I. — Hagios, hagios, hagios, sancte sanctorum, pater patrum nostrorum, Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, Deus prophetarum, Deus apostolorum, Deus virginum, Deus bene viventium, Deus credentium, Deus et pater Domini nostri Jesu Christi filii tui : te invocamus supplices pariter et deprecamur [fili unigenite], qui ex ore altissimi procreatus es ante mundi dispositionem et ex Mariæ sanctæ virginis utero per mysterium editus : orantibus nobis desiderium animæ, etiam integritatem cordis præstare dignare, ut lavacro salutari expiatum pectus delictis carnalibus incolume persistat. Petimus fide inlibata, mente incorrupta, devotione robusta, operatione seu dilectione continua, in tua ecclesia sancta semper nos florere permittas : quoniam tibi flectimus genua, curvamus cervices, cui angeli, archangeli milia milium martyrum chorus apostolorum et prophetarum gloria exultant, cui omnes aves laudes canunt, linguæ confitentur cælestium, terrestrium et infernorum : tibi omnes aquæ in cælo et sub cælo confitentur, te insensibilia sentiunt : tu es solus et præter te nemo. Te quæsumus, Domine, pater omnipotens, qui soli filio conspectabilis es : angeli et archangeli obtemperant tibi, Domine pater : te oramus, tribuas nobis mentem integram, innocentiam puram, sinceritatem devotam, conscientiam sanctam [puram] sobriam, castam, contra omnes insidias sæculi gloriosa fide degentem : contra diaboli minas et carnales inlecebras munitum pectus concedas, ne violenti et cruenti hostis letalibus laqueis implicemur, ut signum salutis æternæ incolume perferamus. Arce a nobis omnem sæculi inluviem omnemque diaboli persuasionem. Laquectur, concidat et separetur et amoveatur, sicut a Sarra famula tua Asmodæus dæmon nequissimus extinctus est per angelum tuum sanctum tuum Raphael. Et sicut Tobiæ adfuisti, ita mihi adesse digneris. Et ut tribus pueris in camino et Danielo misericordiam præstitisti, sic circa nos tuos famulos facere digneris. Qui mortuos suscitasti, cæcos inluminasti, surdis auditum, mutis eloquium, claudis gressum, leprosis sanitatem dedisti : ita de famulis tuis, in te tota virtute mentis credimus natum, passum, venturum judicare vivos et mortuos. Adsiste nobis, sicut apostolis in vinculis, Teclæ in ignibus, Paulo in persecutionibus, Petro in fluctibus. Qui sedes super septem thronos ad dexteram patris, respice nos et libera de æternæ mortis interitu : unus in uno, pater in filio, filius in patre, spiritus sanctus, per quem et cum quo est tibi in sancta Ecclesia, honor, virtus, claritas, maiestas, potestas, benedictio, immortalitas nunc et in æternum semper et in omnia sæcula sæculorum. Amen.

[1] Cotterel, *Réplique*, p. 108. C'était le temps où Eusèbe Renaudot, dans un mémoire resté heureusement inédit, *démontrait* l'inutilité de l'épigraphie. — [2] Cl. Brockhaus, *Aurelius Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit*, in-8°, Leipzig, 1872; J. Ficker, *Die Bedeutung der altchristlichen Dichtungen*, dans *Festschrift für* A. Springer, 1885. — [3] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, prél., p. XXI-XXXVI. — [4] On peut suivre une courbe descendante qui va des épîtres de saint Paul, dont on donnait lecture publiquement, aux homélies de saint Grégoire le Grand. — [5] Saint Cyprien, *Opera*, édition G. Hartel, in-8°, Vindobonæ, 1871, t. III, p. 144-151; A. Harnack, *Drei wenig beachtete cyprianische Schriften und die « Acta Pauli »*, dans *Texte und Untersuchungen*, nouv. série, t. IV, 1899, fasc. 3, p. 25-28, a donné une recension de l'*Oratio* II, c'est celle que nous avons transcrite. Un fragment de cette *Oratio* II avait été donné par V. Schultze, *Archäologie der altchristlichen Kunst*, 1895, p. 181, et divers passages des deux *Orationes* ont été donnés par J. Ficker, *op. cit.*, p. 10-11 et par J. Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau*, p. 142-144. On sait par Th. Zahn, *Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage*, 1882, p. 127, que J. Fell a encore vu l'original de ces *Orationes* en langue grecque. Il va sans dire que les hypothèses ridicules de M. Harnack et ses échafaudages élevés sur la *Cena Cypriani* et les *Orationes* sont en piteux état depuis l'étude du P. Lapôtre sur la *Cena*. L'attribution au rhéteur gaulois Cyprien, personnage du Ve siècle, est insoutenable. G. Kruger, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, 1895, p. 189-190, ramène les *Orationes* à une date postérieure, mais proche de Constantin. La première oraison est parfois intitulée : *Oratio Cypriani Antiocheni pro martyribus* et la deuxième : *Oratio quam sub die passionis suæ dixit.*

Oratio ii. — 1. Domine sancte, pater agios deus æterne, a te et ad te levavi animam meam, deus meus, quis enim maior te ? tibi gratias et laudes fero, deus Abrahæ, deus Isaac, deus Jacob, deus patrum nostrorum, deus prophetarum, deus apostolorum, deus martyrum, qui es et fuisti ante mundi dispositionem, deus vivorum, venturus judicare vivos et mortuos : qui es deus verax, qui sedes super Cherubim, qui prospicis abyssos et vides cuncta priusquam nascantur, qui habes potestatem mortificare et iterum vivificare, [qui habes potestatem occidere et resuscitare], qui habes potestatem de arido viride facere. Tu omnium dominus dominator, libera me de hoc sæculo et exaudi me orantem, sicut exaudisti filios Israel de terra Ægypti, et non tibi crediderunt nec [obedierunt] famulo tuo Moysi.

2. Væ peccatis meis; cum te levaveris confringere terram, sub qua fissura petrarum me absconsurus sum ab ante virtutem tuam ? cui monti dicturus sum : cade super me, et cui colli : tege me ab ante metum domini ? Domine, subveni mihi : noli secundum actum meum me judicare; nihil enim in præceptis tuis parui. Exaudi me orantem, sicut exaudisti Jonam de ventre ceti; ejice me de morte ad vitam, sicut Ninivitæ induerunt cinerem et cilicium et pœnitentiam egerunt. Exomologesin faciens ante conspectum tuum pro universis peccatis meis, qui es amator pœnitentiæ miserere mei. Sed et David dicit : « Domine, propter nomen tuum dele peccatum meum, » et ego deprecans majestatem tuam « dele universa peccata mea, » et exaudi me orantem, sicut audisti tres pueros de camino ignis Ananiam, Azariam, Misael, et misisti angelum tuum cum nimbo roris, et confusus est Nabuchodonosor præpositus regni : quoniam tu es rex regnantium et dominus dominantium, qui solus habes immortalitatem et lucem habitas inaccessibilem, quem nemo hominum vidit nec videre potest. Exaudi me orantem, sicut exaudisti Danielum de lacu leonum et misisti Ambacum prophetam, et adtulit ei prandium et dixit : « Grande prandium, quod tibi misit deus. » Et dixit Daniel : « Non derelinquit dominus quærentes se. » Exaudi me orantem, sicut exaudisti Tobiam et Sarram dum orarent in atrio domus suæ : tunc obtulit pro eis Raphael angelus orationes eorum : sic et tu exaudias preces meas et admittas ad aulam sanctam tuam orationes meas, et [continuo] mittas angelum tuum, qui deleat universa commissa mea, sicut delesti spiritum immundum a Sarra filia Raguel, [et] inlumines cor meum, sicut inluminasti oculos Tobiæ. Exaudi me orantem, sicut exaudisti Susannam inter manus seniorum, sic et me liberes ab hoc sæculo, quia tu es amator puræ conscientiæ. Exaudi me orantem, sicut exaudisti Ezechiam regem Judeæ [et] delesti ab eo infirmitatem : sic a me auferas infirmitatem carnis et augeas mihi ad fidem, sicut illi auxisti in annos quindecim ad vitam. Liberes me de medio sæculi huius, sicut liberasti Teclam de medio amphitheatro.

3. Te deprecor, pater, qui in finem temporum commemoratus es nostri, mittens nobis Jesum Christum filium tuum deum et dominum [ou bien : dominum et deum] nostrum [salvatorem], natum de Maria virgine de spiritu sancto, adnuntiante Gabriele angelo, per quem nos liberasti de periculo mortis imminentis.

4. Et te deprecor filium dei vivi, qui fecisti tanta [tam] magnalia : in Cana Galilææ de aqua vinum fecisti propter Israel, qui cæcis oculos aperuisti, qui surdos audire fecisti, paralyticos ad sua membra revocasti, qui solvisti linguas blæsorum, dæmonis vexatos sanasti, clodos currere fecisti velut cervos, mulierem a profluvio sanguinis liberasti, mortuos suscitasti, super aquam pedibus ambulasti, qui mare fundasti et terminum ei posuisti in tua virtute. Te deprecor propter universa commissa mea, qui es in cælis filius in patre et pater in te in sempiternum, qui sedes super Cherubim et Seraphim, sedem honoris [tui].

5. Tibi adsistunt angeli et archangeli nomen verum inæstimabile, timentes et paventes honorem et virtutem tuam, voce magna dicentes : « Sanctus, sanctus, sanctus dominus [deus] Sabaoth. » Tu ipse nobis testamentum fecisti : « Petite et accipietis, quærite et invenietis, pulsate et aperietur vobis. Quodcumque a patre meo petieritis in nomine meo, accipietis. » Ego peto ut accipiam, ego quæro ut inveniam, ego pulso ut aperiatur mihi; ego in tuo nomine precor ut [tu a patre petas et] detur mihi. Paratus sum propter nomen tuum victimam sanguinis fundere et quodcumque tormentum sustinere. Tu es adjutor meus et defensor : defende me ab inimico meo; angelus tuus lucis protegat me, quoniam tu dixisti : « Quod credentes petieritis per orationem, dabitur vobis. »

6. Omnis homo mendax, tu deus verax. Sicut tu repromisisti, potes dare domine, revela mihi omne sacramentum tuum cæleste, ut dignus sim faciem sanctorum tuorum videre. Spiritus in me fiat fortis, quoniam me tibi spopondi omnibus diebus vitæ meæ, qui passus es sub Pontio Pilato bonam confessionem, crucifixus descendisti et conculcasti aculeum mortis, qui dixisti : « Ubi est mors, et ubi est aculeus ejus, » qui regnabat ? Victa est mors, devictus est inimicus diabolus, tu resurrexisti a mortuis et apparuisti apostolis tuis, sedisti ad dexteram patris, venturus judicare vivos et mortuos. Tu nostri dominaberis, libera me de manu quærentis animam meam, per nomen tuum te deprecor ut operam des vincendi inimicum meum, quoniam tu es potens et assertor et advocatus; orationem meam perferas ad patrem tuum. Domine, respice super preces meas, sicut respexisti super munera Abel. Digneris me liberare ab igne et pœna perenni et ab omni tormento quod parasti iniquis, per bonum et benedictum Jesum Christum salvatorem nostrum, per quem tibi est honor virtus gloria in sæcula sæculorum. Amen.

On a longtemps dédaigné ces pièces dont le contenu paraissait insignifiant et n'être qu'une variante de plus des formules de pénitence en usage dans l'Église primitive. Le nom de Cyprien d'Antioche ne suffisait pas à les réhabiliter. Personnage un peu mystérieux et de mince réputation [1], magicien converti disait la tradition populaire, Cyprien en passant du diable à Dieu avait conservé le double charisme de l'exorcisme et du miracle, sous la réserve qu'il n'en ferait usage qu'à l'aide de la longue prière mise sous son nom [2]. Cette explication se trouve fortifiée par l'existence d'une version arabe qui, malgré de légères modifications, se donne pour une traduction tardive et très retouchée d'un original grec et fait bon service d'amulette [3], enfin par une version éthiopienne faite sur l'arabe ou sur le latin et de destination également magique. Cet ensemble de versions témoigne assez de la popularité des prières cyprienne [4].

L'emploi de ἅγιος ἅγιος ἅγιος, conservé tel quel dans la traduction latine, le titre donné au Seigneur de « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », la supplication pour que « toute souillure du monde et toute séduction du diable soit écartée » de l'âme « protégée ainsi des pièges mortels du puissant ennemi », la mention

[1] Outre les versions grecques et latines, la légende de Cyprien s'est conservée dans une version copte publiée par O. von Lemm, *Sahidische Bruchstücke der Legende von Cyprian von Antiochen*, Saint-Pétersbourg, 1899, et enfin dans une version slave ancienne. — [2] Th. Zahn, *Cyprian von Antiochen und die deutsche Faustsage*, 1882 p. 30, 64, 153. — [3] Basset, *Les apocryphes éthiopiens*, t. vi, p. 38 sq. — [4] *Ibid.*, t. vi, p. 6-24.

du « bain sanctifiant » du baptême détruisant toutes les œuvres du démon et plusieurs autres traits suffisent à caractériser l'exorcisme. Le triple ἅγιος traduit le terme hébreu קדוש souvent employé sur les phylactères juifs [1], et Origène nous a appris que l'invocation préférée dans l'exorcisme était : Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob [2], à ce point que des païens s'avisèrent d'en faire usage pour leurs incantations [3]. Ces coïncidences nous montrent déjà dans quelle direction se trouvera l'interprétation des oraisons cypriennes. Rien de plus commun que l'exorcisme parmi les fidèles imbus de cette idée que le monde païen, au sein duquel ils vivaient, était livré à la puissance des démons qui le pénétraient, le déréglaient et le bouleversaient à leur gré. Les hommes et les éléments étaient leur proie [4], la férocité des fauves était leur ouvrage, les épidémies leur divertissement [5]. En un mot, tout le mal procède de Satan et des démons et, seule, la forte discipline théologique de ces premières générations chrétiennes les retient sur la pente de l'erreur manichéenne des deux principes : bon et mauvais. Pour elles, toute cette puissance hostile et funeste n'était, en définitive, que tolérée par un Dieu tout-puissant, maître d'intervenir, quand il le jugeait convenable, dans la conduite de l'univers.

Quand on rapproche l'état d'esprit des païens de celui des chrétiens dans ces questions de l'intervention diabolique, on constate bien vite que ces derniers étaient beaucoup moins déprimés. Ils savaient leurs prêtres, et eux-mêmes en certains cas, en possession de moyens infaillibles pour se défendre victorieusement. Grimoires, talismans, amulettes, il en usaient sans doute eux aussi, mais par habitude prise, par curiosité et sans mettre ces procédés sur le rang de l'exorcisme qui, accompagné du jeûne et de la prière, procurait la guérison de l'âme et du corps [6]. Souvent aussi l'imposition des mains tenait une place dans cette opération salutaire.

Dans l'apologétique quotidienne, l'exorcisme était une ressource précieuse qui montrait les fidèles dépositaires d'une vertu surnaturelle autrement efficace que les forces dont les païens prétendaient disposer. Comme l'imposture de ceux-ci se cachait parfois derrière une habile prestidigitation, leur pouvoir n'était pas nié absolument par les chrétiens qui y voyaient une action ou une illusion diabolique, mais ce pouvoir était si manifestement limité qu'il ne pouvait provenir que de forces secondaires, caduques et méprisables. L'exorcisme n'avait rien de mystérieux dans son procédé, rien de douteux dans ses effets, il était public et officiel, l'Église en déterminait l'usage et en dirigeait le rite. C'étaient le signe même de la croix, le propre nom de Jésus, l'évocation de ses miracles qui en formaient la trame. Peut-être dans ce rituel entrait aussi la Règle de foi énumérant la naissance, la passion, la mort et la résurrection de Jésus, et, ce qui pouvait contribuer à lui imprimer un caractère exotique, des noms vénérés dans la tradition hébraïque, tels que Sabaoth, Adonaï, Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, etc., noms sacrés qui, pour les profanes, habitués à ridiculiser les sectes du paganisme, n'étaient que bizarres. Mieux instruits, les fidèles savaient à qui s'adressaient ces paroles. Origène ne faisait pas un secret qu'une des formules employées de son temps débutait ainsi : « Le Dieu d'Israël, le Dieu des Hébreux qui a englouti sous les flots de la mer le roi d'Égypte et son armée... » et toute la suite telle qu'on la lisait dans l'Écriture.

Il suffit d'avoir lu les *Orationes cypricanæ* pour se convaincre qu'elles offrent les indices caractéristiques des prières d'exorcisme. Celui-ci, dans la pensée des générations chrétiennes d'alors, étendait son bienfait au corps et à l'âme, la remise des péchés et la guérison des maladies paraissaient, d'après quelques exemples de l'Évangile, en étroite corrélation et les *orationes* ne pensent pas autrement, l'idée de protection divine y est inséparable de l'idée de pénitence. L'énumération si fréquente dans les anciens textes chrétiens des interventions protectrices de Dieu en faveur des justes de l'Ancien Testament n'est pas un procédé littéraire, mais un argument de droit. C'est comme si le fidèle disait au Seigneur : « Ce que vous avez fait pour eux, moi aussi je l'attends de vous, ils étaient l'image, nous sommes la réalité. » Et de là cette ingéniosité à varier les rappels de l'intervention divine garantissant ses serviteurs contre la puissance hostile des démons et autorisant les fidèles à escompter le bienfait d'une protection analogue. Les épisodes historiques, dont il ne serait venu à personne la pensée de contester la réalité, témoignaient sans doute de l'efficace puissance de Dieu, mais ces épisodes historiques étaient symboliques d'une intervention nouvelle qu'on espérait peut-être plus prompte et plus complète en prononçant les mots hébraïques qui avaient déterminé ou obtenu l'intervention de jadis. Ainsi s'explique la valeur d'intercession qui s'attachait au nom et au souvenir d'Adam, d'Hénoch, de Noé, d'Abraham, de Moïse, etc., témoins et garants de la protection divine. Nos deux *orationes* n'en font pas mystère : *sicut a Sarra...*, *sicut Tobiæ...*, *ut tribus pueris... sic circa nos*, lit-on dans la première pièce et, avec plus d'insistance et de précision dans la deuxième : *sicut audisti tres pueros...*, *sicut exaudisti Daniclem...*, *sicut exaudisti Tobiam...*, *sicut delesti spiritum immundum a Sarra...*, *sicut exaudisti Suzannam...*, *sicut exaudisti Ezechiam...*, et la mention de sainte Thècle qui a dû être ajoutée depuis. Les miracles du Sauveur sont invoqués en tant qu'ils s'appliquent à des infirmités bien distinctes : cécité, surdité, mutisme, paralysie, enfin la résurrection des morts. A ces interventions caractéristiques sont ajoutés des prodiges d'ordre moins général : guérison de la lèpre, du flux de sang, miracle de Cana, marche sur les flots.

Avec le temps la pensée dont s'inspire ce rapprochement va s'obscurcir et la mention des épisodes de l'Ancien Testament n'aura dans beaucoup de compositions postérieures d'autre valeur que celle d'une amplification littéraire. Les versions arabe et éthiopienne des *Orationes cypricanæ* multiplient les rappels aux incidents qui manifestèrent l'intervention divine, la catégorie des *orationes falsæ* byzantines va aussi développant sans fin les exemples présentés par les prières d'exorcisme [7], mais ce sont là des compositions tardives (VIe-VIIe siècle). Ce qu'il importe d'établir, c'est la préoccupation des premières générations chrétiennes tournées vers les manifestations de la protection divine dans l'Ancien Testament. Nous avons pour preuve non seulement les textes intermédiaires entre

[1] *Revue des études grecques*, 1891, p. 290; Heim, *Incantamenta magica græco latina*, p. 481. — [2] Origène, *Contra Celsum*, l. I, c. XXII, l. IV, c. XXXIII; cf. Justin, *Dialogus contra Tryphonem*, c. LXXXV. — [3] Sur l'exorcisme, cf. Gunkels, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*, 1888 : K. Müller, *Das Reich Gottes und die Dämonen in der alten Kirche*, dans *Preuss. Jahrb.*, 1898, t. XCIII; H. Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister*, 1899. — [4] Commodien, *Instructiones*, édit. B. Dombart, l. I, c. III; Origène, *Contra Celsum*, l. VII, c. VI; Tatien, *Apolog.*, c. XXII. — [5] Les maladies également étaient, dans beaucoup de cas, le résultat d'une possession ou, du moins, d'une intervention démoniaque. Cela simplifiait le diagnostic de la médecine du temps et autorisait toutes les fantaisies thérapeutiques. — [6] Tertullien, *Ad Scapulam*, c. II, dit que chaque jour les démons sont vaincus, convaincus, chassés évidemment par l'exorcisme. — [7] Vassilier, *Anecdota græcobyzantina*, 1893, t. I, p. 327-330, 336.

l'épître de saint Clément et les *Constitutions apostoliques*, mais encore les figurines si nombreuses qui se voient sur les parois et sur les plafonds des cubicules et des ambulacres des catacombes. Celles-ci trouvent leur commentaire dans l'*Ordo commendationis animæ, quando infirmus est in extremis*, qui peut appartenir à la seconde moitié du IIIe siècle [1], qui est certainement antérieure aux *Orationes cyprianæ*.

Mais avant de nous arrêter à l'*Ordo commendationis animæ* nous devons remonter plus haut et jusqu'aux origines elles-mêmes de la littérature et de l'archéologie chrétiennes. Dès la fin du Ier siècle, nous rencontrons dans la catacombe de Domitille le symbole de Daniel objet de la protection divine dans la fosse aux lions [2], et vers le même temps, nous pouvons lire dans la lettre du pape saint Clément à l'église de Corinthe — écrite vers l'an 95 — un long développement au cours duquel sont énumérés la plupart des types et des épisodes dont s'inspireront l'art catacombal, l'*Ordo commendationis animæ* et les *Orationes cyprianæ*. Les exemples sont exclusivement empruntés à l'Ancien Testament malgré la préférence qu'eût semblé mériter le Nouveau Testament à peine inauguré mais déjà rempli de la gloire de la Vierge Marie, des apôtres, des martyrs. De même que dans la *Commendatio*, la suite chronologique de l'histoire d'Israël est assez peu respectée, mais son dessein est de montrer que, toujours, Dieu a accordé le temps de la pénitence à ceux qui voulaient se convertir et il énumère Noé, Jonas, Hénoch, Abraham, Lot, Rahab, Élie, Élisée, Ézéchiel, Job, Moïse, Daniel, les trois Hébreux. Ici nous avons une réminiscence de la liturgie juive des jours de jeûne et Clément a subi l'influence des formules liturgiques juives. Cette observation amène à considérer l'épître aux Corinthiens comme un intermédiaire possible entre le rituel juif et l'*Ordo commendationis animæ*.

Au chevet des agonisants, l'Église prononce une suite de prières ayant pour objet de préparer l'âme chrétienne à obtenir la miséricorde de Dieu; c'est l'*Ordo commendationis animæ, quando infirmus est in extremis*. Après une longue litanie débutant par l'acclamation répétée : *Kyrie eleison, Christe eleison*, viennent les paroles suivantes :

Suscipe, Domine, servum tuum in locum sperandæ sibi salvationis a misericordia tua.

Libera, Domine, animam ejus ex omnibus periculis inferni, et de laqueis pœnarum et ex omnibus tribulationibus.

Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Enoch et Eliam de communi morte mundi.

Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Noe de diluvio.

Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Abraham de Ur Chaldæorum.

Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Job de passionibus suis.

Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Isaac de hostia, et de manu patris suæ Abrahæ.

Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Lot de Sodomis et de flamma ignis.

Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Moysen de manu Pharaonis regis Ægyptiorum.

Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Danielem de lacu leonum.

Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti tres pueros de camino ignis ardentis et de manu regis iniqui.

Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Susannam de falso crimine.

Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti David de manu regis Saul, et de manu Goliath.

Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Petrum et Paulum de carceribus.

Et sicut beatissimam Theclam virginem et martyrem tuam de atrocissimis tormentis liberasti, sic liberare digneris animam hujus servi tui, et tecum facias in bonis congaudere cœlestibus.

Nous avons dit que cette *commendatio animæ*, dont le nom même est de forme antique [3], pouvait être reportée à la seconde moitié du IIIe siècle [4]. Un monument chrétien trouvé à Podgoritza (= Dioclea) va nous offrir une série de sujets relatifs aux miracles sauveurs [5]. Des légendes jointes à chaque scène indiquent ce qu'elle représente, et le texte de ces légendes est conforme à celui de l'*Ordo :*

DANIEL DE LACO LEONIS
TRIS PVERI DE EGE CAMI
SVSANNA DE FALSO CRIMINE

Une quatrième inscription :

DIVNAN DE VENTRE QVETI LIBERATVS EST

rappelle le mot *libera* de notre prière, en même temps qu'elle offre, par les mots *de ventre ceti*, une expression inscrite aux *Constitutions apostoliques* [6] et, comme on le verra plus loin, dans les actes des martyrs.

Que ces légendes reproduisent des formules de prières, en voici une preuve nouvelle tirée d'un *Ordo* du XIe siècle :

Libera eum, Domine, sicut liberare dignatus es Suzannam de falso crimine... Jonam de ventre ceti... tres pueros de camino ignis.... Danielem de lacum leonum [7]

Cette preuve se retrouve encore, bien que d'une façon moins directe, dans une série de textes, à coup sûr d'une faible autorité, les passions de martyrs. Souvent nous y voyons les saints implorant le Seigneur et, s'il est difficile d'admettre comme authentiques les termes mêmes des oraisons, nous y retrouvons du moins la forme de celles qui étaient en usage lorsque ces écrits ont vu le jour. Cette forme est exactement celle dont témoignent les *Ordines* qu'on vient de rappeler et les légendes gravées sur la coupe de Podgoritza :

Libera nos sicut liberasti tres pueros de camino ignis, Danielem de lacu leonum, Mosem de manu Pharaonis, Suzannam de falso crimine, Jonam de ventre ceti [8].

[1] J. Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau*, p. 144-145; F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, t. I, p. 71. — [2] Voir *Dictionn.*, t. IV, au mot Daniel. — [3] *Constitut. apostol.*, l. VIII, c. XLIII; *Sacramentarium Gelasianum : Commendatio animæ*, dans Muratori, *Liturgia romana vetus*, t. I, p. 751. — [4] E. Le Blant, *Études sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, p. XXVII, dit que le premier manuscrit dans lequel on retrouve la *commendatio* est le Pontifical donné, au IXe siècle, par saint Prudence à l'église de Troyes et que l'on s'accorde à reconnaître comme antérieur à cet évêque. Au chap. IV, sous le titre *De agonizantibus*, le Pontifical porte cette indication sommaire, mais facile à reconnaître : *Sequitur oratio post litaniam. Suscipe, Domine, animam famuli tui N. in bonum. Libera eam ex omnibus periculis infernorum, et de laqueis pœnarum et ex omnibus tribulationibus tartari. Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Enoch et Eliam*, etc. Au XIe siècle, un *Ordo in exitu animæ*, au XIIe un autre encore, présentent des textes de même forme, qui se récitaient également à l'heure de l'agonie et de la mort : *Libera, Domine, animam servi tui de omnibus periculis infernorum, et de laqueis pœnarum et de omnibus tribulationibus. Libera, Domine, animam servi tui, sicut liberasti Enoch et Eliam*, etc. (Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. II, col. 1095). *Kyrie eleison, Christe eleison... Suscipiat eum*, etc... *Libera, Domine, animam famuli tui* (*ibid.*, t. II, p. 1080). — Voir *Dictionn.*, t. III, au mot Coupe, col. 3336, fig. 3009. — [5] *Tres pueri de igne camini.* — [6] *Constitut. apost.*, l. V, c. VII : ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ κητους. — [7] *Pontificale Ecclesiæ Salisburgensis : Ordo ad visitandum vel ungendum infirmum*, dans Martène, *op. cit.*, t. I, col. 899. — [8] Le Blant, *op. cit.*, p. XXIX, notes 6 à 10 inclus.

Déjà donc nous voyons invoquer, comme types de l'assistance divine, de préservations miraculeuses une part des sujets figurés sur les fresques, sur les sarcophages, dans les liturgies funéraires.

D'après Edmond Le Blant, les types de l'Ancien Testament introduits dans le symbolisme funéraire chrétien avaient été choisis non pas à la suite de la lecture directe des Livres saints, mais dans une source liturgique analogue à l'*Ordo commendationis animæ*, sinon dans cet *Ordo* lui-même. Mais outre que l'*Ordo* ne peut être reporté plus haut que la seconde moitié du IIe siècle et qu'avant cette époque on connaissait la série des symboles sauveurs empruntés à l'Ancien Testament, en outre on remarquera que la nomenclature de l'*Ordo* passe sous silence Moïse et Jonas, qui sont des plus fréquents sur les monuments peints et sculptés, tandis qu'il omet Lot qu'on n'y rencontre pas en effet et David qu'on ne trouve figuré que sur une seule fresque. La concordance entre le choix fait par l'*Ordo* et les types symboliques des artistes n'est donc pas rigoureuse. Or, c'est dès la fin du Ier siècle et le début du IIe que nous voyons les peintres des catacombes représenter sur les murailles les figurines symboliques de l'Ancien Testament. Faudra-t-il admettre, dès lors, que l'*Ordo commendationis animæ* n'est que l'adaptation d'un document plus ancien, celui qu'auront eu à leur disposition les premiers artistes des catacombes ? C'est ce que nous allons savoir.

La *Mischna de Tanit*, II, 1, prescrit pour les jours de jeûne public l'insertion de six oraisons supplémentaires entre la 7e et la 8e bénédiction de la *Tefilla*. Dans le morceau extrait du *moussaf* de la fête du nouvel an qui se récite alors, on dit :

Tu t'es souvenu avec amour de Noé, etc.

Avant la finale de la 7e bénédiction on dit :

Que Celui qui a exaucé Abraham sur le mont Moriah, etc.

A la fin des intercalations, on dit :

Celui qui a exaucé nos pères près de la mer Rouge,
Celui qui a exaucé Josué à Guilgal,
Celui qui a exaucé Samuel à Mitzpa,
Celui qui a exaucé Élie au Carmel,
Celui qui a exaucé Jonas dans le ventre de la baleine,
Celui qui a exaucé David et Salomon, son fils, à Jérusalem.

Quels que fussent le contenu et l'ordre des versets bibliques et des formules de prière récités avant et dans ces intercalations, il est évident que la caractéristique de la liturgie juive des jours de jeûne se trouve dans l'énumération des types favorisés d'un secours miraculeux dans l'Ancien Testament; parmi ces types se trouvent précisément Jonas, que nous rencontrons dans la série décorative des catacombes, bien qu'il soit absent dans la nomenclature de l'*Ordo commendationis animæ*.

Il faut descendre maintenant à une date assez basse et passer de la *Mischna* aux *gaonim* de la Babylonie, Mar Sar Schalom et Scherira, afin d'apprendre d'eux la manière dont la célébration publique des jeûnes était organisée dans le pays. La collection des réponses des *gaonim* est substantiellement identique aux oraisons du rituel du jeûne; néanmoins, on constate dans les divers rituels juifs de nombreuses modifications à la liturgie des jeûnes, prescrite par la *Mischna*. Dans le tableau qui va suivre, nous nous bornons à étudier les diverses nomenclatures de types symboliques extraites des oraisons de la liturgie des jeûnes, d'après plusieurs rituels

	MAHSOR D'AVIGNON	MAHSOR ROMAIN	MAHSOR SEFARDI	RITUEL de ROMAGNE	RITE DE TRIPOLI	SIDDOUR D'AMRAN	RITUEL ALLEMAND
1	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	Abraham
2	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	Isaac
3	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	Jacob
4	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	Joseph
5	Moïse et Aaron au désert	Juifs en Egypte	Moïse et Juifs en Egypte	. . . .	Juifs dans le désert	Moïse et Juifs à la mer Rouge	Juifs à la mer Rouge
6	Pin'has	Moïse à la mer Rouge	Aaron	. . . .	Pin'has	Aaron	Moïse
7	Josué	Au sanctuaire	Pin'has	. . . .	Josué	Pin'has	Aaron
8	Elie	Eléazar	Josué	Eléazar	Gédéon	David et Salomon	Pin'has
9	Samuel	Pin'has	Elie	Pin'has	Samuel	Elie	Josué
10	David et Salomon	Josué	. . . . .	Josué	David et Salomon	Elie	Samuel
11	Elie	Samuel	David et Salomon	Samuel	Elie	Ezéchias	David
12	Elisée	David et Salomon	Elie	Gédéon	Elisée	Jonas	Salomon
13	Ezéchias	. . . . .	Elisée	David	Jonas	Les trois Hébreux	Elie
14	. . . . .	Elisée	Ezéchias	Salomon	Ezéchias	Daniel	Jonas
15	Trois Hébreux	Ezéchias	Jonas	Elie	Manassé	Ezra	Elisée
16	Daniel	Jonas	Trois Hébreux	Elisée	Daniel	Josué	Ezéchias
17	Mardochée	. . . . .	Ezra	Jonas	. . . . .	Elie	Trois Hébreux
18	Ezra	. . . . .	Honi, tourneur de cercles	Ezéchias	Mardochée	Mardochée-Esther	Daniel
19	Tous les justes	. . . . .	Tous les justes	Daniel	. . . . .	Tous les justes	Mardochée-Esther
20	. . . . .	Ezra	. . . . .	Ezra	. . . . .	. . . . .	Tous les justes
21	. . . . .	Mathatias	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .
22	. . . . .	Hasmonaï	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .
23	. . . . .	Tous les justes	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .

Si on écarte quelques noms qui ne se montrent qu'exceptionnellement, tels que ceux de Gédéon, Ezra, Mathatias, Asmonaï et Honi, on atteint un fonds identique et immuable. En faisant la part des variantes que la critique peut introduire dans l'établissement de la nomenclature primitive, il demeure acquis que la liturgie synagogale possédait un rituel de jeûne comportant l'énumération des types symboliques de l'Ancien Testament; énumération dont les altérations successives laissent à peu près ressaisir l'ordre originairement chronologique. C'est de cette énumération que se seraient inspirés les premiers artistes et les plus anciens liturgistes chrétiens.

On l'a soutenu. Cependant la concordance des peintures et celle des documents tels que l'*Ordo commendationis animæ* avec la liturgie juive, telle que nous pouvons la connaître, est incomplète. C'est surtout sur les types symboliques : Jonas, Daniel, les trois Hébreux, que porte la difficulté, car ces types ne se rencontrent ensemble dans les pièces juives qu'exceptionnellement. Dans la *Commendatio* Jonas a disparu, ce qui ne l'a pas empêché de faire une brillante carrière dans la symbolique chrétienne. Il est vrai que le Christ, en l'évoquant comme signe, lui préparait cette popularité. Jonas devient le symbole de la résurrection du Christ comme de celle des fidèles, en même temps que le type d'une assistance extraordinaire et prend, de la sorte, une situation exceptionnelle. Mais parmi les figures fréquentes dans les catacombes nous en rencontrons qui manquent totalement dans les rituels juifs : Adam et Ève, Noé, Suzanne, Tobie, Job, Caïn et Abel. En revanche, Aaron, Phinées (Pin'has), Josué, Samuel, Salomon, Élie, Élisée, Ézéchias sont étrangers, autant que nous pouvons le savoir, aux séries décoratives des catacombes.

C'est une littérature fort embroussaillée que celle des rituels juifs et il est évident qu'on ne peut arriver à des conclusions certaines tant que la critique et l'histoire de ces rituels resteront à faire, dans la mesure où elles peuvent aboutir.

Sans doute la concordance n'est rigoureuse, il faut le reconnaître, ni entre la nomenclature du rituel synagogal et les types symboliques des catacombes, ni entre cette nomenclature et celle de l'*Ordo commendationis animæ*. Le fait peut s'expliquer par la destruction d'un grand nombre de fresques, destruction qui a fait disparaître les exemplaires sur lesquels nous eussions rencontré les types qui nous font défaut. Mais une telle explication peut sembler si arbitraire qu'il est nécessaire d'en justifier l'emploi. Que des fresques aient péri en grand nombre et que des types représentés rarement aient ainsi disparu pour toujours sans laisser trace ni souvenir, on ne peut songer à le mettre en doute. La scène de l'Annonciation, celle de la Nativité dans la crèche nous sont connues chacune par un exemplaire unique; qu'on suppose une chance défavorable s'exerçant sur ces deux morceaux et voilà deux lacunes de plus dans la série, deux sujets de plus « n'ayant jamais été représentés. » Il est donc permis et même légitime de suppléer aux lacunes de la série picturale des catacombes romaines, par la mention d'autres monuments non moins anciens et d'interprétation certaine. Nulle part les fresques des catacombes ne nous offrent la représentation du martyre de sainte Thècle, auquel fait allusion l'*Ordo commendationis animæ*, nous ne rencontrons non plus nulle part la sortie d'Égypte du peuple d'Israël. Or, ces deux faits se présentent sur les fresques d'un édifice funéraire de la nécropole d'El-Bagaouât, dans la Grande-Oasis (voir *Dictionn.* t. II, fig. 1188, col. 45-46). On sait que, dès le temps de la persécution de Dioclétien, des chrétiens furent condamnés à l'exil dans l'Oasis, il n'est donc pas impossible de rapprocher leur présence du fait de la décoration dont nous parlons dont la date ne saurait être abaissée au-dessous des premières années du IVe siècle. La coupole de la chapelle funéraire d'El-Bagaouât présente un cycle complet de types symboliques : Adam et Ève, Noé dans l'arche, Moïse, Suzanne, le Bon Pasteur, les trois Hébreux dans la fournaise, Daniel, et, parmi d'autres scènes dont l'énumération ne nous importe pas ici, une martyre debout sur un brasier, avec son nom : ΘΕΚΛΑ (Thècle); plus loin, des groupes épars, des fugitifs montés à âne ou à cheval, et cette légende : ΙϹΡΑΗΛΕΙΤΑΙ (les Israélites). C'est bien, en effet, le peuple d'Israël fugitif que poursuit l'armée égyptienne commandée par ΦΑΡΑΩ et parvenue sur le littoral de la mer Rouge : ΕΡΥΘΡΑ.

L'existence, l'antiquité, l'origine d'une pensée chrétienne se trouvent ainsi présentées sous nos yeux, non sans doute avec toute la clarté désirable, mais du moins avec la certitude nécessaire. Les premières générations de fidèles se sont préoccupées de requérir et d'obtenir l'assistance divine à l'instant solennel où l'âme paraissait devant son juge. Nous en avons la preuve monumentale que Jacques Spon réclamait et la preuve liturgique que ses contradicteurs étaient hors d'état de lui administrer; nous verrons bientôt que la preuve patristique, s'ils s'en fussent donné la peine, était plus encore sous leur main.

1° La sortie de ce monde figurée par la sortie d'Égypte et le passage de la mer Rouge rencontrée sur une fresque et sur de nombreux sarcophages.

Sacramentaire gélasien, *Oratio post sepulturam: Obsequiis rite celebratis... post Israhelis exitum ex Ægypto, deprecemur clementiam Dei Patris pro anima cari nostri, quem Dominus de laqueo hujus mundi liberavit.*

2° L'assistance divine se manifestant en faveur du fidèle placé dans un péril grave dont Dieu le tire par une intervention d'apparence miraculeuse. (Pour tous les monuments voir *Dictionn.*, aux mots : Abraham, Daniel, David, etc., etc.)

— Noé : fresques, sarcophages, bas-reliefs, pierres gravées, anneaux. L'allusion au secours donné à Noé est évidente sur les monuments qui offrent simplement une colombe tenant un rameau dans le bec.

Commendatio animæ : *Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Noe de diluvio.*

— Abraham : fresques, sarcophages, bas-reliefs, lampes, médailles, etc.

Commendatio animæ : *Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Isaac de hostia et de manu patris suæ Abrahæ.*

— Élie : sarcophages.

Commendatio animæ : *Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Enoch et Etiam de communi morte mundi. Constitut. apost.*, l. VIII, c. XLI : *Oratio pro mortuis.*

— Hébreux passant la mer Rouge : fresques, sarcophages.

Commendatio animæ : *Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Moysen de manu Pharaonis.*

— Job : sarcophages, fresques.

Commendatio animæ : *Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Job de passionibus suis.*

— David et Goliath : sarcophages.

Commendatio animæ : *Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti David de manu regis Saul et de manu Golioth.*

— Daniel, Suzanne, les trois Hébreux, Jonas peuvent tous recevoir semblable vérification. On voit que les exemples ne sont ni rares ni douteux et appartiennent à la véritable antiquité. Ils nous prouvent que les fidèles n'hésitaient pas à employer en faveur des mourants le recours à la prière pour leur obtenir la grâce de l'intervention miséricordieuse de Dieu.

Mais ce n'était pas seulement en faveur des agonisants dont le sort éternel n'était pas encore fixé qu'intervenait la supplication des fidèles, c'était aussi en faveur des défunts, afin de leur procurer le soulagement et de hâter leur entrée dans la gloire.

Le Ier siècle ne nous offre guère de témoignages relatifs à la prière pour les trépassés. Un seul passage du Nouveau Testament peut s'entendre d'une allusion à ce souvenir. C'est dans la IIe à Timothée : Δώη αὐτῷ (τῷ Ὀνησιφόρῳ) ὁ Κύριος εὑρεῖν ἔλεος παρὰ Κυρίου ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ[1]; ici, le contexte donne à entendre que la lettre fut écrite après le décès d'Onésiphore. Après ce témoignage nous restons longtemps sans rien rencontrer; même la longue invocation contenue dans la lettre du pape saint Clément aux Corinthiens ne nous offre rien; elle intercède pour les seuls vivants, chrétiens ou non, et ne fait aucune allusion aux défunts. Rien non plus dans la *Didaché*. Et ce silence se poursuit dans les écrits de saint Ignace d'Antioche, de saint Justin, de saint Irénée.

Le texte le plus ancien vraiment caractérisé nous est donné par le récit du martyre de saint Polycarpe. Dans la lettre écrite par l'Église de Smyrne à cette occasion nous lisons ces mots : « Nous plaçâmes ses ossements dans un lieu convenable. C'est là que nous nous réunirons, dès que nous le pourrons, dans la joie, et Dieu nous fera la grâce de célébrer le jour anniversaire de son martyre, tant pour honorer la mémoire de celui qui a combattu que pour exercer les générations futures à l'imiter[2]. » Ce texte formel nous reporte à une date certaine, en l'année 155; il présente d'autant plus d'intérêt qu'il renferme des expressions — ἀγαλλίασις et Χαρά — qui invitent à penser que cette commémoraison était accompagnée d'une agape eucharistique. (Voir *Dictionn.*, t. I, col. 792-797.)

Prière, repas et communion sont de bonne heure en pratique en Orient pour le soulagement des défunts. Dans les *Acta Pauli et Theclæ*, il est dit que la reine Tryphène entend, dans un songe, sa fille morte lui demander de recourir aux prières de Thècle pour obtenir « d'être placée parmi les justes » : ἵνα μετατεθῶ εἰς τὸν δίκαιον τόπον[3]. Tryphène s'en acquitte et formule sa demande en ces termes : « Prie pour mon enfant afin qu'elle vive dans l'éternité. » Autre témoignage non moins caractérisé dans les *Acta Joannis;* nous y voyons cet apôtre priant sur une tombe le troisième jour après la mort et célébrant « la fraction du pain » qui est, sans contestation possible, l'eucharistie[4]. Enfin, au seuil du IIIe siècle, la célèbre *Passio Perpetuæ* nous montre la martyre implorant pour son petit frère Dinocrate, mort d'un *lupus* à la figure dans l'âge de la première jeunesse, la grâce de passer du lieu de misère où il était retenu « dans un lieu de rafraîchissement, de rassasiement et de joie[5] » : *Dinocraten (video) mundo corde, bene vestitum, refrigerantem... et satiatus excessit de aqua ludere more infantium gaudens.*

Ce texte nous a amenés à Carthage et c'est là que nous voyons pour la première fois les prières et les offrandes pour les défunts prendre place officiellement dans le service liturgique. Tertullien, dans son traité intitulé : *De anima*, nous dit, à propos d'un défunt que, dans l'intervalle écoulé entre sa mort et sa sépulture, il fut accompagné de la prière du prêtre : *Cum in pace dormisset et morante adhuc sepultura, interim oratione presbyteri componeretur*[6]. Que faut-il entendre à cette date, en Afrique, par une *oratio presbyteri?* Faute de pouvoir citer un monument technique ou rappeler un texte parallèle, nous ne pouvons le dire. Mais n'est-ce pas quelque chose de pouvoir se poser la question et la question n'est-elle pas, en un sens, plus suggestive que toute réponse qu'on y pourrait faire. Si, comme on peut le supposer en tenant compte de ce qui se passait pour l'oraison eucharistique, cette *oratio* n'a encore rien de fixe, du moins elle a son rang marqué et son sens déterminé. A défaut d'autre chose, on peut comparer la mention qui nous en est faite avec celle des *orationes post obitum* [*h*] *ominis* du sacramentaire dit gélasien et les *orationes in agenda mortuorum* du sacramentaire grégorien. Dans un autre traité, Tertullien tire argument, contre les secondes noces, de l'embarras où se trouverait un veuf remarié et tenu par l'usage à faire les prières et les oblations annuelles pour l'âme de sa femme défunte[7]. Même embarras pour la veuve remariée qui prie pour l'âme de son mari, demande pour lui le rafraîchissement et la réunion dans la première résurrection et fait des offrandes au jour anniversaire de sa mort[8].

C'est encore à Tertullien que nous devons un précieux renseignement sur la coutume d'offrir l'eucharistie pour les morts le jour de leur enterrement et le jour anniversaire de leur mort : *Oblationes pro defunctis, pro natalitiis, annua die facimus*[9]. Saint Cyprien, moins d'un demi-siècle plus tard, parle du sacrifice pour les défunts comme d'une pratique réglée et dont il n'avait fait que recueillir l'usage dans la succession de ses prédécesseurs : *Quod episcopi antecessores nostri religiose considerantes... censuerunt ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret ac si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo nec* sacrificium pro dormitione *ejus celebraretur*[10]. Défense était faite de l'offrir pour quiconque aurait violé telle ou telle loi ecclésiastique. Être nommé au *Memento* de la liturgie eucharistique était évidemment, au temps de saint Cyprien, un privilège hautement apprécié, et la discipline qui privait de cette faveur certains coupables devint une arme redoutable aux mains des évêques et des prêtres. Des phrases comme celles-ci : *offerre pro aliquo, sacrificio pro aliquo* (ou *pro dormitione ejus*), *celebrare apud altare Dei, nominare in prece, deprecationem alicujus in ecclesia frequentare* sont familières aux lecteurs de saint Cyprien. « Et par là on peut se faire quelque idée de la vie religieuse de Carthage au milieu du IIIe siècle. Nous voyons le clergé et le peuple entourant l'autel de forme primitive; nous entendons le nom des défunts lu par le diacre et la prière d'intercession adressée pour eux à l'évêque; nous voyons les chrétiens en larmes retourner chez eux réconfortés par la pensée que leur frère repose dans l'unité de l'Église et dans la paix du Christ. Et quand revient l'*anniversaria commemoratio* d'un martyr, nous saisissons la note de joie triomphante qui accompagne le sacrifice offert sur son tombeau[11]. »

Il est vraisemblable que l'Église de Carthage n'a pas été isolée dans sa pratique de prier pour les trépassés.

[1] II Tim. I, 18. — [2] *Martyrium Polycarpi*, XVIII. — [3] *Acta Pauli et Theclæ*, dans *Acta apostolorum apocrypha*, édit. Lipsius et Bonnet, t. II, 2e part. p. 86. — [4] *Acta Joannis*, dans *Acta apost. apocr.*, édit. Lipsius-Bonnet, t. I, p. 255. — [5] *Passio S. Perpetuæ*, VII-VIII, édit. Arm. Robinson, dans *Texts and studies*, t. I, fasc. 2, p. 72. — [6] Tertullien, *De anima*, c. LI. A la date où ce traité fut composé, Tertullien avait déjà donné dans le montanisme. — [7] Tertullien, *De exhortatione castitatis*, c. LI : *Duæ uxores eumdem circumstant maritum, una spiritu, alia in carne; neque enim pristinam poteris adisse, cui etiam religiosiorem reservas affectum ut jam receptæ apud Dominum, procujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Stabis ergo ad Dominum cum tot uxoribus quot in oratione commemoras, et offerres pro duabus et commendabis illas duas per sacerdotem.* — [8] Tertullien, *De monogamia*, c. X : *Pro anima ejus orat et refrigerium interim postulat ei et in prima resurrectione consortium, et offers annuis diebus dormitionis ejus. P. L.*, t. II, col. 912. — [9] Tertullien, *De corona*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 78. — [10] Saint Cyprien, *Epist.*, I, 2, *P. L.*, col. IV, col. 197. — [11] Vacandard, dans *Rev. du Clergé français*, 1907, t. LII, p. 151.

Un passage de la traduction latine du commentaire d'Origène sur l'épître aux Romains [1] semble fournir la preuve qu'une semblable commémoration des martyrs avait lieu dans l'Église de Césarée vers le milieu du IIIe siècle : *Memini in latinis exemplaribus magis haberi :* MEMORIS SANCTORUM COMMUNICANTES. Rufin laisse entendre qu'Origène hésite entre la leçon χρείαις et la leçon μνείαις, au verset 13 du chap. XII de l'épître [2], et il ajoute que « commémorer les saints soit dans les collectes solennelles, soit pour mettre à profit leur souvenir, paraît être une chose convenable et bonne. » Mais les critiques se demandent si c'est Origène qui parle ou Rufin, et la question ne comporte pas de réponse certaine. Si l'on considère le caractère spéculatif des écrits d'Origène, son silence au sujet de la prière des vivants pour les morts est d'autant plus remarquable qu'à plusieurs reprises il fait allusion à la croyance que les morts prient pour les vivants [3]. Mais ce silence est commun aux autres auteurs du IIIe siècle, exception faite des écrivains du nord de l'Afrique.

C'est encore un Africain, Arnobe, mais qui ne s'était pas cantonné dans sa patrie provinciale, qui nous présente, aux environs de l'an 300, un curieux témoignage. Il proteste contre la destruction des églises des fidèles, parce que, dit-il, dans ces églises on prie à la fois pour les vivants et pour les morts : *Cur immaniter conventicula diruit ? in quibus summus oratur Deus, pax cunctis et venia postulatur, magistratibus, exercitibus, regibus, familiaribus, inimicis, adhuc vitam degentibus et resolutis corporum vinctione* [4].

Jusqu'ici la littérature canonique ne nous a rien appris touchant la prière pour les trépassés. Ni la *Didachè*, ni les *Canons d'Hippolyte* ne nous en disent rien, sauf cette rapide indication contenue dans les *canons* et qui a son prix : *Si fit anamnesis pro iis qui defuncti sunt, primum antequam consideant mysteria sumant neque tamen die prima.... Post oblationem distribuatur eis panis* ἐξορκισμοῦ *antequam consideant* [5]. L'ancienne version latine de la *Didascalie* contenue dans le palimpseste de Vérone, s'exprime ainsi : Dans les commémoraisons, réunissez-vous, lisez les saintes Écritures et offrez des prières à Dieu; offrez aussi la royale eucharistie qui est à l'image du corps royal du Christ, tant dans vos collectes que dans le cimetière; et le pain pur que le feu a purifié et que l'invocation sanctifie, offrez-le en priant pour les morts [6].

A partir du IVe siècle, les liturgies des Églises se fixent et font une place à la commémoraison des défunts dont elles témoignent parallèlement aux textes historiques. Tandis qu'Eusèbe nous rapporte qu'en 337 le corps de Constantin le Grand fut déposé devant l'autel où prêtres et fidèles offrirent à Dieu des prières pour le mort [7], en 348, Cyrille de Jérusalem nous apprend que dans son Église « après la commémoraison des saints on offre le sacrifice pour les pères, les évêques et tous ceux qui reposent parmi nous, persuadés que cela doit être grandement utile aux âmes de ceux pour qui est faite cette prière [8]. » Vers le même temps, Sérapion de Thmuis compilait un recueil liturgique dans lequel nous trouvons la formule d'intercession pour les morts : « Pour tous les défunts dont on fait la mémoire, nous prions ainsi : Sanctifie ces âmes, car tu les connais toutes; sanctifie toutes celles qui dorment dans le Seigneur et mets-les au rang de toutes tes saintes puissances et donne-leur place et séjour dans ton royaume [9]. » Le même Sérapion nous a conservé une prière pour l'inhumation dans laquelle on lit : « ... nous te prions pour le repos de l'âme de ton serviteur (*ou* de ta servante); donne le repos à son esprit dans un lieu verdoyant et paisible, et ressuscite son corps au jour que tu auras marqué [10]. » Dans la liturgie du livre VIIIe des *Constitutions apostoliques* [11], nous rencontrons cette observation : « Prions pour le repos de tel (*ou* telle), afin que le Dieu bon, recevant son âme, lui remette toutes ses fautes volontaires et involontaires et que, dans sa miséricorde, il la place dans le lieu des âmes saintes. »

A partir du IVe siècle on n'a que le choix entre les témoignages. Saint Jean Chrysostome recommande aux fidèles les oblations et les prières pour les défunts : « Portons-leur secours et faisons leur commémoraison. Si les fils de Job ont été purifiés par le sacrifice de leur père, pourquoi douter que nos offrandes pour les morts leur apportent quelque consolation ? N'hésitons donc pas à porter secours à ceux qui sont partis et à offrir nos prières pour eux [12]. » Ailleurs il affirme que les apôtres ont établi la prière pour les morts, que cela leur est d'un grand secours et d'une réelle utilité [13]. » Malgré leur imprécision, qui tient au mode oratoire, ces affirmations comptent du moins pour l'époque à laquelle elles appartiennent. Saint Épiphane nous garde un détail plus positif, il remarque que de son temps on faisait mémoire des défunts en les nommant par leurs noms : ἐπὶ δὲ τῶν τελευτησάντων, ἐξ ὀνόματος τὰς μνήμας ποιοῦνται, προσευχὰς τελοῦντες καὶ λατρείας καὶ οἰκονομίας [14]. L'*Histoire Lausiaque* mentionne l'usage de l'Agape eucharistique dans les monastères égyptiens, non seulement à l'occasion des obsèques d'un frère, mais encore le troisième jour et le quarantième jour après sa mort [15]. Ces services commémoratifs sont interdits pour deux nonnes qui se sont suicidées [16]. Un intéressant passage des *Réponses canoniques* attribué à Timothée d'Alexandrie règle sur ce point la pratique de l'Église égyptienne : il est décidé que le sacrifice sera célébré dans le cas où le suicide pourra être mis avec certitude au compte de la folie [17].

En Occident, vers 387, nous trouvons cette lettre de saint Ambroise à un ami qui pleure la mort d'une sœur : « Il ne faut pas tant la pleurer que l'assister de vos prières; ne l'attristez pas par vos larmes, mais recommandez plutôt son âme à Dieu par des oblations [18]. » Si on se rappelle les liens qui unirent saint Ambroise avec saint Augustin et sa mère, on ne s'étonne plus d'entendre sainte Monique réclamer uniquement au lit de la mort qu'on « fit mémoire d'elle à l'autel [19]. » Elle eut lieu d'être satisfaite, car son fils et les amis de celui-ci « prièrent pour elle avec ferveur pendant qu'on offrait à son intention le sacrifice de notre rédemption [20]; » et tout n'est pas fini par ces prières immédiates, elles peuvent se succéder indéfiniment [21]. Saint Augustin s'est exprimé très clairement sur ces suffrages accordés aux défunts : « Lorsqu'on offre, dit-il, pour tous les défunts baptisés le sacrifice de l'autel ou celui de l'aumône, tous n'en profitent pas également; pour

[1] Origène, *Opera*, édit. Lommatzsch, VII, p. 314. — [2] *Homil. in Num.*, XXVI, 6; *Homil. in Josue*, XVI, 5; *De oratione*, XIV, *P. L.*, t. XII, col. 778. — [3] Vacandard, *op. cit.*, p. 152. — [4] Arnob., *Adversus nationes*, l. IV, c. XXVI, *P. L.*, t. LVII, col. 225. — [5] *Canones Hippolyti*, dans Cabrol et Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, 2e partie. — [6] *Didascalie*, fragm. de Vérone, dans même recueil, t. I, 2e part., p. 238. — [7] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. LXXI, *P. G.*, t. XX, col. 1225. — [8] Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse mystagog.*, V, 9, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1116. — [9] *Journal of theological studies*, t. I, p. 106. — [10] *Ibid.*, t. I, p. 268, 275. — [11] Nous avons analysé le caractère de cette liturgie, voir *Dictionn.*, t. III, col. 2748. — [12] S. Jean Chrysostome, *Homil. in I Corinth.*, XLI, 5, *P. G.*, t. 61, col. 361. — [13] S. Jean Chrysostome, *Homil. in Philipp.*, III, IV, *P. G.*, t. 62, col. 197. — [14] S. Épiphane, *Panarion*, III, II, 21. — [15] Palladius, *Hist. lausiaca*, édit. Butler, sect. XVI, XXII, p. 193. — [16] *Ibid.*, sect. XXXIII. — [17] *Responsa canonica*, n. 14. — [18] S. Ambroise, *Epist.* I, LIX, 4; cf. *De abitu Valentiniani*, n. 78, *P. L.*, t. XVI, col. 138. — [19] S. Augustin, *Confessiones*, l. IX, c. XXXII, *P. L.*, t. 32, col. 777. — [20] *Ibid.*, l. IX, c. XXXVI, *P. L.*, t. 32, col. 778. — [21] *Ibid.*, l. IX, c. XXXVII, *P. L.*, t. 32, col. 779.

ceux qui ont été très bons, ce sont des actions de grâces, pour ceux qui n'étaient pas très mauvais, ce sont des propitiations; pour les très mauvais, si elles ne sont d'aucun secours aux morts, elles sont une consolation pour les vivants; à ceux à qui elles sont utiles, elles le sont pour leur obtenir une pleine rémission de leurs fautes ou du moins pour que leur damnation devienne plus tolérable [1]. »

Des doutes s'étaient élevés, des négations avaient été propagées sur l'opportunité et l'efficacité de la prière pour les morts : Déjà, avant l'année 350, saint Cyrille de Jérusalem prémunissait les catéchumènes contre les objections qu'ils pouvaient rencontrer : « J'en connais plusieurs, dit-il, qui demandent quel profit l'âme qui a quitté ce monde, avec ou sans péchés, peut tirer des prières faites dans la commémoraison des morts. » Et il répond : « En offrant ces prières de la liturgie, nous offrons le Christ qui a été sacrifié pour nos péchés et nous rendons ainsi Dieu propice aux morts aussi bien qu'à nous-mêmes [2]. » Peu de temps après, Aérius du Pont blâma comme déraisonnable et abusive la coutume d'offrir l'eucharistie pour les morts. « Pourquoi, disait-il, après la mort, nommez-vous (au sacrifice) les noms des défunts ? Le vivant prie, en quoi cela peut-il servir le mort ? Que si la prière de ceux-ci sert à ceux-là, ce n'est pas la peine de vivre pieusement et de faire le bien; il suffit de se faire des amis qui prieront Dieu pour nous, qui obtiendront que nous ne souffrions aucun mal après la mort et que nous n'ayons pas à payer la peine de nos forfaits. » Saint Épiphane répondit à Aérius que cette pratique repose sur la conviction que les membres défunts de l'Église existent encore et vivent avec le Christ, prier pour eux n'a rien de plus étrange que de prier pour des amis en voyage. Alors que nos prières ne viendraient pas à bout d'effacer toutes leurs fautes, elles leur rendraient néanmoins service. Dans la liturgie nous nommons justes et pécheurs, invoquant les uns, suppliant pour les autres, nous nommons les saints et le Christ dont la pureté et la sainteté est si différente. Quoi qu'il en soit, telle est la règle admise et imposée par l'Église, elle ne s'en écartera pas [3].

Chacun de ces textes était assez clair pour témoigner de l'usage de la prière pour les défunts dans la primitive église. Mais ils ne doivent pas nous faire oublier notre point de départ et la préoccupation chrétienne de chercher dans les types symboliques des garanties de l'intervention protectrice de Dieu pour les défunts.

Nous retrouvons la trace de cette préoccupation dans un passage du traité *De trinitate* de Novatien : *Hunc ergo, omissis hæreticorum fabulis atque figmentis, deum novit et veneratur Ecclesia, cui testimonium reddit tam invisibilium quam etiam visibilium et semper et tota natura, etc.; qui peculiarem protoplastis æternæ vitæ mundum quemdam paradisum in oriente constituit, arborem vitæ plantavit, scientiæ, boni et mali similiter alteram arborem collocavit, mandatum dedit, sententiam contra delictum statuit; Noe justissimum de diluvii periculis pro merito innocentiæ fideique servavit; Enoch transtulit; in amicitiæ societatem Abraham collegit; Isaac protexit; Jacob auxit; Moysem ducem populo præfecit [4]....*

Ainsi les types symboliques auront eu pour destination de suggérer aux fidèles qui visitaient les catacombes et les cimetières les invocations renfermées dans l'*Ordo commendationis animæ*, et dans d'autres prières plus anciennes encore, de leur rappeler ce que les défunts attendaient des vivants et quels arguments les vivants avaient à faire valoir auprès de Dieu en faveur des défunts. Nous parlons des catacombes parce qu'elles offrent une sorte d'abrégé de toutes les représentations, mais il est fort possible et même probable que les maisons particulières comportaient parfois une décoration analogue [5].

L'épigraphie chrétienne étant surtout funéraire nous offrira quelques textes particulièrement significatifs sur la croyance des fidèles.

L'inépuisable inscription d'Abercius, antérieure à l'année 216, nous offre ce passage [6] :

ταῦθ' ὁ νοῶν εὔζαιτο ὑπὲρ
Ἀβέρκίου πᾶρ ὁ συνῳδός

celle de Pectorius réclame également le souvenir des survivants : πεο]μνήσεο Πεκτορίου [7] et en 268 ou 289, à Rome, au cimetière de Calliste : MARCIANE VIBAS INTER SANCTIS [8] et, du même temps, au cimetière de Priscille [9] :

POSV[*it Ipe*]RECHIVS
COIVGI ALBINVLE
BENEMERENTI SIC
VT SPIRITVM TVVM DE
5 VS REFRIGERET

Plus explicite encore ce texte antérieur à la paix de l'Église, conservé aujourd'hui au musée de Latran [10] :

·D· ·M·
·LVCIFERE CO[*i*]VGI DVLCISSIME OMNEM
DVLCITVDIN[*e*]M CVM LVCTVM MAXIME
MARITO RELI[*q*]VISSET MERVIT TITVLVM
INSCRIBTVS QVI SO[*uis*] DE FRATRIBVS LEGERIT ROGET DEV
5 VT SANCTO ET INNOCENT[*i sp*]IRITO AD DEVM SVSCIPIATVR
QVE VIXIT AN
NOS XXII·MES·
I
N IIII DIES·VI.

Dans la catacombe de Priscille [11] :

Vos precor, o fratres, orare huc quando veniitis
et precibus totis patrem natumque rogatis
sit vestræ mentis Agapes caræ meminisse
10 *ut Deus omnipotens Agapen in sæcula servet.*

A Alexandrie, une inscription dont nous avons donné déjà le texte [12] et qui doit se traduire ainsi :

[1] Saint Augustin, *Enchiridion*, c. XXIX, *P. L.*, t. XL, col. 246. — [2] Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech. mystag.*, V, 10, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1116. — [3] S. Épiphane, *Hæreses*, LXXV, 2, 7. *P. G.*, t. XLII, col. 504. — [4] *P. L.*, t. III, col. 898 sq. — [5] Voir *Dictionn.*, au mot CELIUS (*maison du*), t. II, col. 2832. — [6] Voir *Dictionn.*, au mot ABERCIUS, t. I, col. 66. — [7] Voir *Dictionn.*, au mot AUTUN, t. I, col. 3189. — [8] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 16. — [9] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1894, p. 60; Cabrol et Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, n. 2921. — [10] Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, ch. VIII, n. 110 (n'en donne qu'une partie); A. Lupi, *Epitaphium Severæ martyris illustratum*, in-4°, Panormi, 1734, p. 167; De Rossi, *Bull. d'archéol. chrét.*, 1877, p. 34 : Cabrol et Leclercq, *op. cit.*, t. I, n. 3029; O. Marucchi, *I monumenti dell museo Pio Lateranense cristiano*, in-fol., Roma, 1911, pl. LVII, n. 10 (paroi IX). — [11] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 49 sq.; *Inscr. christ. urb. Romæ*, t. II, 1re part., procœm. p. XXIX sq.; *Bull. di arch. crist.*, 1881-1885, p. 71-76; J. Wilpert, *Prinzipienfragen der christl. Arch.*, 1889, p. 4; *Fractio panis. La plus ancienne représentation eucharistique*, 1896, p. 54, 59-60; J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeindschaft der Heiligen im christl. Alterthum*, p. 34; Cabrol et Leclercq, *op. cit.*, t. I, n. 249. — [12] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1159.

« Que le Seigneur se souvienne de la dormition et du repos de Makara, la très douce; que le lecteur prie (pour elle) [1].

Il existe une série considérable de témoignages explicites de la prière pour les morts. Ce sont les acclamations et les vœux que les fidèles formulaient pour les défunts. Parfois c'est un simple souhait de félicité, de paix, car pour les fidèles ces mots *in pace* ne signifient pas seulement que le mort vivait en paix avec l'Église, dans l'orthodoxie des formules, mais encore qu'il jouit de la paix éternelle. C'est pourquoi on rencontre : IN PACE VIXIT [2], IN PACE BENE DORMIT [3] qui rappellent la vie passée sur la terre et ces autres formules qui se rapportent à la vie future : QVIESCIT IN PACE AETERNA [4] et ses variantes : REQVIESCIT IN PACE [5]; VIVAS IN PACE [6]; VALE IN PACE [7]; IN PACE DOMINI DORMIAS [8]; IN PACE... ET IN DOMO ETERNA DEI [9]; IN PACE ET REFRIGERIVM [10]. Il faut donc se garder de croire que la formule « dors en paix » veuille exprimer une pensée analogue à celle des gentils qui ne croient ni à la vie future ni à la résurrection, et pour lesquels ces mots auraient le sens de « repose ici à jamais ». Le repos est une allusion à la posture du cadavre étendu et immobile comme on l'est pour dormir, de même que « cimetière » évoque l'idée de dortoir, mais seulement jusqu'à la résurrection, comme dit une épitaphe de Thessalonique [11] (voir *Dictionnaire*, t. I, col. 339, fig. 65), c'est une paix qui n'est pas la mort : SEMPER VIVE IN PACE [12]; LETARIS IN PACE [13], puisque c'est la vie dans le Christ : VIVIS IN GLORIA DEI ET IN PACE DOMINI NOSTRI ✻ [14], c'est le séjour avec les anges : PAX CVM ANGELIS [15], c'est la possession de la béatitude : IN PACE ET BENEDICTIONE [16], c'est la société de Dieu : CVM DEO IN PACE [17]. Dès lors, on souhaite la paix comme l'acquisition du bien par excellence : IN PACEM ESTOTE [18]; TE · CVM · PACE [19]; TECV[*m*] P[*a*]C[*e*] [20]; VIBE IN PACE [21]; EIPHNH COI ЄN ΘЄѠ [22]; IN PACE SOMNI [23].

L'équivalent de la paix c'est le rafraîchissement : IN PACE ET REFRIGERIVM [24], d'où ces souhaits qui ressemblent au précédent : ESTO IN REFRIGERIO [25]; IN REFRIGERIO ANIMA TVA [26]; DEVS REFRIGERET SPIRITVM TVVM [27].

La paix et le rafraîchissement vont devenir l'objet du désir des fidèles pour ceux qu'ils ne délaissent pas de leurs prières. C'est avec l'éclat des vertus qu'elles ont pratiquées que les âmes jouiront de la paix : TE IN PACE CVM VIRGINITATE TVA [28] et prendront leur place INTER INNOCENTES [29] ou encore CVM IVSTIS ANIMA IPSIVS [30]; CVM SPIRITA SANCTA ACCEPTVM [31]; place que s'empresseront de leur préparer les élus : IN PACEM TE SVSCIPIANT OMNIVM ISPIRITA SANCTORVM [32].

Nous pourrions multiplier ces citations [33], mais les principales nuances sont maintenant indiquées et la valeur de ces formules est suffisamment saisie, elles équivalent à l'affirmation formelle de la croyance à la survie des défunts et à leur introduction dans la gloire.

Cependant les survivants ne se contentent pas d'affirmer leur croyance, ils expriment leur espoir et prient pour obtenir aux morts la grâce qu'ils leur souhaitent. Nous en avons déjà cité quelques exemples, en voici d'autres; au cimetière de Sainte- Agnès : MNHCOH O ΘЄOC ЄYΓЄNIHC [34]; GAVDENTIA SVSCIPEATVR IN PACE [35]; TE IN PACE ✻ FACIAT [36]. Une épitaphe romaine du IIIe siècle présente cette formule caractérisée : HIC · TI[*bi*] FINIS ER[*at*] VITAE DVLCISSIME NATE ✻ SET PATER OMNIPOTENS ORO MISERERE LAB[*orum*] TANTORVM MISERE[*re*] ANIMAE NON DIG[*na*] FERENTIS [37]. A partir du IVe siècle, les exemples sont plus nombreux et les formules plus explicites : *Domine... suscipe animam Bonifati per sanctum nomen tuum* [38]; à Milan [39] :

MAXSIMA EST IVSTITIA DIE QVI MISEREATVR
SPIRITO SANCTO NATA EST IN GLORIA CRISTI
VT CVM BEATIS POSSIT SERVIRE IPSI OMNI-
[POTENS
DEVS TE DEPRECOR VT PARADISVM LVCIS POS
5 SIT VIDERE PATREM ET FILIVM TIMVIT QVI EAM
SVSCIPI IVBENT EVENTIANVS MARITVS
CONTRA VOTVM POSVIT

Une mention trop rare pour ne pas être relevée se trouve sur une inscription grecque qui contient un appel à la mère de Dieu en faveur d'un défunt [40] :

. . . . . .
ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΗΜΩΝ ΚΑΙ
ΤΗϹ ΘЄΟΤΟΚΟΥ
ΑΝΑΠΑΥϹΩ
ΤΗΝ ΨΥΧΗΝ
5 ΤΟΥ ΜΑΚΑΡΙ
ΤΟΥ ΜΑΡΙΝΟΥ
ΠΡЄϹΒΥΤЄ
ΡΟΥ Κ/ ΝΟΜΙΚΟ̄

.... Τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῆς Θεοτόκου ἀνάπαυσ[ον] τὴν ψυχὴν τοῦ μακαρίτου τοῦ Μαρινου πρεσβυτέρου καὶ νομικοῦ. « (Par l'intercession) de notre Seigneur et de la mère de Dieu, donne (ô Dieu !) le repos à l'âme du bienheureux Marinus, prêtre et nomikos. »

En Égypte, les inscriptions grecques nous offrent quelques formules analogues à celles que nous avons déjà rencontrées :

Μνησθητι ο θεος της κοιμησεως κυριλλουτος κε δι-δυμου του νειου αυτης ο δε ανανινωσκων προσευξασθω [41], la longue inscription de Zoneïne (voir *Dictionnaire*, t. I, col. 1125-1154); celle du diacre Jean au Vieux-Caire [42] :

G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte*, 1907, p. 12, n. 51. — [2] L. Benier, dans *Revue archéologique*, t. XI, p. 442. — [3] Cardinali, *Iscrizioni Veliterne*, p. 189, n. CXXV. — [4] Marangoni, *Acta S. Victorini*, p. 107. — [5] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, p. 431. — [6] *Ibid.*, p. 420. — [7] Marangoni, *Acta S. Victorini*, p. 105. — [8] Boldetti, *op. cit.*, p. 418. — [9] Bottari, *Sculture e pitture.*, pl. VII, n. 8. — [10] Marangoni, *op cit.*, p. 122. — [11] J. Dölger, Ἰχθύς, 1911, t. I, pl. I, n. 1. — [12] Marangoni, *Cose gentilesche*, p. 454. — [13] Boldetti, *Osservazioni*, p. 419. — [14] Oderici, *Sgll.*, p. 264. — [15] Cavedoni, *Ragguaglio di Chiusi*, p. 10. — [16] Boldetti, *Osservazioni*, p. 420. — [17] *Ibid.*, p. 419. — [18] Passionei, *Iscriz. antiche*, p. 119. — [19] Lupi, *Epitaphe, Severæ*, p. 71-72. — [20] Marini, *Atti degli Arvali*, p. 634. — [21] Marangoni, *Acta S. Victorini*, p. 90 — [22] Fabretti *Inscription antique*, p. 591. — [23] *Ibid.*, p. 554. — [24] Marangoni, *op cit.*, p. 122. — [25] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1884-1885, p. 43. — [26] Fabretti, *op. cit.*, p. 547. — [27] Lupi, *op. cit.*, p. 137. — [28] Lupi, *Epitaphe, Severæ*, p. 176. — [29] Perret, *Catacombes de Rome*, t. V, pl. XVII, n. 20. — [30] Boldetti, *Osservazioni*, p. 420. — [31] Fabretti, *Inscriptionum antiquarum*, p. 574. — [32] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1875, p. 19. — [33] Cabrol et Leclercq, *op. cit.*, t. I, préf. p. CXLIX-CLI. — [34] Armellini, *Il cimit. di S. Agnese*, p. 85. — [35] Fabretti, *Inscription antique*, c. VIII, p. 570. — [36] Morcelli, *De stylo inscription. latinarum*, p. 25, n. 3. — [37] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, t. II, part. I, p. IX. — [38] De Rossi, *Il museo epigrafico*, 1877, p. 122. — [39] *Corpus inscriptionum latinarum*, t. V, n. 6218. — [40] E. Miller, *Revue archéologique*, mars-avril 1883; *Corp. inscr. grec.*, t. IV, n. 9129; Bévillout, dans *Revue égyptologique*, 1885, t. IV, p. 11-12. — [41] G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions chrétiennes grecques d'Égypte*, p. 4, n. 15 ; cf. n. 16 ; p. 5, n. 21 ; p. 12, n. 51 ; p. 13, n. 61. — [42] *Ibid.*, p. 15, n. 67 ; au musée d'Alexandrie.

κυριε ο θεος των πατερων
ημων ελεησον την ψυ
χ η ν του δουλου σου και
ανακλινον αυτην ε
ις κολπους των αγιω
ν πατερων ημω
ν αβρααμ και ισαακ
και ιακωβ ψωμισον α
υτην απο του ζυλου της
ζωης εκοιμηθη εν
κυριω ιωαννης διακονος
μνημ φαμωθ ι ιθ ιν(δ)ικτιωνος

La demande d'introduire l'âme du défunt dans le repos est fréquemment caractérisée par l'expression : « introduis-la dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » que nous avons eu déjà l'occasion d'étudier [1]. Elle a été rencontrée sur plusieurs épitaphes égyptiennes et ne fait que conserver fidèlement quelques phrases de l'Eucologe grec. Sept inscriptions nous présentent cette formule [2], mais aucune de ces inscriptions n'est, à proprement parler, ancienne [3].

Parfois, le défunt prend la parole et sollicite des prières. Il se sait pécheur et coupable : *Omnes... oratione orate pr(o) me peccatore; rogo vos homnes qui legitis horate pro me peccatore* [4]; *Vos precor, o fratres, orare huc quando venitis.* Une précieuse inscription de Kara Sandukly procède par le mode de *captatio benevolentiæ*. Le défunt souhaite bon voyage aux passants [5] :

EIPHNH TOIC ΠΑΡΑΓΟ
ΥCIN ΠΑCIN ΑΠΟ ΤΟΥ
ΘΕΟΥ

Pax transeuntibus omnibus a Deo.

Nous avons déjà rappelé d'autres textes dans lesquels les défunts sollicitent la prière des vivants, mais nous voyons aussi les survivants avoir recours à la prière des élus afin d'obtenir le salut des défunts [6] :

DOMINA BASSILIA CVMMANDAMVS
TIBI CRESCENTINVS ET MICINA
FILIA NOSTRA CRESCEN QVE
VIXIT MEN X · ET · DES ·

A Aquilée, cette belle formule [7] :

AVRELIAE MARIAE
PVELLAE VIRGINI INNOCENTISSIMAE
SANCTE PERGENS AD IVSTOS ET ELECTOS
IN PACE
. . . . . .
MARTYRES SANCTI IN MENTE HA
VITE MARIA

Et encore : *Sancte Laurenti susceptam habeto animam* [8]; *Hunc (Placidum) acceptum habeas, Agabite Sancte, rogamus* [9]; *At tu, Laurenti, martyr levita, Sabinam levitam angeticis nunc quoque junge choris* [10].

On fait appel à la piété des visiteurs, des passants pour obtenir d'eux une prière : Χαίρετε ὁ̓ποι παριόντες καὶ εὐχὰς θεοῦ ὑπὲρ αὐτοῦ [11]; sur une tuile à Termoli [12] :

DEPOSITIO BENE MEMO
RI PATRICI EN [pla(ce] TV ROGO Q(ui)
LEGE(s) ORE(s) PRO ESPIRITVM EIVS

et à Pouzzoles [13] :

+ HIC REQVIESCIT
IN PACE · SAPIS ☿
QVI LEGIS · ORA PRO ME

Les inscriptions coptes ont de pareilles supplications. « Moi, Jean, diacre, j'ai quitté ma mère veuve. Je suis venu dans la ville de Cos, j'y suis mort, on m'a emporté, on m'a placé dans ce tombeau : Souvenez-vous de moi, mes bien-aimés, afin que Dieu me pardonne [14] ! — « Jeûnez tous pour moi, afin que Dieu (fasse miséricorde) à mon âme [15] ! » Et celle-ci [16] :

ϯ ⲛⲓⲟⲩⲧⲉ ⲛⲉⲭⲓⲥⲟⲟⲩ ⲛⲓⲁ
ⲕⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲓ̈ ⲉⲃⲉⲣ ⲟ
ⲩⲛⲁ ⲙⲡ ⲧⲉϥⲩⲭⲏ ⲙⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ
ⲉⲓϯⲙⲁⲩⲉ ⲛⲉⲕⲱⲧ ⲛⲧⲁϥⲉⲙ
ⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲥⲟⲩ ⲙⲡⲁϩⲙⲉ
ⲙⲡⲉϣⲟⲧ ⲡⲁⲱⲛⲉ ⲛⲧⲣⲟⲙⲡⲉ
ⲧⲁⲓ ⲕⲉⲧⲉⲕⲁⲧⲉ ⲛⲧⲉⲕⲧⲓⲁⲛⲟⲥ
ⲁⲣⲓ ⲧⲁⲕⲁⲛⲉ ϣⲁⲣ ⲉϫⲱⲓ ⲟⲩⲟⲛ
ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟⲓ ⲧⲉ ⲛⲓⲟⲩⲧⲉ
ⲉⲓⲣ ⲟⲩⲛⲁ ⲙⲡ ⲧⲁϥⲩⲭⲏ ⲛⲧⲁⲣⲉⲛⲟ
ⲣⲟⲥ ϩⲁⲙⲛⲓ ⲉⲩⲉϣⲱⲡⲛ ⲓⲥⲭⲉ

« Dieu de nos seigneurs les apôtres saints, tu feras miséricorde avec l'âme du bienheureux Epimaque, le maçon, qui s'est reposé le 14 du mois de Pagni de cette année, dixième indiction. Ayez la charité de prier pour moi, vous tous qui me connaissez, afin que Dieu fasse miséricorde à ma malheureuse âme. Amen. Fiat ! Jésus-Christ. »

Une formule reparaît souvent : Père, Fils, Saint-Esprit. Faites miséricorde à l'âme de [17] ... Souvenez-vous de lui afin que le Seigneur lui donne le repos [18]; Saints qui avez fait la volonté de Dieu, souvenez-vous de [19]...; mais c'est de préférence à Dieu ou au Christ qu'on fait appel : Aie miséricorde de l'âme de l'apa Jean [20]...; Dieu, tu donneras tout repos à l'âme du bienheureux apa Cyrille [21]... Souviens-toi, Seigneur, du repos de ta servante Nilanthiou [22]... :

ⲡⲁⲟⲉⲓⲥ ϫⲉⲓⲥ ⲉϫⲉ
ϯⲧⲱⲛ ⲡ̅ⲙ̅ⲟϥ ⲛ̅ⲧⲉ
ϫⲱⲣⲁ ⲛ̅ⲛⲉⲧⲟⲛϩ
ϩⲁⲙⲛⲓ ⲉⲩⲉϣⲱⲡⲛ

« Le Seigneur de Djeïs le fera reposer dans la terre des vivants. Amen. Fiat [23] !

[1] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1529, 1531. — [2] G. Lefebvre, *op. cit.*, n. 636, 664, 665, 666, 667 et Seymour de Ricci, *Lettres d'Égypte*, III, 20 janvier 1909, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1909, p. 153-162. — [3] Années 692 (ou 993), 644 (ou 1243), 1107, 1157, 1173 ?, 1181. — [4] Jacutius, *De Bonusæ et Mennæ titulo*, p. 14. — [5] Cabrol et Leclercq, *op. cit.*, t. I, n. 2791. — [6] Jacutius, *De epigrammate SS. Bonusæ et Mennæ*, p. 51 ; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 29; M. Rampolla y Tindaro, *Santa Melania*, p. 241, 246, note XXXVI : *Sentimento di S. Melania intorno la conoscenza che le anime dei defunti possono avere dio ei chè passa tra i vivi.* — [7] Marchi, *Illustrazione d'una lapide cristiana aquilejese per le nozze Spangaro-Saneda*, in-8°, Udine, 1846; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. V, n. 1636. — [8] Mommsen, *Inscriptiones regni neapolitani*, n. 6736. — [9] *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1899, p. 233. — [10] De Rome, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1864, p. 33 sq. — [11] *Mél. arch. et hist.*, 1895, t. XV, p. 264, n. 217. — [12] *Corpus inscriptionum latinarum*, t. IX, n. 6108. — [13] *Ibid.*, t. X, n. 3312. — [14] E. Révillout, *Les prières pour les morts dans l'épigraphie égyptienne*, dans *Revue égyptologique*, 1885, t. IV, p. 2, n. 1. — [15] *Ibid.*, p. 3, n. 2. — [16] *Ibid.*, p. 4, n. 4. — [17] *Ibid.*, p. 8, n. 12, 13; p. 9, n. 14. — [18] *Ibid.*, p. 8, n. 11. — [19] *Ibid.*, p. 7, n. 10. — [20] *Ibid.*, p. 14, n. 19. — [21] *Ibid.*, p. 15, n. 02. — [22] *Ibid.*, p. 15, n. 21. — [23] *Ibid.*, p. 15, note 1.

« Jésus-Christ, sois doux envers elle. Fais reposer ta servante l'âme de Cochsinta dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, dans le lieu de la lumière et du rafraîchissement [1]...

« C'est par l'ordre du Dieu, créateur de l'univers, que s'est reposé le frère aimant Dieu, Michi Koudja, moine de la paternité (*sic*) de Phané. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob le reçoit à l'applaudissement des anges dans la gloire des cieux. Amen. Fiat [2] !

« Jésus-Christ ! Aide ! Ici repose la momie de celle dont ce bon mémorial (est fait) : la bienheureuse Kyra Sousiné, qui est la fille du bienheureux Psaté, l'homme de Buliena, et qui s'est reposée le 24 Pachon l'an 64(8) de Dioclétien, 320 des Sarrasins, afin que le Seigneur Jésus-Christ lui donne le repos à son âme, la jette dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et la rende digne d'entendre la voix pleine de miséricorde et de bonté : « Venez à moi, les bénis de mon père, pour hériter du royaume qui vous a été préparé depuis la constitution du monde. » Amen. Fiat [3] ! »

En Gaule, nous avons déjà cité plusieurs textes et nous aurons dans quelques instants à rappeler ceux qui témoignent de la commémoraison des défunts.

En Afrique, nous trouvons le petit et curieux traité de saint Augustin intitulé : *De cura pro mortuis gerenda*, dont la pensée, parfois les termes mêmes se retrouvent dans les inscriptions des premiers siècles [4]. Ce traité a été composé en 421 [5], en réponse à une question posée par saint Paulin de Nole qui ne pouvait mettre d'accord la dévotion à la sépulture dans le voisinage des corps saints (voir *Dictionn.*, t. I, col. 479, AD SANCTOS) et la parole de l'apôtre : « Tous les hommes seront jugés suivant ce qu'ils auront fait durant leur vie. »

Saint Augustin lui répond que les bonnes œuvres des vivants peuvent être utiles aux défunts dont la vie fut édifiante. Quant au mode et au lieu de la sépulture, c'est un soulagement non pour le défunt, mais pour la vanité de sa famille [6]. Toutefois la sépulture dans le voisinage des corps saints a ce bénéfice indirect de provoquer des prières plus ferventes dont les défunts retirent tout le profit. Les martyrs de la Gaule ne se préoccupaient en rien du sort réservé à leurs cendres, mais les survivants font œuvre de charité en prenant le soin de la sépulture. Les défunts le savent-ils, se manifestent-ils ? Questions ardues, comme celle de savoir si les martyrs ont connaissance des prières à eux adressées en faveur des fidèles. Mais qu'importe ! Nous avons la messe, la prière et l'aumône ! usons-en en faveur de tous car nous ignorons ceux qui n'ont plus besoin de nos prières.

C'est qu'en effet la commémoraison des défunts avait dès lors sa place à la messe. Saint Augustin en témoigne pour l'Afrique du Ve siècle, les anciennes liturgies nous en donnent la preuve par les prières intitulées : *Post nomina, super diptycha*, qu'elles nous ont conservées [7]. La formule du canon romain est décisive : *Memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum qui nos præcesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus, locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas deprecamur.* Outre les liturgies orientales dans lesquelles nous rencontrons les formules parallèles [8], nous en avons des échos manifestes dans l'épigraphie :

en Afrique : PRECESSIT NOS IN PACE [9]

en Gaule : QVAE NOS PRAECESSERVNT IN SOMNO PACIS [10]

à Rome : DORMIT IN SOMNO PACIS [11]

Quant aux trois souhaits contenus dans la phrase : *locum refrigerii, lucis et pacis*, il faut renoncer à entreprendre une énumération.

Quelques inscriptions offrent une indication qui pour être rare n'en a pas moins d'importance. En septembre 1885, on trouva dans le parc de Saint-Crescent, près de Narbonne, un fragment d'épitaphe [12] :

. . . . . .
VIXIT ANNS XX....
OBIIT X CV[*ius*
COMMEMORA[*tio*
VENIT V KA[*l*
5 SEPTEMBRE[*s*
IND · XV TV Q[*ui*
LEGES ORA PRO[*eo*

A Lyon, une inscription trouvée en 1736 [13], aujourd'hui disparue, nous montre qu'il ne s'agit pas d'une commémoraison privée, mais d'un acte liturgique [14] :

FLAVIVS FLORI . . . . .
EX TRIBVNIS QVI VIXIT
ANNIS OCTOCINTA ET
SEPTIM MILITAVI ANN
5 TRICINTA ET NOVEM POSITV
EST AD SANCTOS ET PRO
BATVS ANNORVM DECIM
ET OCTO HIC COMMEMO
RA SANTA IN ECCLESIA
10 LVGDVNENSI A
I D CALENDAS AVG

Flavius Florinus... hic commemoratus sancta in Ec(c)lesia Lugdunensi, ante primum diem calendas Augustas.

Enfin une femme, Gauloise sans doute, fit autrefois un long voyage pour venir célébrer la commémoraison de son mari, mort dans le nord de l'Italie; c'est ce que

[1] E. Révillout, *Les prières pour les morts dans l'épigraphie égyptienne*, dans *Revue égyptologique*, 1895, t. IV, p. 22, n. 26; Leipsius, n. 557. — [2] *Ibid.*, p. 33, n. 50; Leipsius, n. 49. — [3] *Ibid.*, p. 27, note 1; Stern, *Gramm.*, p. 137. — [4] *P. L.*, t. XL, col. 591. Les auteurs du moyen âge, et saint Julien de Tolède en particulier, ont puisé à pleines mains dans ce traité. Saint Julien en cite des passages entiers dans son *Prognosticon*, Gratien dans son *Decretum*. — [5] Portalié, *Augustin*, dans Vacant, *Dicti. de théol. cath.*, t. I, col. 2314. — [6] Il dit la même chose dans la *Cité de Dieu*, l. I, c. XII, XIII : *Proinde ista omnia, id est curatio funeris, conditio sepulturæ, pompa exsequiarum, magis sunt virorum solatia quam subsidia mortuorum.* — [7] Muratori, *Liturgia romana vetus*, t. I, p. 761; t. II, p. 223; Mabillon, *Liturgia Gallicana vetus*, p. 278, 289; cf. p. 218, 224-226, 253, 270 572; Mone, *Lateinische und griechische Messen*, p. 17, 19, 22, 27, 31, 32, etc.; cf. A. Wilmart, *L'âge et l'ordre des messes de Mone*, dans *Revue bénédictine*, 1911, p. 377-390. — [8] Renaudot, *Liturgies orientales*, t. I, p. 7, p. 26, p. 34, p. 42. — [9] *Rev. archeol.*, t. IV, p. 662. — [10] *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 384, note 3. — [11] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, n. 442. — [12] E. Le Blant, *Nouveau recueil*, 1892, p. 365, n. 137; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 5356 (au musée de Narbonne). — [13] Sous les ruines de l'église de Saint-Just, autrefois nommée église des Macchabées. — [14] J. Lebeuf, *Mémoire sur une inscription découverte à Lyon*, dans le *Mercure de France*, juillet 1740, p. 1516; *Remarques sur quelques épitaphes nouvellement découvertes à Lyon*, dans *Mémoires de l'Académie des inscript.*, t. XVIII, p. 242; Muratori, *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MDCCCLXXV, n. 1; Lami, *De eruditione apostolorum, liber singularis*, in-4°, Florentiæ, 2e édit., p. 470; Montfalcon, *Histoire de la ville de Lyon*, in-8°, Lyon, 1847-1849, p. 1359, n. 17; A. Zaccaria, *De veterum christianorum inscriptionum in rebus theologicis usu*, dans Migne, *Theol. curs. compl.*, t. V, p. 356; De Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon*, in-4°, Lyon, 1846-1854, p. 553; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 81, n. 41.

nous apprend un fragment d'inscription trouvé dans l'église de Saint-Florian, près de Marostica[1] :

QVI *vixit* AN*nos*
PLVS MINVS XL MA
RTINA CARA CONIVX QV*ae*
VENIT DE GALLIA PER MAN
SIONES L VT COMMEMO
RARET MEMORIAM DV*cis*
*si*MI MARITI
bene QVESCAS DVLC*issime*
*mi mari*TE[2]

Les jours consacrés à la mémoire d'un défunt sont, dans les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XLII, le troisième, le neuvième, le quarantième et l'anniversaire. C'est évidemment de l'anniversaire qu'il est question dans cette dernière inscription puisque le seul voyage demandait cinquante étapes. Ces dates sont conservées dans l'Église grecque[3]. Le quarantième jour est encore attesté par saint Ambroise[4]. Le rituel latin remplace le neuvième et le quarantième jour par le septième et le trentième. L'abandon du neuvième est expliqué par saint Augustin. Les païens célébraient cette date, le *novemdiale*, et, de fait, les *Constitutions apostoliques* paraissent se référer à l'usage civil pour justifier le choix du neuvième jour : Ἔνατα εἰς ὑπόμνησιν τῶν περιόντων καὶ τῶν κεκοιμημένων. *Septimus vero dies*, ajoute saint Augustin, *auctoritatem in scripturis habet*[5]... *septenarius numerus propter sabbati sacramentum præcipue quietis indicium est*[6].

L'usage de la commémoraison mérite un peu d'attention. Tous les peuples indo-européens ont eu leur fête des morts. On sait combien l'Église chrétienne lutta contre les usages païens en matière de funérailles : interdiction de l'incinération, des couronnes, des repas funèbres. L'ancienne religion trouvait dans ces usages, qui lui étaient souvent antérieurs, le plus solide terrain de résistance. L'une des fêtes des morts du calendrier païen avait été de bonne heure remplacée à Rome par l'une des fêtes de saint Pierre, celle du 22 février qui effaça la *Cara cognatio*, fête des défunts de chaque famille. Pendant longtemps les morts n'eurent pas de jour consacré, ce ne fut que tardivement et après l'initiative monastique que l'Église admit cette fête nouvelle en la combinant avec la fête, également récente, de la Toussaint.

Le premier témoignage formel de l'adoption d'un jour spécialement consacré au souvenir des défunts nous est donné par Amalaire de Metz : « Il importe, dit-il, que tous les fidèles défunts aient une part au saint Sacrifice, et parce que nous ignorons leur sort dans l'autre vie on consacre un jour à leur mémoire; car si notre piété a consacré un jour pour honorer la mémoire des saints, qui ne sont point sans répandre de nombreux bienfaits sur ceux qui les invoquent, ainsi en doit-il être à l'égard des défunts pour leur soulagement et la satisfaction de notre dévotion[7]. » Ce n'était pas une institution qu'Amalaire désignait en ces termes, mais un souhait qu'il émettait et dont il désire la réalisation. Il faudra plus d'un siècle encore pour que ce souhait reçoive son accomplissement.

Beaucoup de monastères célébraient à certains jours de l'année la commémoraison des défunts inscrits au martyrologe ou admis à la confraternité de suffrages. A Cluny, cette solennité avait lieu le second jour après la fête de la Trinité; à Saint-Germain d'Auxerre, le dix des calendes de février. Un abbé de Cluny, Odilon, acheminа son ordre et l'Église vers la discipline nouvelle en prescrivant le choix d'un même jour dans toutes les maisons de l'ordre afin d'appeler la miséricorde divine sur tous les fidèles, connus et inconnus, religieux et séculiers, décédés en tous lieux et dans tous les temps. Il choisit le lendemain de la fête de tous les saints comme un rapprochement destiné à stimuler, par le contraste entre l'Église triomphante et l'Église souffrante, la piété de l'Église militante.

Cette fixation fit l'objet d'un acte authentique que voici : « Il a été décrété par Odilon, à la prière et du consentement de tous les frères [du chapitre de Cluny], que de même que dans toutes les églises de la chrétienté on célèbre au 1er novembre la fête de tous les saints, de même on célébrera, dans nos maisons, la fête commémorative de tous les fidèles défunts depuis le commencement du monde jusqu'à la fin, de la manière suivante : le jour susdit, après le chapitre, le doyen et le cellérier feront à tous les pauvres qui se présenteront une aumône de pain et de vin, ainsi qu'on a coutume de le faire le jeudi saint. Tout ce qui restera du dîner des frères, à l'exception du pain et du vin, qui seront mis en réserve pour le souper, sera donné à l'aumônier. Le soir, toutes les cloches sonneront, et on chantera les vêpres pour les défunts. Le lendemain, après matines, toutes les cloches sonneront de nouveau, et l'on dira l'office pour eux. La messe du matin sera célébrée d'une manière solennelle; toutes les cloches sonneront, le trait sera chanté par deux frères. Tous les frères doivent offrir en particulier et célébrer publiquement la messe pour le repos de l'âme de tous les fidèles. On donnera la réfection à douze pauvres. Afin que ce décret reste perpétuellement en vigueur, nous voulons et ordonnons qu'il soit observé, tant dans ce lieu que dans tous ceux qui lui appartiennent; et si quelque autre prend exemple sur notre pieuse institution, qu'il devienne par là même participant à tous les suffrages. De même que la mémoire de tous les chrétiens sera rappelée une fois l'an, de même nous ordonnons et tenons pour convenable de prier pour tous nos frères qui militent au service de Dieu, sous la règle de saint Benoît, afin que par la miséricorde de Dieu nous fassions chaque jour de nouveaux progrès. »

La fête fut célébrée pour la première fois en 998, époque donnée par Sigebert de Gembloux comme date de l'institution. Ceci concorde avec le témoignage d'André d'Anchin qui fixe la première célébration à la troisième année du règne du roi Robert monté sur le trône de France en 996. Cette année-là ou l'année suivante, elle fut introduite au monastère de Farfa, en Italie. Vers la fin de sa vie, l'évêque de Liége, Notker, la fit célébrer. Bientôt elle se répandit partout et la consécration que lui donnèrent divers papes, Silvestre II, Jean XVIII, Léon IX, etc., aida encore à sa diffusion.

La commémoraison des défunts est devenue autant que Noël et Pâques une des solennités qui ont conquis le cœur des foules. On a vu qu'elle a ses racines dans la plus haute antiquité et, n'en déplaise à Jacques Spon, l'Église catholique, loin d'innover, n'avait fait que

[1] A 21 kil. au nord de Vicence. — [2] Mabillon, *Iter Italicum litterarium*, 1687, p. 206; *Corp. inscriptionum latinarum*, t. V, n. 2108, sur ces longs voyages, *cf.* P. Perdrizet, *Trois inscriptions latines de Roumélie*, dans *Bull. de corresp. hellénique*, 1900, t. XXIV, p. 542-544. — [3] J. Goar, Εὐχολόγιον *sive Rituale Græcorum*, in-fol., Paris, 1647, p. 540. — [4] S. Ambroise, *De obitu Theodosii*, c. III. — [5] Genèse, L, 3; Sagesse, XXII, 13. — [6] S. Augustin, *Quæst. in Heptateuchum*, I, quæst. CLXXII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 596. — [7] Amalaire, *De ecclesiastico officio*, l. III, c. XLIV, LXV, *P. L.*, t. CV, col. 1161, 1306. Martigny, *Dictionn.*, au mot *Fêtes*, IX, fait remonter la *Commémoraison des défunts* à saint Augustin d'après le texte du *De cura pro mortuis gerenda*, n. VI, mais dans ce passage la commémoraison est celle qu'on fait à la messe pour tous les fidèles catholiques; c'est ce que dit saint Cyrille de Jérusalem, *Catéch.*, XXIII, *mystagog.*, V. « Ensuite nous prions pour les pères et les évêques défunts et à la fois (ἁπλῶς) pour tous ceux d'entre nous qui ont quitté cette vie. » Voir encore Renaudot, *Liturg. orient.*, t. II, p. 17, 38.

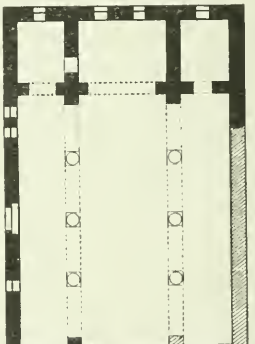
conserver pieusement et développer intelligemment le germe que devait étouffer le protestantisme. L'épigraphie chrétienne ignorée par l'assaillant, dédaignée par les défenseurs, les eût remis dans le chemin de la vérité, s'ils eussent pu lire le graffite égratigné à la pointe du couteau sur le plâtras d'une crypte de la catacombe de Prétextat dès le IIIe siècle; il est ainsi conçu [1] :

SVCVRITE VT
VINCAM IN DIE IVDICII

Bibliographie. — F. Cabrol, *La prière pour les morts*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1909, septembre, p. 881-893; *La fête des morts et la Toussaint*, dans *Revue du clergé français*, 1909, t. LX, p. 257-274. — L. Delisle, *Des monuments paléographiques concernant l'usage de prier pour les morts*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1847, IIe série, t. III, p. 361-411. — H. Formeville, *Rouleaux des morts*, dans *Mémoires de la Soc. des antiq. de Normandie*, 1847, IIe série, t. V, 1re part., p. 221-284; in-8°, Caen, 1848. — Al. Frantz, *Das Gebet für die Todten in seinem Zusammenhange mit Cultus und Lehre nach des Schriften des heiligen Augustins. Eine patristische Studie*, in-8°, Nordhausen, 1857. — D. Kaufmann, כי טעבה *und der Ordo commendationis animæ*, dans *Œsterreichische Monatschrift für den Orient*, 1886, p. 80; *Revue des études juives*, 1887, t. XIV, p. 246. — J. P. Kirsch, *Les acclamations des épitaphes chrétiennes de l'antiquité et les prières liturgiques pour les défunts*, dans *Compte rendu du IVe congr. scient. intern. des cathol.*, Fribourg, 1898, p. 113-122. — E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, p. XXI-XXXIX. — H. Leclercq, *Dictionn.*, art. AME, t. I, col. 1529-1542; *Manuel d'archéologie chrétienne*, 1907, t. I, p. 110-115. — Isr. Levi, *La commémoration des âmes dans le judaïsme*, dans *Revue des études juives*, 1894, p. 43 sq. — A. Loth, *La prière pour les morts dans l'antiquité chrétienne*, dans *Revue anglo-romaine*, 1895, t. I, p. 241-254. — E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, in-8°, Tübingen, 1904. — K. Michel, *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit*, in-8°, Leipzig, 1902, p. 1-33, 48 sq. — [H. Morin], *De l'usage de la prière pour les morts parmi les païens*, dans *Histoire de l'Académie royale des inscr. et b.-l., avec les mémoires de littérature tirés des registres de cette Académie depuis l'année 1711 jusques et compris l'année 1717*, t. III, p. 84-89. — P..., *Le IXe centenaire de l'institution de la commémoraison des défunts*, dans *Revue bénédictine*, 1898, t. XV, p. 467-471. — N. Paulus, *Der Ablass für die Verstorbenen am Ausgange des Mittelalters*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1900, t. XXIV. — ***, *Prayers for the dead*, dans *The church quarterly review*, 1903, t. LVI, p. 368-394. — P. Perdrizet, *Du culte des morts en Macédoine*, dans *Bull. de correspond. hellénique*, 1900, t. XXIV, p. 542-552. — F. Plaine, *La piété envers les morts pendant les cinq premiers siècles de l'Église*, dans *Revue du clergé français*, 1895, t. IV, p. 365-376; *La fête des morts du 2 novembre, dates et circonstances de son institution à Cluny et de son extension à l'Église universelle*, dans même revue, 1898, t. VIII, p. 432-446; *La messe des morts*, dans même revue, 1898, t. XVI, p. 196-218. — G. Rabeau, *Le culte des saints dans l'Afrique chrétienne, d'après les inscriptions et les monuments figurés*, in-8°, Paris, 1903. — S. Reinach, *De la prière pour les morts*, dans *Strena Helbigiana, sexterario oblulerunt amici*, in-4°, Lipsiæ, 1900, p. 245-247. *L'origine des prières pour les morts*, dans *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1985, t. I, p. 316-331. — V. et E. Révillout, *Textes égyptiens et chaldéens relatifs à l'intercession des vivants en faveur des morts*, dans *Revue égyptologique*, 1896, t. VII, p. 164-182; *Les prières pour les morts dans l'épigraphie égyptienne*, dans même revue, 1885, p. 1-54. — Seymour de Ricci, *Lettres d'Égypte*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1909, p. 153-161. — A. Springer, dans *Berichte der Königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig; phil.-hist. Classe*, 1879, t. XXXI, p. 40. — H. B. Swete, *Prayer for the departed in the first four centuries*, dans *Journal of theological studies*, 1906-1907, t. VIII, p. 500-514. — Tourret, *Étude épigraphique sur un traité de saint Augustin*, dans *Revue archéologique*, 1878, t. I, p. 140-155, 281-298. — Vacandard, *La prière pour les trépassés dans les quatre premiers siècles*, dans *Revue du clergé français*, 1907, t. LII, p. 146-161. — J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Rome, 1903, p. 456; *Ein Cyklus christologischer Gemälde aus der Katacombe der heil. Petrus und Marcellinus*, in-8°, Freiburg, 1891, p. 30-50.

H. Leclercq.

DEHHES. — A Dehhes, à deux journées à l'ouest d'Alep, M. de Vogüé copia, en 1862, une inscription [2] qu'on ne parvint à déchiffrer qu'en 1881, après avoir reconnu qu'elle était rédigée en langue syriaque [3]. Comme le texte trilingue trouvé à Zebed, celui de Dehhes est écrit à la fois verticalement et horizontalement; en sorte que pour lire il faut faire faire à la copie un quart de cercle, puis commencer par le haut et suivre en descendant. Enfin, en 1896, d'après une nouvelle lecture grâce à un estampage, M. de Vogüé put traduire le texte [4].



3639. — Plan de l'église de l'ouest.
D'après H. C. Butler, *Architecture and other arts*, p. 206, fig. 81.

L'inscription est gravée sur le linteau d'une porte dont une croix en relief, inscrite dans un cercle, occupe le centre. Le texte est donc séparé en deux parties : la première située à gauche de la croix, la seconde commence à droite de la croix; le linteau ne s'étant pas

[1] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1879, p. 46. — [2] De Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, pl. XXXVIII, inscr. 8, p. 162. — [3] Sachau, dans *Monatsbericht der k. Akad., d. Wissensch. zu Berlin*, 1881, p. 183. — [4] De Vogüé, *Notes d'épigraphie araméenne, II. Inscription syriaque de Dehhes*, dans *Journal asiatique*, 1896, IXe série, t. VIII, p. 316-324.

trouvé assez long pour le tracer tout entier, le lapicide a replié la ligne sur le chambranle, mais alors il a abandonné le système vertical et terminé le texte suivant le système ordinaire [1]; l'inscription doit donc être lue verticalement dans ses parties horizontales et horizontalement dans sa partie verticale.

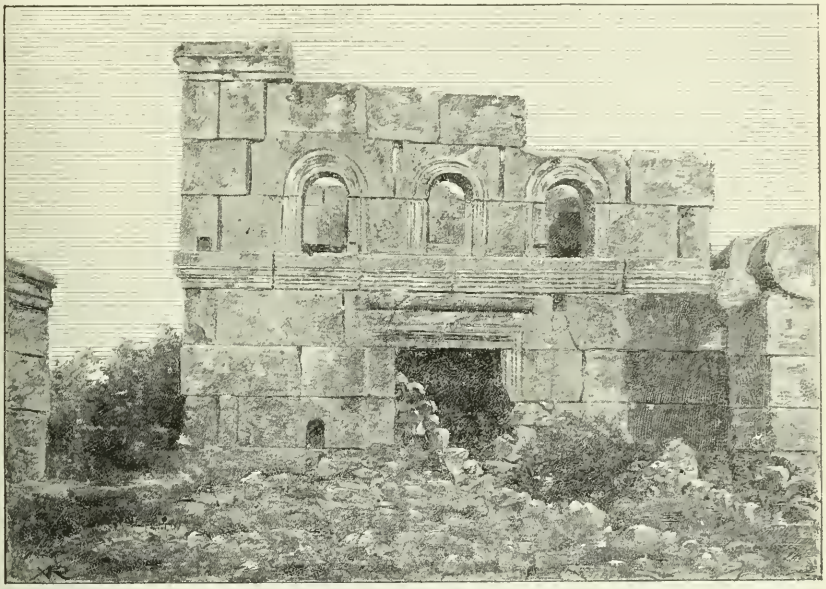
La voici : *Lignes horizontales :*

Ligne verticale :

« Ceci est la maison de baptême de Dieu le Père et du Saint fait homme Notre-Seigneur Jésus-Christ et de son Illuminateur. »

« Prier pour Jean le constructeur. »

L'écriture est sensiblement la même que celle nommée *estranghelo*, et dont on possède des spécimens manuscrits du commencement du ve siècle; seulement les lettres ne sont liées que dans la partie horizontale du texte. L'inscription paraît être du ve et, au plus tard, des premières années du vi^e siècle. Le profil des moulures de la porte, le style des ornements, l'ensemble des ruines dont ce baptistère fait partie est antérieur à la première moitié du vi^e siècle. Le baptistère est attenant à une grande église. Ce baptistère est un édifice carré, composé d'une seule salle de cinq mètres en tous sens, éclairée par trois fenêtres au nord et trois fenêtres au sud. La porte s'ouvre sur la face est et l'édicule est adossé à la face sud d'une église orientée de l'est à l'ouest; il est à côté d'une des portes latérales, en sortant de l'église on avait immédiatement à sa droite la porte du baptistère.



3640. — Baptistère de Dehhes. D'après H. C. Butler, *Architecture and other arts*, 1904, p. 206.

L'inscription est unilingue, ce qui tendrait à la faire croire tracée par un jacobite, en outre elle est seule de son espèce au milieu d'une région dont toutes les inscriptions sont rédigées en grec.

D'autres édifices ont été étudiés depuis à Dehhes [2] : maisons et villas [3] dont nous ne nous occupons pas, les deux églises [4] et le baptistère [5].

Le baptistère n'a pas d'abside. L'extérieur figure deux étages séparés par un large cordon mouluré. La porte et les trois fenêtres de façade sont également encadrées par une moulure, les faces nord et sud n'ont que deux fenêtres chacune. Toutes ont la partie supérieure arrondie. La porte, au contraire, a un linteau horizontal, sur lequel se lit l'inscription syriaque et, au-dessus de cette moulure, une frise sculptée avec entrelacs, étoiles, croix (fig. 3639 3640).

L'église de l'est appartient au vi^e siècle, elle est entièrement détruite, mais d'après le mur du sud on peut voir qu'elle avait de ce côté deux portes et deux

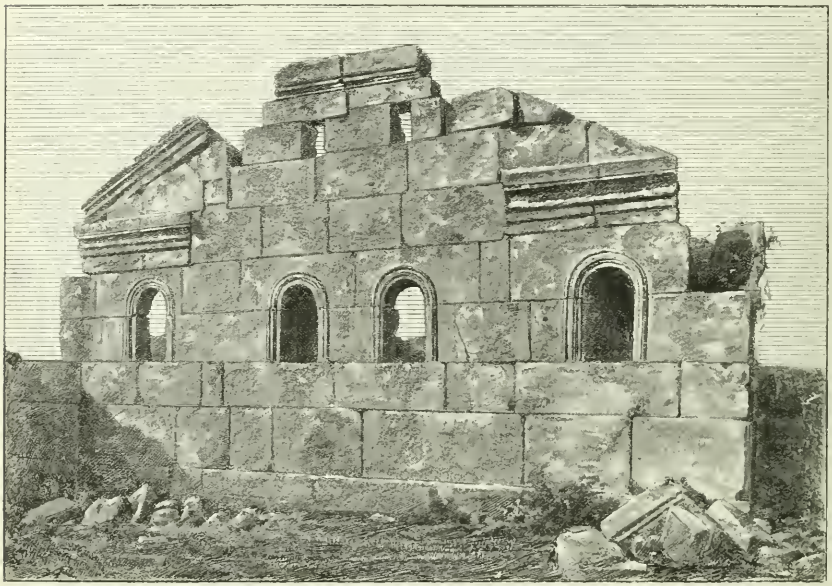
[1] On sait que les scribes syriens occidentaux, lorsqu'ils écrivaient sur parchemin ou papier, plaçaient leur cahier verticalement, bien que les lignes pussent se lire horizontalement. Cf. Rubens Duval, *Traité de grammaire syriaque*, p. 3.

— [2] H. C. Butler, *Architecture and other arts* in 4°, London, 1904, p. 24, 46, 72. — [3] *Ibid.*, p. 170, 171, 252. — [4] H. C. Butler, *Architecture and other arts*, in 4° New-York, 1904, p. 205, 206. — [5] *Ibid.*, p. 206.

fenêtres. C'était certainement une basilique, voilà tout ce qu'on en peut dire, et flanquée d'un baptistère. Les deux portails du sud étaient bien décorés de moulures et d'une frise.

L'église de l'ouest est mieux conservée, comme on le voit par le plan et la figure du mur d'est formant le fond de l'abside (fig. 3642). Les mesures sont de 15m54 sur 0m16. Le mur du fond est percé de quatre grandes fenêtres et deux petites. La décoration ne diffère pas de ce qu'on rencontre partout ailleurs.

H. Leclercq.



3641. — Église de l'ouest à Dehhes. D'après H. C. Butler, *op. cit.*, p. 207.

DEIR-EL-ABIAD. — I. Situation. Nom. II. Historique. III. Description de l'extérieur. IV. Description de l'intérieur.

I. Situation. Nom. — Le *Deir-el-Abiad*, appelé aussi *Deir-Amba-Schnoudi*, est situé à quelque cinq kilomètres à l'ouest de Sohag[1], et à trois kilomètres environ au nord des ruines d'Atripé (Ἀτριπε)[2]. Sa masse rectangulaire, avec ses murs en talus couronnés d'une corniche à la manière des temples égyptiens, avec ses deux rangées de petites fenêtres semblables à des meurtrières, avec ses coupoles blanches se détachant dans le ciel bleu, se dresse solide et imposante à l'orée des terres cultivées, sur les premières pentes du désert Libyque (fig. 3642). L'épithète *el-abiad* (*le blanc*) accolée au mot *Deir*[3] fait allusion aux gros blocs de calcaire dont est construit l'édifice, et sert en même temps à distinguer le Deir Blanc de son voisin le Deir Rouge (*el-ahmar*). Quant au mot « deir », il n'est pas exact de le traduire ici, comme on le fait communément, par le mot « couvent ». Il y a de nombreux « deirs » dans la vallée du Nil; que tous ces deirs aient été réellement des couvents, aux premiers âges chrétiens, c'est certain : mais le Deir-el-Moharraq, les deirs du Ouâdi-Natroun et ceux de la mer Rouge mis à part, aucun d'eux ne répond plus aujourd'hui à notre conception d'un monastère. De nos jours, en effet, le mot *deir*, dans son acception la plus ordinaire, désigne simplement un village de chrétiens, étroitement serré autour de son

[1] Sohag, chef-lieu de la province de Girgéh, ville toute moderne, sur la rive gauche du Nil, à 470 km. au sud du Caire (ligne du chemin de fer Caire-Luxor). — [2] Ἀτριπε (cf Amélineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, p. 69-70) ne doit pas être confondu avec Ἀοριῆι du Delta (cf. *Dictionnaire*, t. I, col. 3112). C'est une erreur de les transcrire tous deux, comme on le fait souvent, *Athribis*. Distinguons-les en Atripé (Haute-Égypte) et Athribis (Delta). Ἀτριπε correspond à l'égyptien *hait-t-repit*, « la demeure de la déesse Repit », déesse locale à tête de lionne, que les Grecs ont appelée Θρῖπις, Τρῖπις d'où le nom grec de la ville Τρίπιον. Cf. le récent travail de Gauthier, *Nouvelles notes géographiques sur le nome Panopolite*, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. x, p. 116. Ἀτριπε a fait l'objet d'une campagne de fouilles de la « British School of archæology in Egypt », en 1907 : les résultats en sont consignés dans W. M. Flinders Petrie, *Athribis*, in-4°, London, 1908 (Petrie écrit toujours, par erreur, *Athribis*, au lieu de *Atripé*). — [3] Ce nom « Deir-el-Abiad » se rencontre dès le XIIIe siècle. Cf. Evetts, dans sa traduction d'Abû-Sâlih, *The churches and monasteries of Egypt*, trad. Evetts, in-4°, Oxford, 1895, p. 235, n. 2.

église, et enfermé assez souvent dans une enceinte aux murailles hautes et épaisses [1]. La population, toute de fellahs, en est purement laïque, et les prêtres desservant l'église n'ont, en aucune façon, le caractère de religieux [2]. Qui a visité le Deir Blanc avant 1907, c'est-à-dire avant les travaux de restauration entrepris par le Comité de l'art arabe, se rappelle les enfants grouillant sur les terrasses et dans les ruelles obscures (fig. 3643), les sordides bicoques installées partout et envahissant jusqu'à la nef de la basilique (fig. 3644).

Le Deir-el-Abiad, dans son état actuel, n'est donc pas un *couvent*.

Bien plus, et contrairement à l'opinion presque générale, le Deir-el-Abiad, *dans son état primitif, et par destination, n'a jamais été que l'église d'un couvent :* le monastère lui-même, avec ses habitations, ses officines, ses dépendances de tout genre, se pressait autour de l'église qui, construite en pierres, a seule duré. C'est ce qu'a fort bien vu et exprimé, dans un ouvrage récent, M. Somers Clarke : « Il faut dire ici que l'édifice rec-

3642. — Vue générale du Deir-el-Abiad. Photographie de l'auteur (1913).

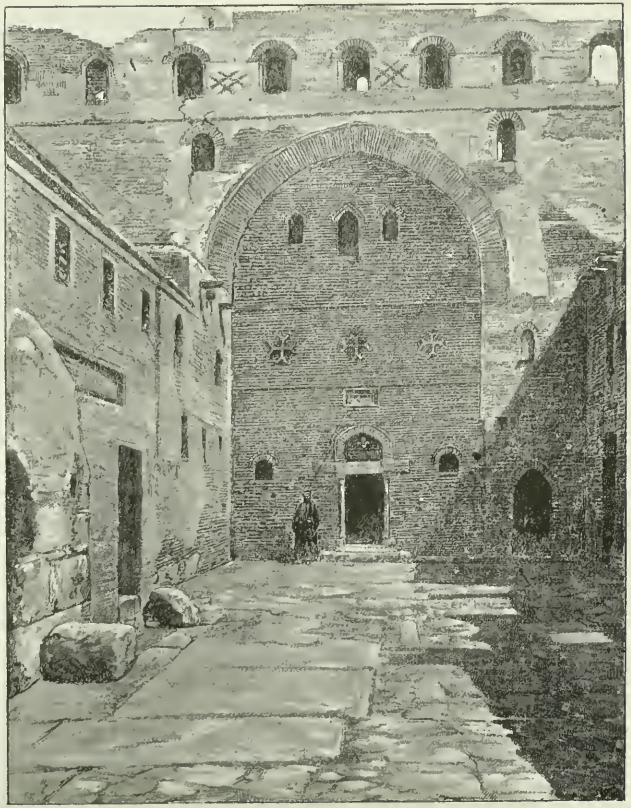
les troupeaux auxquels on se heurtait quand, le seuil du Deir franchi, on s'engageait, à demi rassuré, dans l'étroit et sombre couloir qui menait au cœur de la place (fig. 3645) [3]. Rien là assurément qui ressemblât je ne dis pas à nos cloîtres d'Europe, mais même aux vrais monastères coptes de l'Ouâdi-Natroun et de la mer Rouge, ou encore au Deir-el-Moharraq, monastères habités exclusivement par des religieux, qui sont placés sous l'autorité d'un abbé et sont soumis à une observance, et parmi lesquels se recrute l'épiscopat des Églises d'Égypte et d'Abyssinie [4].

tangulaire en pierres, communément appelé le Deir, *n'est que l'église du monastère,* flanquée à l'aile sud d'un long « hall ». Le Deir, avec ses installations pour de nombreux moines — ses cuisines, fours, magasins — ne comprenait pas seulement l'édifice en pierres, mais un grand nombre de constructions en briques, dont les ruines s'étendent à l'entour. Celles-ci, ainsi que l'église, étaient enfermées entre de solides murs de briques [5], dont... il n'est pas facile de relever les traces [6]. »

La traduction « Couvent » blanc étant, on le voit, doublement inexacte, nous conserverons l'expression

[1] Un exemple typique est le Deir-Amba-Monsâs, bien connu des voyageurs qui ont visité Abydos. M. Maspero a comparé avec justesse le deir copte à la « grande demeure » des Égyptiens pharaoniques, enceinte fortifiée où le seigneur féodal résidait avec ses gens, ses troupeaux, ses biens. Maspero, *Sur le sens des mots « nouit » et « hait »*, dans *Études de mythologie et d'archéologie*, t. IV, p. 373. — [2] Il est faux de parler, comme on le fait dans presque tous les livres, des « religieux » du Deir-el-Abiad. Il n'y pas de « religieux » au Deir, mais trois prêtres, mariés et aussi « séculiers » que possible. Ils occupent, avec leurs familles, les maisons encore debout à l'extrémité de la grande nef, dont on n'est pas arrivé à les déloger, lors de la restauration du Deir. Il est à présumer que leurs tristes taudis déshonoreront longtemps encore la basilique. — [3] Les maisons des prêtres exceptées, toutes les huttes qui encombraient la nef, les bas-côtés et surtout le grand « hall », ont été démolies à partir de 1907. Les habitants se sont installés au nord du Deir. La restauration du Deir ne pourra être complétée et parachevée que le jour où les trois prêtres se décideront à rejoindre leurs ouailles de l'autre côté du mur. — [4] On sait que dans les Églises schismatiques d'Orient, les évêques sont astreints au célibat. C'est pourquoi on les recrute exclusivement parmi les moines, les prêtres du clergé séculier étant tous mariés. — [5] Abû-Sâlih, *The churches and monasteries of Egypt*., trad. Evetts, 1895, p. 237, fait allusion à ce mur d'enceinte : *there is around the keep and the monastery also a wall of enclosure.* — [6] Somers Clarke, *Christian antiquities in the Nile valley*, in-8°, Oxford, 1912, p. 146.

3643. — Vue intérieure du Deir-el-Abiad en 1905. Photographie de l'auteur.



3644. — Autre vue intérieure du Deir-el-Abiad en 1905. Photographie de l'auteur.

arabe de *Deir-el-Abiad,* sur laquelle nous nous sommes expliqué, pour désigner l'église basilicale qui fait l'objet du présent article[1].

Avant d'entreprendre la description de cet édifice, il n'est pas inutile de faire, dans la mesure où il est possible, l'historique du monastère qui n'existe plus et de l'église qui est encore debout.

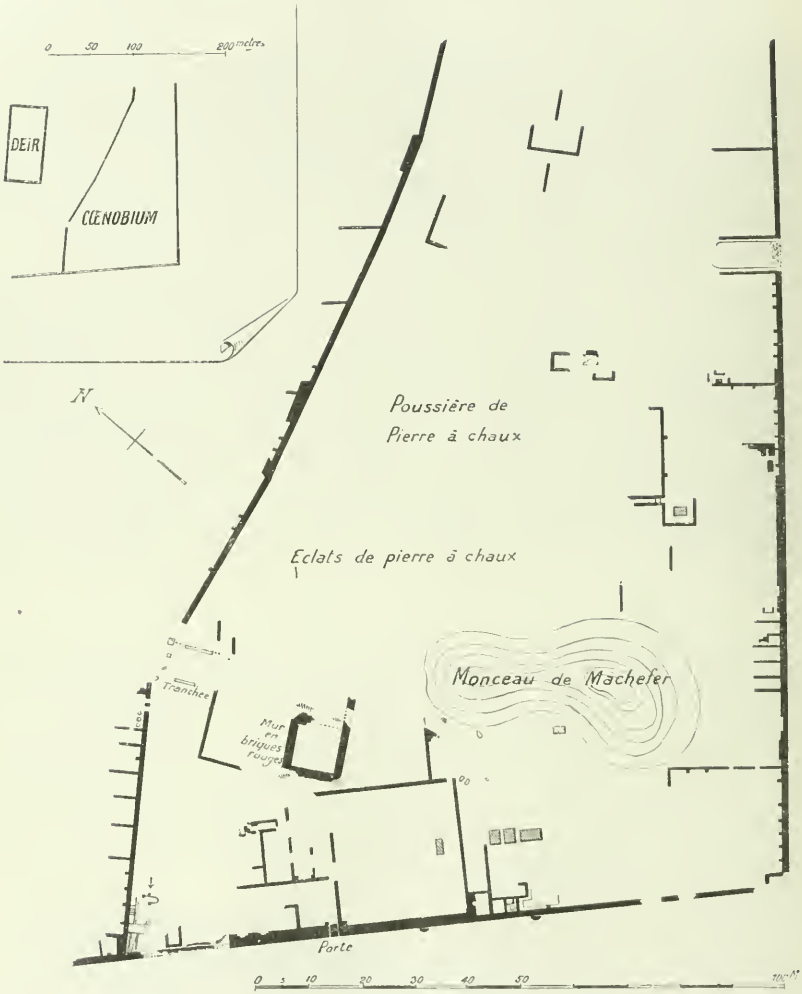
II. Historique. — Si anciens qu'ils soient l'un et l'autre, ils ne représentent cependant pas l'établissement primitif créé, en cette partie de la vallée du Nil, par un disciple immédiat de saint Pakhôme, le vénérable apa Bgoul : ce premier établissement a disparu, non sans laisser toutefois des traces, qui ont été relevées avec beaucoup de diligence, en 1908, par M. Fl. Petrie[2] : cet archéologue, s'appuyant uniquement sur les caractères de la poterie[3], date le *cœnobium* primitif de l'époque constantinienne (fig. 3646). Il comprenait une église construite en pierres, mais dont il ne reste pour ainsi dire rien, parce que les blocs en ont été en grande partie remployés postérieurement pour la construction du Deir-el-Abiad, et que les fragments non utilisés ont été convertis en chaux[4]. Autour de l'église se groupaient les constructions diverses que peut renfermer un couvent : elles étaient en briques crues, hormis les citernes et les bains. Le mur d'enceinte était également en briques, simple mur de clôture d'ailleurs, trop faible pour résister à une attaque de vive force, tout au plus bon pour servir de protection contre les maraudeurs et les pilleries des Bédouins[5]. On a pu suivre ce mur au nord, au sud et à l'ouest : le quatrième côté, à l'est, a disparu, absorbé soit par la route qui longe le désert, soit par les terres cultivées. Le mur nord est en grande partie oblique, disposition qui s'expliquerait par ce fait que les constructions intérieures ne furent jamais assez nombreuses pour former un ensemble d'aspect rectangulaire[6].

3645. — Entrée du Deir-el-Abiad en 1905. Photographie de l'auteur.

Moins d'un siècle plus tard, à l'époque théodosienne, l'institution, après un bref temps d'arrêt, serait devenue si florissante qu'on aurait dû songer à construire un nouveau monastère et une nouvelle église. Le premier établissement fut à peu près délaissé; on en construisit un autre, à quelque deux cents mètres au nord, et l'on édifia au centre une basilique, magnifique et spacieuse, notre Deir-el-Abiad[7].

Si nous acceptons les dates approximatives proposées par Fl. Petrie, le *cœnobium* primitif aurait donc été l'œuvre de l'apa Bgoul, dont l'activité paraît s'être exercée dans la première partie du IVe siècle — époque « constantinienne[8] ». D'autre part, c'est certainement sous Schnoudi, né en 334, mort en 452[9], que fut édifiée la basilique, la « grande église[10] », probablement au moment du plein développement de la communauté,

[1] Abû-Sâlih, *op. cit.*, p. 235, distingue nettement l'église du monastère : *The monastery of the great Saint Senuthius. In this monastery, there is a very large church...* — [2] W. M. Flinders Petrie, *Athribis*, in-4°, London, 1908. Voyez le chap. VI, *The cœnobium of Athribis*, p. 13, et la pl. XLIII. — [3] C'est, à la vérité, une base un peu incertaine; mais ici les résultats ne semblent pas contestables. — [4] Fl. Petrie, *op. cit.*, p. 13-14. *Il* (l'église primitive) *seems to have been systematically and economically removed, as there was no general smashing of the stones, but they had been taken away whole, and only the minor part broken up and burnt for lime.* — [5] *Ibid.*, p. 13. — [6] *Ibid.*, p. 15. *While this* (the cœnobium) *was being extended, and was still incomplete, a check was put upon it, possibly by Julian, and a skew wall was built to fence in the buildings already standing.* — [7] *Ibid.*, p. 15. — [8] Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien*, p. 206-207, 252. (Il est inexact de dire (p. 207) que le monastère de Bgoul « existe toujours sous le nom de Deir-el-Abiad », le Deir-el-Abiad étant une création postérieure due à Schnoudi, et, à proprement parler, la « grande église » dont Ladeuze parle un peu plus loin, p. 209.) — [9] *Ibid.*, p. 241-253. — [10] La « grande église », c'est exactement le Deir-el-Abiad, tel que nous l'avons défini. Ladeuze, *op. cit.*, p. 209, notes 1 et 2, donne la bibliographie de cette expression.



3646. — *Cœnobium* primitif d'Atripé. D'après W. M. Fl. Petrie, *Athribis*, pl. XLIII.

tout à la fin du IVe siècle — époque « théodosienne » — ou plutôt, comme je le montrerai ci-après, dans la première moitié du Ve [1].

Le Deir-el-Abiad de Schnoudi fut, en grande partie, nous l'avons dit, construit avec des matériaux de remploi, provenant de l'église primitive. Ces matériaux mêmes avaient été, pour la plupart, tirés des temples païens d'Atripé, que les chrétiens avaient saccagés et détruits [2]. Les ruines d'Atripé, explorées par Fl. Petrie [3], sont d'une époque relativement récente et n'occupent pas le site primitif d'Atripé : en effet, tandis que les tombeaux, creusés dans la montagne voisine, remontent jusqu'à l'ancien empire, la ville elle-même n'a pas de monuments qui soient antérieurs à la XXVIe dynastie [4], —

3647. — Naos d'Achoris.
Photographie de l'auteur, 1913.

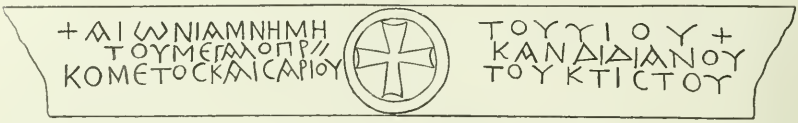
un temple de Ptolémée IX Physkon, qui paraît être une addition à un temple plus ancien fondé par le roi saïte Apriès [5], et un autre temple commencé sous Ptolémée XIII Aulète, achevé sous Tibère et sous Hadrien [6]. C'est surtout ce dernier monument qui aurait, selon Flinders Petrie, servi de carrière aux constructeurs du Deir [7] : la chose est possible et même très vraisemblable. Cependant je ne me rappelle pas avoir rencontré nulle part au Deir-el-Abiad les cartouches de Ptolémée Aulète ou d'un empereur romain. Par contre, je crois déchiffrer (avec quelque hésitation) le cartouche d'Apriès (XXVIe dynastie) sur une des larges dalles en granit [8] insérées dans le pavé du haut de la nef, et même, sur un bloc gisant près de la porte qui fait communiquer le « hall » avec le bas-côté de droite de la basilique, le nom de Nechao [9], un des prédécesseurs d'Apriès. A l'extrémité ouest du « hall », on voit un naos monolithe, en granit bleu, que les moines conservèrent sans le briser [10] : il porte les cartouches d'Achoris (XXIXe dynastie) (fig. 3647). Nul doute qu'il n'y ait d'autres blocs portant des noms royaux, sous le crépi qui recouvre une partie des murs.

La matière première se trouvait donc pour ainsi dire à pied d'œuvre, quand Schnoudi entreprit de remplacer l'église de l'apa Bgoul par un monument plus magnifique. L'actif archimandrite dut facilement trouver ou provoquer les concours nécessaires, en hommes et en argent, pour la construction de l'édifice. Nous ne savons rien de l'architecte, qui, pendant dix-huit mois [11], assisté d' « une véritable armée de maçons, de tailleurs de pierre, de charpentiers, d'ouvriers de tout métier [12] », présida aux travaux. On raconte qu'il ne voulut pas recevoir de salaire : « de tout l'argent qui lui était dû et de celui qu'il possédait, il fit un superbe diadème, qu'on suspendit au-dessus de l'autel, voulant ainsi témoigner de son respect pour Schnoudi, proclamer la gloire du Seigneur et retirer profit pour son âme [13]. » Quant à l'argent, d'où vint-il ? comment se le procura-t-on ? Amélineau semble disposé à accepter la légende du trésor caché dans les ruines d'Atripé, et découvert juste à point par Schnoudi : « le matin, comme il revenait à son monastère, il heurta une bouteille, de celles que l'on appelait bouteilles d'Ascalon : il la prit, l'ouvrit, elle était pleine d'or. A la nouvelle de cette découverte inespérée, la joie fut grande au monastère, et l'on se hâta de préparer tous les outils et matériaux nécessaires et de rassembler les ouvriers [14]. » L'histoire est édifiante et paraît bien avoir été inventée en même temps qu'une foule d'autres récits merveilleux, qui forment la « légende dorée » de Schnoudi. La réalité fut probablement tout autre, et je crois être sur la trace de la vérité, beaucoup plus intéressante.

En février 1913, examinant de près le linteau en granit rose de la grande porte méridionale, qui avait été caché pendant des siècles et que les travaux du Comité de l'art arabe venaient de dégager, j'ai décou-

[1] W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, in-4°, Saint-Pétersbourg, 1901, texte, p. 40, estime aussi que le Deir « a été érigé vers le commencement du Ve siècle. » Je crois qu'on en peut reculer la fondation aux environs de l'année 430, ainsi que je le montrerai ci-dessous. — [2] Cf. Fl. Petrie, *op. cit.*, p. 11. Somers Clarke, *op. cit.*, p. 148 : *No doubt very many of the stones used are from ancient buildings. In a few cases the original surface has been retained, and some sculptures and hieroglyphics can be seen; but it may be safely assumed that in general the stones have been entirely redressed.* — [3] V. ci-dessus, col. 459, note 2. — [4] Fl. Petrie, *op. cit.*, p. 1-2. Cela suppose évidemment l'existence d'une ville plus ancienne dans le voisinage immédiat. Fl. Petrie la placerait un peu plus au sud, probablement à Es-Salaa. — [5] *Ibid.*, p. 11. — [6] *Ibid.*, p. 4. — [7] *Ibid.*, p. 5. *Then it was attacked for stone; and as some inscribed stones, apparently from here, are in the Deir Amba Shenudeh, it is probable that this temple was quarried for that monastery.* — [8] A l'angle gauche de la première dalle. Le cartouche me paraît se lire qui est soit le « prénom royal » de Psammétique, soit le nom de naissance d'Apriès. — [9] Cartouche incomplet où l'on peut lire, selon que l'on restitue [ ] ou [ ], le « prénom royal » de Nechao ou d'Amasis, tous deux de la dynastie saïte. — [10] Je crois ce monument inédit. Les noms solaires sont certainement ceux d'Achoris. — [11] Amélineau, *Les moines égyptiens, Vie de Schnoudi*, in-8°, Paris, 1889, p. 88. — [12] *Ibid.*, p. 87. — [13] *Ibid.*, p. 90. — [14] *Ibid.*, p. 87.

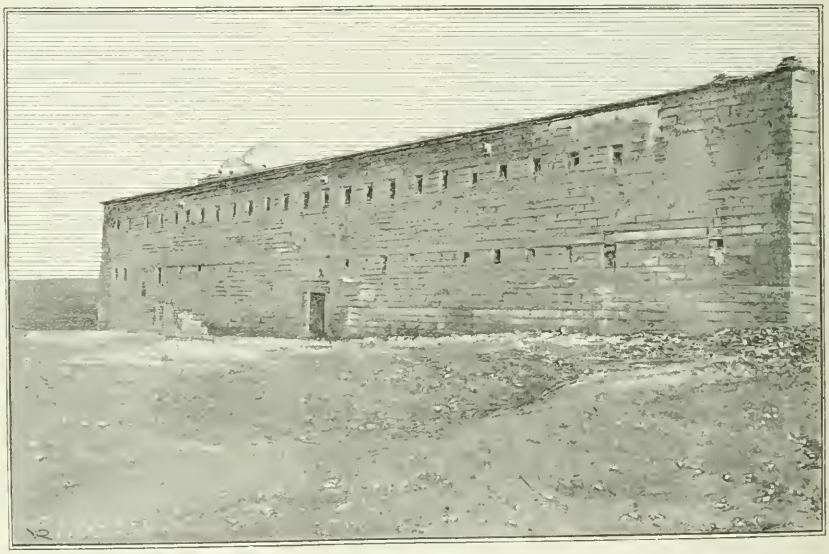
vert, gravée sur la face interne, une inscription grecque, d'époque byzantine : autant que je sais, cette inscription est inédite; je crois même qu'elle a, jusqu'à présent, échappé à l'attention des touristes et des savants qui ont, ces temps derniers, visité le Deir : les lettres, en effet, ne ressortent pas sur le granit rose, et du sol elles sont à peu près invisibles. Pour lire l'inscription, il faut au préalable improviser un échafaudage sommaire et se hisser à une hauteur de 3m50. Je suis heureux d'avoir pu réserver pour ce *Dictionnaire* la publication de ce texte : comme il était impossible de le photographier directement, j'en ai pris un estampage qui m'a servi à établir le fac-similé que voici (fig. 3648) :



3648. — Inscription du comte Cæsarius. Fac-similé de l'auteur.

Les deux parties du texte sont séparées par une croix grecque inscrite dans un double cercle. La question se pose : doit-on lire cette inscription comme si elle était constituée de trois longues lignes, — ou bien, tenant compte de la croix qui coupe le texte, y voir six lignes de petite dimension disposées en deux colonnes? C'est cette dernière solution qu'il me paraît nécessaire d'adopter : je crois donc qu'il faut transcrire et traduire :

Αἰωνία μνήμη
τοῦ μεγαλοπρ(επεστάτου)
κόμετος Καισαρίου,
τοῦ υἱοῦ
Κανδιδιαγοῦ,
τοῦ κτίστου.



3650. — Le mur nord dans son état actuel (1913). Photographie de l'auteur.

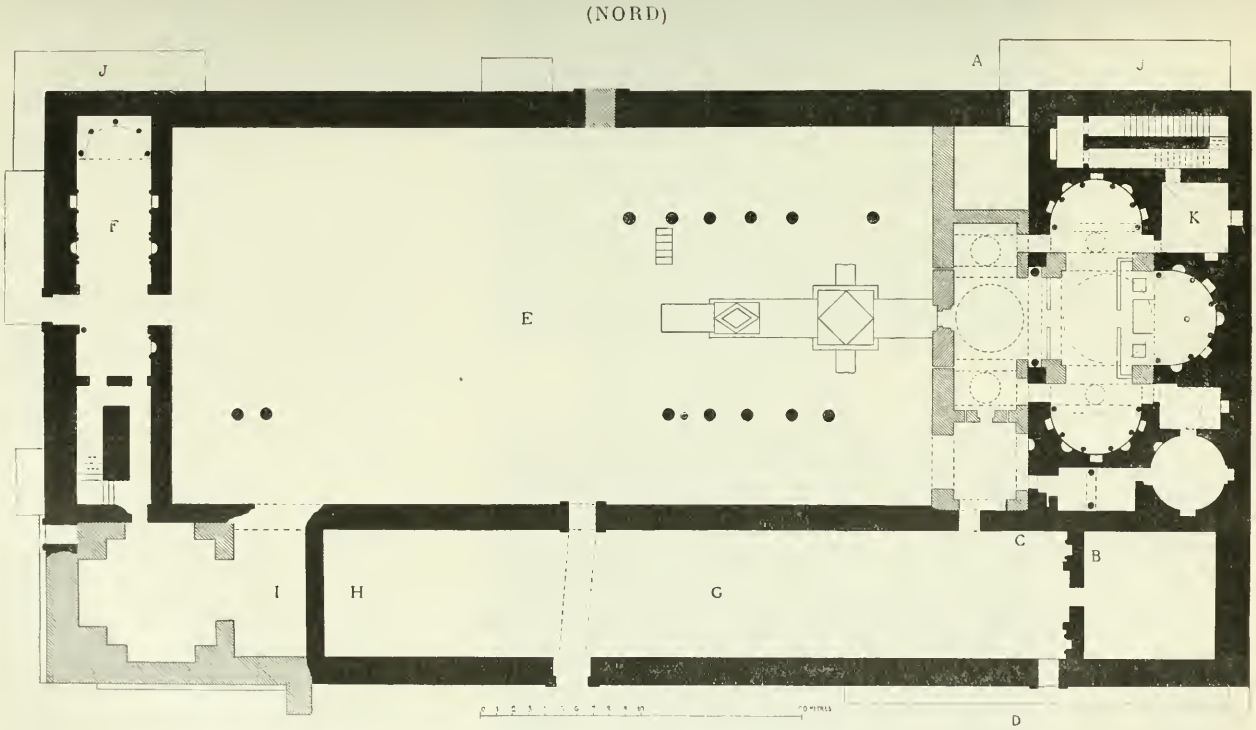
« A la mémoire éternelle du très illustre comte Cæsarius, fils de Candidien, *le fondateur* [1].

Ces personnages me sont inconnus. Je n'en trouve nulle part la mention dans les textes relatifs à la vie de Schnoudi. Mais peut-être quelque spécialiste des choses

[1] On arriverait d'ailleurs à un résultat sensiblement pareil, en supposant l'inscription disposée sur trois lignes seulement :

Αἰωνία μνήμη τοῦ υἱοῦ
τοῦ μεγαλοπρ(επεστάτου) Κανδιδιανοῦ,
κόμετος Καισαρίου τοῦ κτίστου

« A la mémoire éternelle du fils du très illustre Candidien, le comte Cæsarius, le fondateur. » Mais il y a une grosse difficulté : l'absence de l'article défini devant κομετος. D'autre part, le texte, ainsi disposé, manque certainement d'élégance et de fluidité. Cette lecture est à rejeter.



3649. — Plan du Deir-el-Abiad. D'après Somers Clarke, *Christian antiquities in the Nile valley*, p. XLV.

byzantines, et mieux outillé que je ne suis, arrivera-t-il à les identifier [1]. Quoi qu'il en soit, le κτίστης, le « fondateur » du Deir, qui a cru bon de graver son nom, pour l'éternité, à l'entrée de la basilique, serait donc un comte Cæsarius, fils de Candidien. Que signifie au juste ce terme de « fondateur »? Probablement ceci, qu'il encouragea Schnoudi à élever cette basilique et qu'il l'y aida de ses deniers. Ainsi, c'est lui qui aurait fourni l'argent nécessaire. Désormais, le nom de ce

3651. — Porte bloquée du mur nord.
Photographie de l'auteur.

comte Cæsarius, collaborateur précieux du grand moine d'Atripé dans l'œuvre de la « fondation » de la basilique, devra donc avoir sa place dans l'histoire de Schnoudi et du Deir-el-Abiad.

Épigraphiquement, ce texte me paraît être de la première moitié du ve siècle. C'est pourquoi j'ai incliné plus haut à attribuer à cette époque (une vingtaine d'années peut-être avant la mort de Schnoudi, soit vers 430) la fondation et la construction du Deir-el-Abiad.

La nuit se fait sur l'histoire du Deir, dès le temps de Visa, successeur immédiat de Schnoudi. Abou-Sâlih, écrivain arabe du XIIIe siècle, nous a transmis quelques anecdotes : celle, par exemple, de ces deux gouverneurs de l'Égypte, Er-Raiyân et El-Kâsim qui, au début du VIIIe siècle, éprouvèrent à leurs dépens combien il était téméraire de profaner la sainteté de la basilique [2]. Par lui aussi nous savons qu'un Arménien, Bahrâm, vizir du caliphe Al-Hâfiz, se fit moine et entra au couvent de Saint-Schnoudi, après avoir été déchu de son poste, en 1137 [3] : « fait d'autant plus intéressant, comme le remarque W. de Bock [4], qu'on trouve au Deir-el-Abiad des inscriptions arméniennes sur des fresques [de l'abside] datant de l'année 1123. » Abou-Sâlih rapporte encore qu'un peu plus tard, vers 1168,

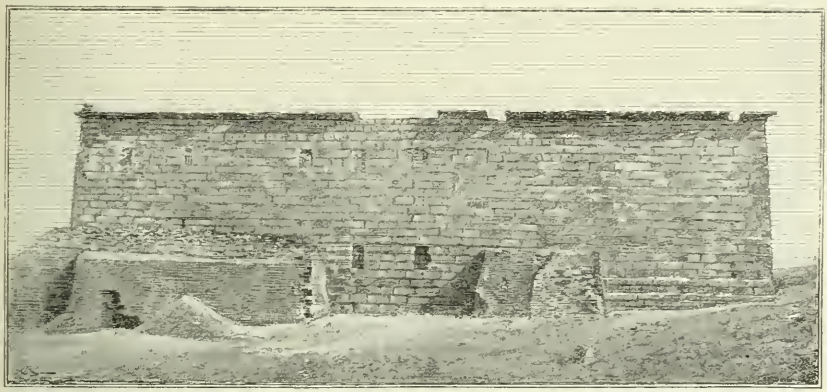
3652. — La petite porte du mur sud (1913).
Photographie de l'auteur.

le tombeau de Schnoudi fut violé par les soldats de Shirkouh [5].

Du XIIIe au XVIIIe siècle, nous ne trouvons à propos du Deir qu'une brève mention de Maqrizi (première moitié du XVe siècle), dans son *Khitat* [6], et une courte description du P. Vansleb (1673) dans sa *Nouvelle relation* [7] : toutes deux sont intéressantes, en ce sens qu'elles nous apprennent que, non seulement en 1673, mais déjà au XVe siècle, le Deir était à peu près dans l'état où nous le voyons aujourd'hui, en ruines, et réduit à son église de pierres : la phrase de Maqrizi est significative : « C'est un monastère ancien... aujourd'hui ruiné, *en sorte qu'il ne reste plus que l'église* : on dit qu'il occupait autrefois un espace de quatre feddans trois quarts; la partie qui subsiste encore est d'environ un feddan. [8] »

[1] Comme veut bien me le faire remarquer M. Jean Maspero, il est peu vraisemblable, il est même improbable, que notre Candidien doive être identifié avec le capitaine de la garde du corps de l'empereur, comte Candidien, qui joua un certain rôle au concile d'Éphèse, en 431 : Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1229 et sq. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. II, p. 290 et sq. — [2] Abû-Sâlih, *op. cit.*, p. 237-239. — [3] *Ibid.*, p. 239. — [4] W. de Bock, *op. cit.*, texte, p. 42. — [5] Abû-Sâlih, *op. cit.*, p. 237. — [6] Maqrizi, édition de Boulaq, t. II, p. 507. Cf. Wustenfeld, *Geschichte der Copten*, in-4°, Gœttingen, 1845, texte arabe, p. 43; traduction, p. 105; autre traduction, par Evetts, en appendice à Abû-Sâlih, *The churches...*, p. 317. — [7] *Nouvelle relation en forme de journal d'un voyage fait en Égypte*, in-12, Paris, 1677, p. 372-375. — [8] Traduction de Quatremère, *Mémoires sur l'Égypte*, t. I, p. 14.

Un peu après le P. Vansleb, le Deir fut visité par le P. Sicard [1], par Norden [2], par Pococke [3], par Donati [4], par Denon [5], et, au XIXe siècle, par Wilkinson [6], Curzon [7], Amélineau [8], W. de Bock [9]. Les relations que nous ont laissées ces voyageurs sont d'intérêt très inégal : on peut même dire qu'à peu près toutes, sauf le très intéressant ouvrage posthume de W. de Bock, sont sans utilité pratique, maintenant que nous possédons l'étude et les plans qu'a donnés du Deir [10] un architecte qui connaît bien l'Égypte, M. Somers Clarke [11]. J'aurai recours souvent, dans les pages qui vont suivre, à ces deux travaux de W. de Bock et de M. Somers Clarke.



3653. — Mur ouest du Deir (vers 1895). D'après de Bock, *op. cit.*, p. 43.

III. Description de l'extérieur. — Le Deir est bâti sur les pentes extrêmes de la chaîne Libyque, et le côté est de l'église est à un niveau d'au moins 2 mètres au-dessus des terres cultivées [12]. L'édifice a la forme d'un rectangle, dont le long axe est dans la direction est-ouest. Les murs, hauts d'environ 12 mètres, sont sensiblement inclinés en dedans, à la manière de ceux des temples égyptiens, et, comme ceux-ci également, couronnés, à leur partie supérieure, d'une large corniche saillante [13]. Ils consistent en blocs de calcaire, disposés par couches horizontales, sans lien, dont quelques-uns atteignent jusqu'à 2 mètres de longueur, sur 0m43 d'épaisseur. La maçonnerie était recouverte d'une couche de plâtre, dont on voit d'ailleurs des restes par endroits [14]. Les dimensions longitudinales des murs sont : 36m75 pour le mur est, 36m90 pour le mur ouest, 74m60 pour le mur nord, 74m83 pour le mur sud [15] (fig. 3649) [16].

Sur les quatre façades s'alignent deux rangées de fenêtres, dont la plupart ne sont et n'ont jamais été d'ailleurs que de fausses fenêtres, murées dès l'origine au moyen de grands blocs et simplement destinées, semble-t-il, à rompre la monotonie de ces longs murs [17]. Des gouttières en pierre, pour l'écoulement de l'eau de pluie, se trouvent fixées, au nombre de deux (est), trois (nord), ou cinq (sud), tantôt au-dessus de la rangée supérieure des fenêtres (est et nord, et, dans trois cas, sud), tantôt au-dessous (dans deux cas, mur sud).

Le mur nord (fig. 3650) a deux rangées de vingt-six fenêtres chacune, toutes condamnées. A peu près au centre de la façade [18], s'ouvrait une large porte d'entrée, donnant accès direct au bas-côté de gauche de la basilique. La porte est en granit rouge. Elle consiste en deux pilastres, mesurant 0m73 et 0m80 de large, ornés

[1] La description du P. Sicard est demeurée inédite. — [2] *Travels in Egypt and Nubia*, translated by P. Tempelmann, London, 1757, vol. II, p. 31. — [3] *Description of the East and some other countries*, t. I, p. 79, 245; pl. LXXI. — [4] Cf. Lumbroso, *Descrittori Italiani*, Roma, 1879, p. 75 (*Memorie della R. Academia dei Lincei*, serie *a*, vol. III). — [5] *Voyage dans la Basse et la Haute-Égypte pendant les campagnes du général Bonaparte*, in-fol., Paris, 1802, p. 120-122; pl. 32, 1-2; 93, 3. — [6] *Topography of Thebes and general view of Egypt*, London, 1835, p. 392-393. — [7] *Visits to monasteries in the Levant*, New-York, 1849, p. 113-119. — [8] *Vie de Schnoudi*, p. 88-90, p. 367. — [9] *Matériaux*, texte p. 39-60, pl. XVII-XXII. — [10] *Christian antiquities*, p. 145-161, et pl. XLV-XLVIII. — [11] Cette étude, pleine de vues intéressantes, n'est cependant pas toujours très claire : on y remarque un défaut général de composition, provenant, je pense, de ce qu'elle a été écrite en deux fois, à plusieurs années de distance. — [12] Somers Clarke, *op. cit.*, p. 146. — [13] W. de Bock, *op. cit.*, p. 44; Somers Clarke, *op. cit.*, p. 149, 150. — [14] Somers Clarke, *op. cit.*, p. 146. — [15] Mesures données par Somers Clarke, *op. cit.*, p. 149. Les dimensions indiquées partout ailleurs sont inexactes : ainsi, Butler, *Ancient Coptic churches*, in-8°, Oxford, 1884, t. I, p. 352 (*about 240 ft. by 133*, soit 78m75 sur 43m65) et note 1 (où il cite les mesures approximatives données par Vansleb, Curzon, Denon, Wilkinson); plus de fantaisie encore dans Amélineau, *op. cit.*, p. 88 (120 mètres de long sur 100 de large!). — [16] On voudra bien noter que certains plans et dessins, comme une partie de la rédaction du livre de M. Somers Clarke, paraissent être antérieurs à la restauration complète du Deir, entreprise, en 1907, par les soins du Comité de l'art arabe. Les contreforts (*buttress*) en briques, mentionnés, par exemple pl. XLV et fig. 32, ont disparu, ainsi que le long couloir de l'entrée, auquel il est fait allusion p. 152. Même observation, naturellement, en ce qui concerne les contreforts, pour les fig. 55, 57, 58, 60, du livre de W. de Bock. Comparer les photographies de ce voyageur, toutes antérieures à 1897, avec les miennes, postérieures à 1912. — [17] W. de Bock, *op. cit.*, p. 44; Somers Clarke, *op. cit.*, p. 151. — [18] « La fenêtre qui se voit au-dessus de cette porte est la quatorzième à partir de l'est et la treizième à partir de l'ouest, » comme le remarque W. de Bock.

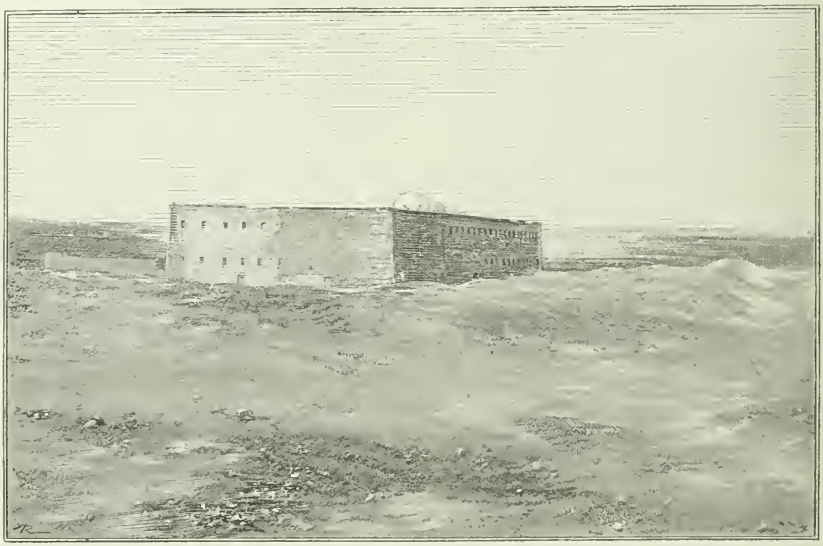
de chapiteaux très simples, sur lesquels repose une architrave, faite de trois morceaux, surmontée d'une corniche de profil égyptien. Les deux chapiteaux portent en leur milieu une croix en relief; de même, trois croix sont gravées sur la partie centrale de l'architrave, celle du milieu étant inscrite dans un double cercle. Les autres pierres entrant dans la construction de cette porte ont dû être prises telles quelles à un temple égyptien, car on voit encore sur plusieurs des traces de sculpture antique. La porte, qui a 1m99 de large, a été, dès les temps anciens, condamnée et bloquée à l'aide de fragments d'architecture, colonnes, corniches, etc. (fig. 3651).

Il y a une seconde porte, beaucoup plus étroite, non loin de l'angle est de ce mur. Elle fut également condamnée par les Coptes, et fut cachée pendant des siècles, derrière le contrefort de l'angle est.

Ce n'était pas seulement dans un but de protection, mais aussi dans l'intention de renforcer les murailles extérieures, que les baies de ces portes avaient été remplies. C'est dans le même dessein que des contreforts, en briques crues et cuites, avaient été construits à l'angle est, à l'angle ouest et non loin de la porte centrale (voyez la planche XLV de Somers Clarke, reproduite fig. 3649, et aussi la fig. 58 du livre de W. de Bock). Ces contreforts, qui ne manquaient pas de pittoresque, ont été supprimés lors de la récente réfection des murailles du Deir, et, comme on le voit sur ma photographie, les parties du mur qu'ils cachaient ont été sérieusement réparées.

La façade sud (voyez les fig. 3642 et 3649) présente cette particularité que son extrémité occidentale, s'étant écroulée, fut restaurée assez grossièrement sous le règne de Mohamed-Ali [1] : on ne jugea pas à propos de maintenir l'ancien système d'appareillage des blocs, ni de continuer les deux rangées de fenêtres. C'est à la même époque que fut élevé le petit contrefort en pierres, long de 1m10, épais de 1m16, signalé sur la coupe en élévation de Somers Clarke (*op. cit.*, pl. XLVI). Le mur — ou plutôt la partie ancienne du mur — est percé de quarante-deux fenêtres (toutes bloquées), disposées sur deux rangs (je pense qu'il y en avait primitivement cinquante-deux, comme de l'autre côté).

La porte d'entrée s'ouvrait presque en face de la grande porte du mur nord [2], à laquelle d'ailleurs, comme on peut s'en rendre compte aujourd'hui, elle ressemble beaucoup : mêmes pilastres, même architrave, même corniche. Avant les récentes restaurations, elle disparaissait en grande partie (voyez fig. 3645) derrière un arc en briques crues posé sur des supports en pierres, réduisant la largeur de la baie à moins d'un mètre [3]. Plus loin, vers l'angle est du mur, il y avait une autre porte, plus petite, condamnée depuis l'époque copte, et dont on ne soupçonnait pas l'exis-

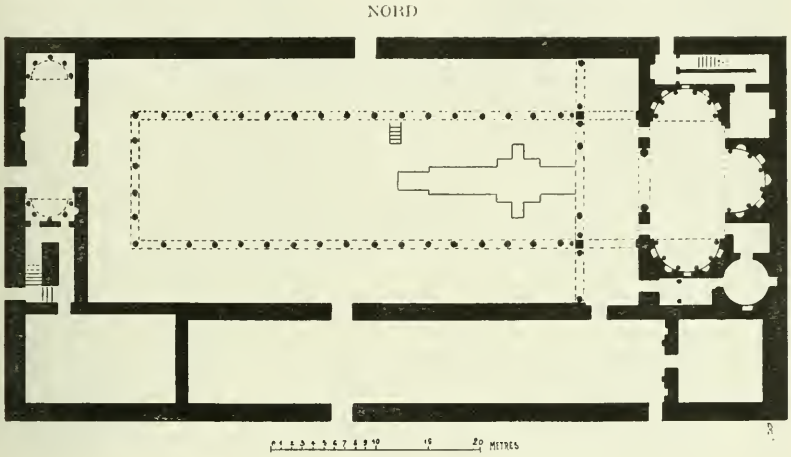


3654. — Mur ouest du Deir (1913). Photographie de l'auteur.

[1] *I was told that the collapse happened in the first half of the nineteenth century, and was repaired at the direction of Mohammed Ali*, Somers Clarke, *op. cit.*, p. 148. — [2] Un peu plus à l'ouest. Voyez le plan, fig. 3649. — [3] *It was made but just enough to admit a buffalo.* Somers Clarke, *op. cit.*, p. 119. Cette porte se prolongeait par un étroit couloir, profond d'une quinzaine de mètres, qui n'a subsisté jusqu'en 1908. « Quand on y passe, écrit Amélineau, *op. cit.*, p. 89, l'obscurité donne le frisson. Les moines qui le traversaient étaient vraiment sortis du monde » : c'est juste, à cela près toutefois que les moines de Schnoudi et, pendant longtemps, leurs successeurs n'ont jamais connu ce long couloir, qui a été construit à une époque relativement récente.

tence [1] avant la destruction du contrefort de briques qui soutenait toute cette partie de la façade, depuis l'angle est jusqu'à la porte centrale (voyez encore fig. 3649). Cette petite porte est de même dimension que celle qui lui fait presque face au mur nord; elle est construite sans grand soin, et entièrement à l'aide de matériaux anciens (fig. 3652).

1° *Le « hall ».* — Que cette partie du Deir ne renfermait pas, comme le croyait W. de Bock [6], « les cellules des moines..., le réfectoire, les cuisines et les autres offices, » c'est ce que j'ai déjà montré à la 1re part. de cet article, et ce qu'on admettra aisément, si l'on songe que c'est plus de *deux mille* moines que Schnoudi tenait réunis sous son obédience : les habitations et les com-



3655. — Restauration conjecturale de l'intérieur du Deir. D'après Somers Clarke, *op. cit.*, pl. XLVIII.

Du mur est il y a peu à dire. Il a pour tout ornement deux rangées de neuf fenêtres, ou fausses fenêtres, dont l'une [2] a conservé un cadre ancien en pierre, découpé en forme de grille. Pas de porte.

Le mur ouest (fig. 3653-3654) subit, sous Mohamed-Ali, à son angle méridional, les mêmes réparations que le mur sud à son angle occidental, réparations exécutées avec la même simplicité, dans le même esprit. Des fenêtres, ou fausses fenêtres, de la rangée supérieure, il en est resté six : on en voit six également à la rangée inférieure. Il devait y en avoir primitivement onze en haut et onze en bas. Comme les longues façades sud et nord, ce mur était percé de deux portes qui, jadis dissimulées sous les contreforts en briques, sont aujourd'hui visibles : la plus grande ouvre sur le narthex et est située exactement dans l'axe de la basilique. Elle est faite de pilastres surmontés de chapiteaux corinthiens : l'architrave, en granit rose, est une partie de l'entablement d'un temple dorique d'époque romaine [3]. La seconde porte, moins large, était plus au sud, et ouvrait, semble-t-il, sur un palier faisant communiquer la partie méridionale avec la partie occidentale du Deir, et conduisant, par un escalier, aux galeries du premier étage.

IV. Description de l'intérieur. — Si l'on considère le plan ci-dessus (fig. 3655) dressé par Somers Clarke [4], on voit que l'intérieur de ce que nous appelons le « Deir-el-Abiad » comprend : 1° un grand « hall » parallèle au mur sud, et le longeant à l'intérieur, sur plus des trois quarts de son étendue; 2° la basilique; 3° le narthex; 4° quelques appartements, deux escaliers et un puits [5].

muns étaient, au moins pour la plupart, autour et en dehors de la « grande église ».

Le « hall » (fig. 3656-3657) mesure 47 mètres de long, 8 mètres de large. Il est limité, à l'est, par une chambre carrée avec laquelle il communique; il bute, à l'ouest, contre le mur d'une autre chambre carrée, située à l'angle sud-ouest du monument, rebâtie et remaniée à l'époque de Mohamed-Ali [7]. Ici comme ailleurs, le Deir a subi tant de transformations, de si étranges et de si barbares, que la destination exacte de cette vaste salle, comme aussi sa disposition intérieure, sont impossibles à déterminer avec certitude. Toutefois une chose est sûre : quelque long que soit le « hall », *on n'y trouve pas trace de murs de refend :* il n'était donc pas divisé en chambres ou en cellules. Dautre part, il comprenait deux étages : on voit encore nettement, à une hauteur d'au moins 8 mètres, la corniche sculptée marquant le niveau de l'étage supérieur, et les trous où s'enfonçaient les poutres soutenant le plafond. La pièce de l'étage supérieur a la même longueur et la même largeur que celle du bas, mais elle était peu élevée, ayant tout au plus 2m50 de haut. Il est difficile de dire exactement à quoi elle pouvait servir. Quant à la pièce du bas, le « hall » proprement dit, c'était, j'imagine, une sorte de « cloître » où les religieux s'assemblaient avant les offices, où se faisaient certains exercices conventuels, où se déroulaient, précisément comme dans nos cloîtres, les processions et les pompes, où le peuple enfin pouvait être admis à certains jours fériés. Le « hall » communiquait avec la

[1] Ainsi, elle n'est pas signalée sur le plan de W. de Bock, *op. cit.*, fig. 60, où, par contre (comme aussi fig. 57), le contrefort est nettement indiqué. Le contrefort devait encore exister partiellement vers l'angle est du mur, quand Somers Clarke dressa son plan (*op. cit.*, pl. XLV), mais la petite porte murée est néanmoins indiquée. — [2] La deuxième fenêtre (à partir du nord) de la rangée supérieure. Cf. W. de Bock, *op. cit.*, p. 45. — [3] Somers Clarke, *op. cit.*, p. 151. — [4] Le plan du Deir donné par W. de Bock, *op. cit.*, p. 49, fig. 60, est aussi précis qu'il était possible avant les travaux de restauration. — [5] Cf. Somers Clarke, *op. cit.*, p. 148. — [6] W. de Bock, *op. cit.*, p. 50. — [7] Somers Clarke, *op. cit.* p. 157-158.

3656. — Le hall, vue prise de l'ouest. Photographie de l'auteur, 1913.

3657. — Le hall, vue prise de l'est. Photographie de l'auteur, 1913.

basilique par deux portes, dont l'une ouvrait sur la nef latérale droite, l'autre sur le bras droit du transept.

On remarque, du côté sud du « hall », d'abord l'inscription précitée du comte Cæsarius, gravée sur la face interne de l'architrave qui surmonte la porte d'entrée; puis, plus loin, des fragments assez importants de diverses hymnes doxologiques (fig. 3658) (notamment du *Gloria in excelsis* et du *Te Deum* sous leur forme grecque),

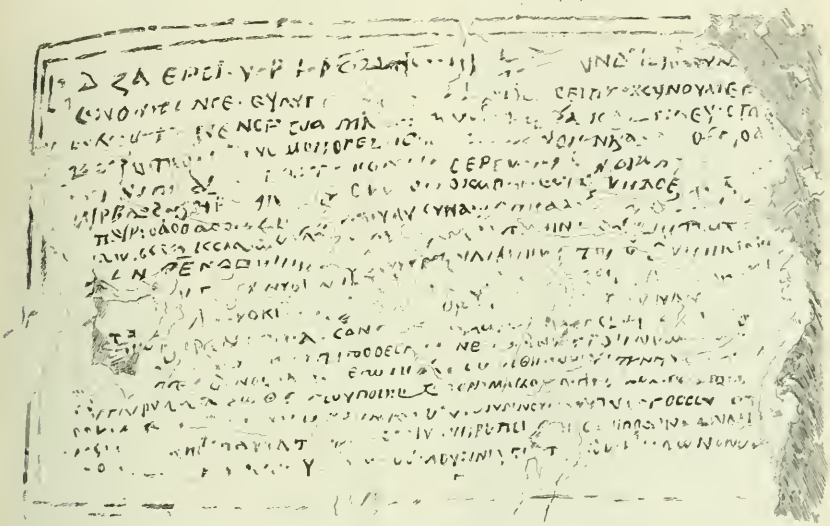
« 1° (Mi)chac..

« 2° Aron, charpentier. Que le Seigneur lui remette ses péchés. Amen.

« 3° Victor, charpentier, Philotée, Bichada, et Stéphane (?) ses fils. Que le Seigneur leur remette leurs péchés. Amen.

« 4° Moi, Mathieu, [fils de (?)... (?) »

Ces inscriptions sont probablement dues à des



3658. — Le *Gloria in excelsis*. D'après une photographie de l'auteur.

peintes à l'ocre rouge sur le revêtement de plâtre du mur[1]. Du côté nord, vers le fond, se dresse le naos d'Achoris, dont j'ai parlé plus haut; vers le milieu, est une niche (fig. 3659) encadrée de deux colonnes antiques et ornée d'une conque élégante; enfin, à gauche de la porte qui ouvre sur le bas-côté méridional de la basilique, on voit, peintes en rouge sur le mur, quelques inscriptions coptes, d'époque relativement récente (XIIe siècle ?), et qui ne sont malheureusement pas très bien conservées (fig. 3660). Voici ce que j'ai pu déchiffrer de ces textes, à ma connaissance, inédits :

1° ϫⲁⲛⲁ̀

2° ϩⲁⲣⲱⲛ ⲡⲁⲙⲱⲓ ⲉⲣⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲕⲱ
ⲛⲁϥ ⲉϩⲟ̀ⲗ ⲛⲛⲉϥⲛⲟⲃⲉ ⲁⲙⲏⲛ

3° ⲃⲓⲕⲧⲱⲣ ⲡⲁⲙⲱⲓ ⲙⲛ ⲫⲓⲗⲟⲑⲉ ⲙⲛ
ⲛⲓⲭⲁⲧⲉ ⲙⲛ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ? ⲛⲉϥ
ϣⲏⲣⲉ ⲉⲣⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲕⲱ ⲛⲁϥ
ⲉϩⲟ̀ⲗ ⲛⲛⲉϥⲛⲟⲃⲉ ⲁⲙⲏⲛ ⲉϥⲉϥ ?

4° ⲧ̀ ⲉⲥⲱ ⲙⲁⲑⲉⲟⲥ
ⲧⲟⲩ ⲧⲁⲓⲉⲛⲓⲟ ?

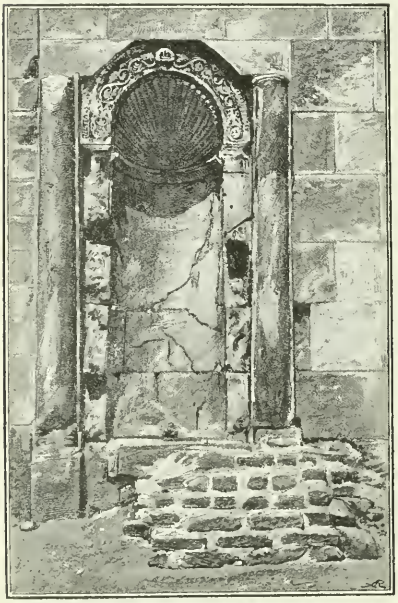
ouvriers coptes, qui étaient venus exécuter quelques travaux au Deir.

2° *La basilique.* — C'est le seul nom qui convienne à cette vaste église, véritable « basilique » à trois nefs, avec transept et abside. Si les récentes restaurations ont pu rendre aux nefs, jadis encombrées des masures que tous nos contemporains ont connues (voyez plus haut, col. 461), quelque chose de leur caractère primitif (fig. 3661), elles n'ont cependant pas été poussées jusqu'au point — et c'était impossible — de supprimer le mur de briques (fig. 3667) élevé à la hauteur du transept, vers le début du XIXe siècle peut-être[2], et limitant, à l'ouest, l'église actuelle, réduite à l'emplacement du transept et de l'abside d'autrefois[3]. Faisons abstraction de ce mur, oublions les dégradations, les profanations et les outrages qu'a subis ce monument de piété et d'art, et représentons-nous ce qu'il était à ses origines.

L'abside est située du côté est — ce qui est, comme on sait, la règle, au Ve siècle, du moins en Orient[4]. Il n'est pas exact d'ailleurs de parler d' « une » abside : en fait, il y en a trois[5], la principale à l'est, et deux autres qui la flanquent au sud et au nord; elles s'élèvent, pour ainsi dire, sur trois des côtés d'un rec-

[1] Cette inscription, fort maltraitée, a été publiée par G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte*, le Caire, 1907, p. 45, n. 237. — [2] Il est possible, dit W. de Bock, que ce mur ait été construit, vers 1812, à la suite de la dévastation du monastère par les Mamelouks, en 1798. W. de Bock, *op. cit.*, p. 56. — [3] Ce mur ramène l'église, dit Somers Clarke, de 65 mètres qu'elle avait de long, à 16 mètres seulement. *Op. cit.*, p. 152. — [4] Sur le changement d'orientation des basiliques, en Orient, au Ve siècle, cf. H. Leclercq, dans *Dictionnaire*, t. II, col. 566. — [5] Comparer les absides de l'église de la Nativité à Bethléhem, plan reproduit par H. Leclercq, *ibid.*, col. 568, fig. 1128.

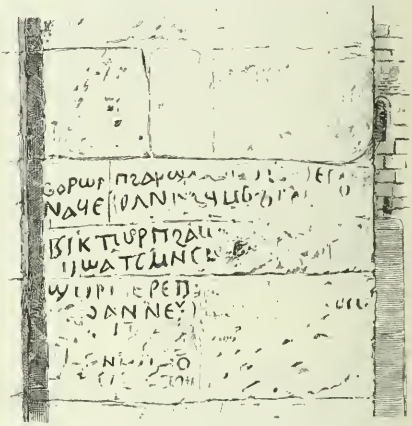
tangle qui aurait été tracé sur le sol et mesurerait 10m50 de long et 6m80 de large[1]; toutes trois sont recouvertes de coupoles surbaissées. Aux murs de chacune sont appuyées deux rangées superposées de colonnes, reliées entre elles par des épistyles droits se composant d'une architrave et d'une corniche, sans frise[2]. Entre les colonnes sont ménagées des niches hautes de 1m50, larges de 0m62, dont la partie supérieure est en forme d'arc semi-circulaire; plusieurs sont



3659. — Une niche à conque.
Photographie de l'auteur.

décorées de conques joliment travaillées, d'autres d'ornements végétaux soigneusement sculptés.

L'abside principale, celle de l'est, a 6m05 de large et est surélevée d'une marche de 0m20[3]. La conque en est ornée d'une fresque « représentant sous les traits usuels l'image colossale du Christ assis dans sa gloire (fig. 3662). La tête est abîmée, le chiton est bleu clair, le manteau brun. A l'intérieur de l'auréole, de chaque côté de la tête du Christ, se trouvent les sigles de son nom : à droite en copte, à gauche en arménien. L'inscription arménienne tracée en une ligne sur fond d'or, à gauche (fig. 3665), contient... les mots : *Monseigneur Grégoire a construit*[4]. Dans la partie inférieure de la conque, en dehors de la mandorle qui entoure le Christ et qui est gardée par les quatre bêtes apocalyptiques, se trouvent dans des médaillons ronds les quatre évangélistes, tenant à la main des chartes avec des inscriptions rédigées aussi en arménien. Entre les évangélistes et la mandorle, on aperçoit de chaque côté la représentation d'une longue planchette verte avec des inscriptions tracées en noir : la planchette à droite contient une inscription copte de vingt-cinq lignes, datée de l'an 840 des martyrs, soit 1124 après Jésus-Christ (fig. 3666). L'autre planchette à gauche offre en vingt lignes, qui peu à peu deviennent plus menues, une inscription arménienne dont il n'a été copié que les deux premières lignes et qui, probablement, contenait la traduction de l'inscription copte (fig. 3664) : du moins le commencement copié signifie, selon l'explication donnée par M. le professeur N.-J. Marr : *Théodore (le) peintre et (l')écrivain.* A côté se voient deux autres inscriptions arméniennes de six lignes chacune et encore une troi-



3660. — Inscriptions coptes.
Photographie de l'auteur.

sième, peu distincte, tracée en jaune sur fond brun foncé. Sur la surface inférieure de l'arc, devant la conque, sont peints six bustes de saints dans des cercles qui alternent avec des espaces couverts de divers ornements[5].

La conque de l'abside du nord était aussi décorée de fresques, mais qui sont assez mal conservées et peu visibles.

Par contre, « dans la conque de l'abside du sud on voit, peinte au milieu d'une auréole soutenue par deux anges, une croix colossale avec un suaire jeté à travers. Près des anges se tiennent debout deux personnages : l'un, une femme, représente sans doute la Vierge; l'autre, un homme, paraît être saint Jean-Baptiste (fig. 3663). La surface inférieure de l'arc qui borde la conque est ornée de cercles remplis alternativement de bustes d'apôtres (?) et de rosettes[6]. »

Le *haikal* actuel, c'est-à-dire le sanctuaire, occupe l'abside principale. Un iconostase en bois — *higâb* — le sépare du reste de l'église. Cet iconostase est moderne,

[1] Somers Clarke, *op. cit.*, p. 152. — [2] « Dans l'abside principale, les colonnes de la rangée inférieure ont avec les chapiteaux 3m62 de haut. » W. de Bock, *op. cit.*, p. 58. — [3] Elle est actuellement séparée du reste de l'église par un médiocre iconostase, agrémenté d'icones très modernes. — [4] « Dans ce Grégoire, il faut peut-être reconnaître l'évêque de ce nom qui, à la fin du XIe siècle, fut nommé comme tel par le patriarche arménien Grégoire II, son oncle, pour les Arméniens habitant l'Égypte. » (W. de Bock). — [5] J'ai emprunté toute cette description à W. de Bock, *op. cit.*, p. 58-59. — [6] Description empruntée à W. de Bock, *op. cit.*, p. 59.

sans aucun doute; toutefois il se peut qu'il remplace un iconostase ancien, qui se serait dressé à cette même place, — à moins que l'iconostase n'ait été primitivement un peu plus à l'ouest, par devant les trois absides : la question est aujourd'hui sans solution possible [1].

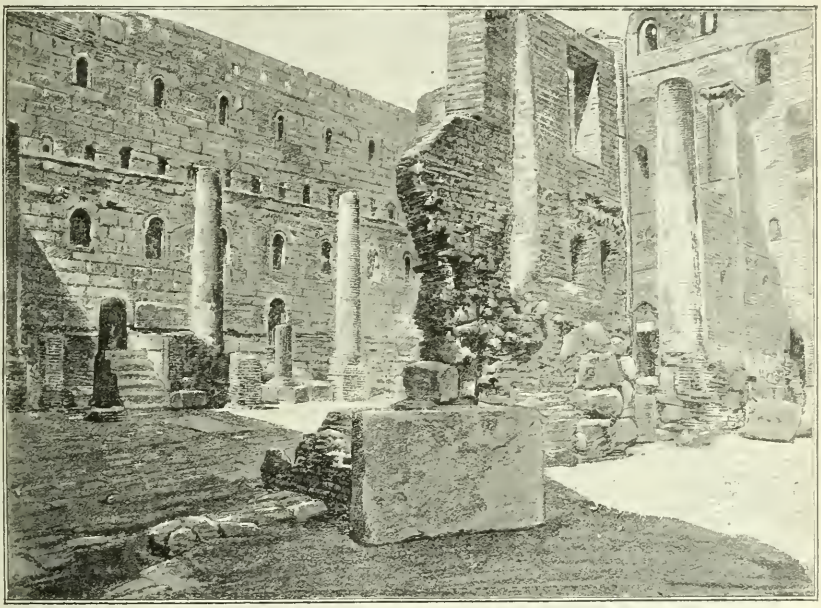
Au centre du *haikal* est l'autel, dédié à l'apa Schnoudi et sous lequel aurait reposé jadis le corps du saint [2]. Il n'y a pas d'autel, ni dans l'abside du nord, ni dans celle du sud; mais il est probable qu'il y en avait un, primitivement, dans chacune d'elles, étant donné d'une part l'étendue de la basilique, et d'autre part l'exemple des autres églises coptes toujours munies de trois ou quatre autels et même davantage.

A droite et à gauche de l'abside principale sont deux petites pièces, auxquelles on accède par des portes situées à l'extrémité des absides nord et sud : celle de droite renferme les fonts baptismaux, celle de gauche est construite au-dessus d'une crypte et conduit à un escalier dont nous reparlerons plus loin. La chambre des fonts baptismaux elle-même communique avec une autre pièce de forme circulaire, à laquelle on accède également, du côté de l'ouest, par une antichambre ornée de deux colonnes, donnant sur le transept. Toutes ces chambres sont recouvertes de dômes.

Les trois absides peuvent être considérées, ainsi que je l'ai dit, comme s'élevant sur trois des côtés d'un rectangle : le quatrième côté du rectangle était occupé par un arc reposant sur deux colonnes. Cet espace rectangulaire est aujourd'hui surmonté d'un dôme, mais il est vraisemblable que la couverture consistait, à l'origine, en un simple plafond de bois [3].

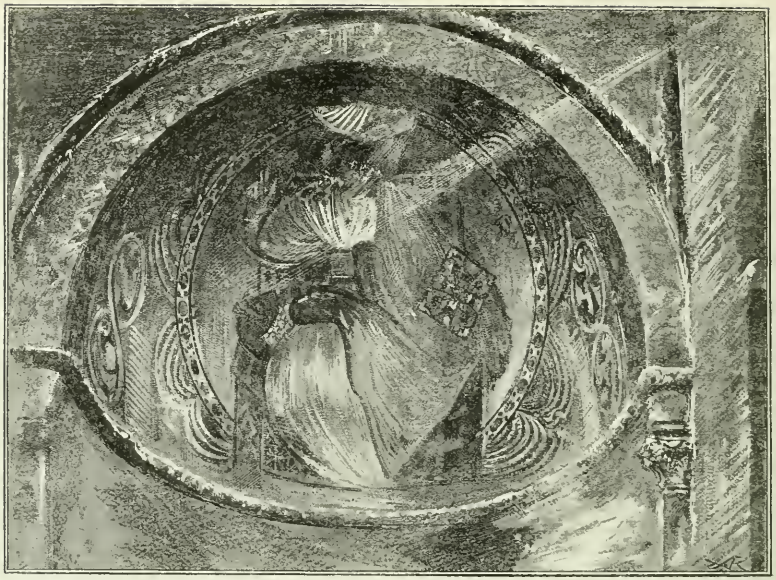
Du point où nous sommes arrivés dans notre description jusqu'au grand mur de briques limitant l'église actuelle, s'étendait, du nord au sud, sur toute la largeur de l'édifice, ce qu'on peut appeler le transept. On notera — fait significatif — que le dallage est, en cet endroit, à un niveau plus élevé de 0m38 que le dallage de la nef. On remarquera, d'autre part, que le grand mur moderne en briques cuites occupe l'emplacement de deux colonnes et d'un arc large de 5 mètres. L'espace compris entre cet arc et celui qui, quelques mètres plus à l'est, s'élève en avant des absides, voilà donc ce qui aurait constitué le transept; en l'état des choses, il est difficile de préciser davantage la disposition et la destination de cette partie de l'église [4].

Du transept nous passons à la nef principale et aux bas-côtés. La longueur en est de 43 mètres, la largeur totale de 23; la nef à elle seule, sans les bas-côtés, a 11m50 de large. Les deux longues rangées du nord et du sud comprenaient, semble-t-il, dix-sept colonnes, et la



3661. — Les nefs de la basilique en 1913. Photographie de l'auteur.

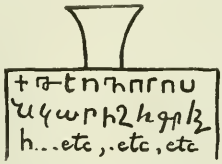
[1] Cf. Somers Clarke, *op. cit.*, p. 154. — Amélineau, *op. cit.*, p. 366. Peut-être la sépulture du saint fut-elle violée et détruite lors de l'invasion de Shirkouh, vers 1168. Abû-Sâlih, *op. cit.*, p. 237. Tout cela est bien obscur et incertain. — [2] Somers Clarke, *op. cit.*, p. 153. — [4] Cf. Somers Clarke, *op. cit.*, p. 153. *This space... was treated after the manner of a transept. This part of the church has been so completely encased with later brickwork on its east side and entirely destroyed on its west, that it is unsafe to speculate. One thing is evident : the change of level in the original pavement shows that there was some ritual distinction between the eastern and the western part of the church at this line.*



3662. — Le Christ glorieux, fresque de la conque de l'abside principale.
D'après W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, pl. XXI.

3663. — Fresque de la conque de l'abside du sud. D'après de Bock, *op. cit.*, pl. XXII.

petite rangée de l'ouest, quatre. De ces colonnes, les unes sont en granit, les autres en briques. Les diamètres en sont variables. Les chapiteaux ne présentent pas davantage d'uniformité, et paraissent avoir été tirés,



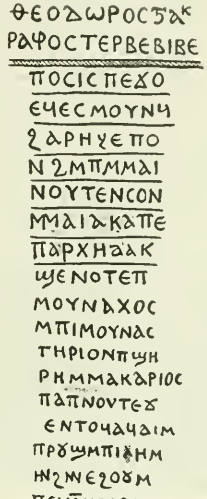
3664. — Inscription arménienne.
D'après W. de Bock, *op. cit.*, p. 58.

au hasard, des divers temples païens d'Atripé. Enfin, les intervalles entre les colonnes ne sont pas partout les mêmes (fig. 3668).

On voyait jadis, accolée à la colonnade nord, une chapelle de forme carrée en briques cuites, surmontée

3665. — Inscription arménienne.
D'après W. de Bock, *op. cit.*, fig. 70.

d'une coupole, également en briques, reposant sur un tambour dont la surface extérieure consistait en huit pans légèrement concaves (fig. 3669). A l'intérieur, sur l'archivolte de l'arc, en face de l'entrée, était tracée une longue inscription éthiopienne, commémorant le pèlerinage de gens d'Éthiopie, en « l'an de grâce 222 » (probablement de l'ère de Judith = 1730 après J.-C.)[1]. Dans la chapelle se trouvait un monolithe en granit, taillé en forme d'escalier à sept marches, chacune de celles-ci mesurant 0m23 de haut et 0m30 de large ; on est admis à supposer qu'il appartenait à l'ambon de la basilique. Les restaurations de 1907 ont fait disparaître la chapelle qui ne manquait pas d'élégance ni d'originalité, mais qui était incontestablement d'une époque assez récente. En tout cas, elles ont respecté le bloc monolithe, le laissant même adossé à la colonnade nord, quoique — s'il est vrai qu'il faisait partie d'un ambon — il ait dû primitivement occuper une autre place dans la basilique. Nous savons par la description que Paul le Silentiaire[2] a laissée de l'ambon de Sainte-Sophie, à Constantinople, et aussi par d'autres textes[3], que cette sorte de tribune s'élevait le plus souvent dans la nef centrale de l'église, mais plus rapprochée vers l'est; l'ambon avait généralement deux escaliers, dont l'un regardait l'Orient et l'autre l'Occident[4]. Ceci donné, il est donc vraisemblable d'une part qu'il existait jadis un autre monolithe, taillé, sur le modèle du monolithe subsistant, — et que d'autre part l'ambon était placé plus au milieu et plus vers l'orient de la basilique, probablement à l'en-

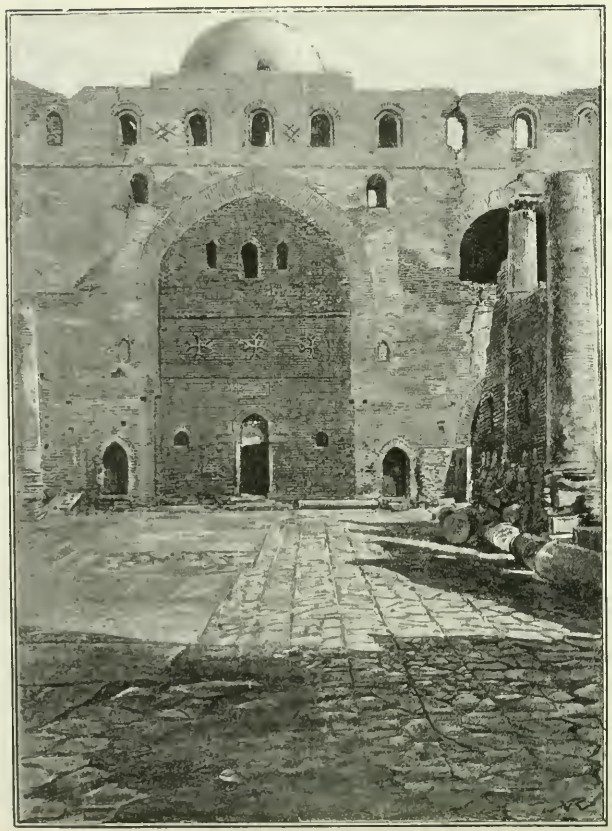


3666. — Inscription copte.
D'après de Bock, *op. cit.*, fig. 71.

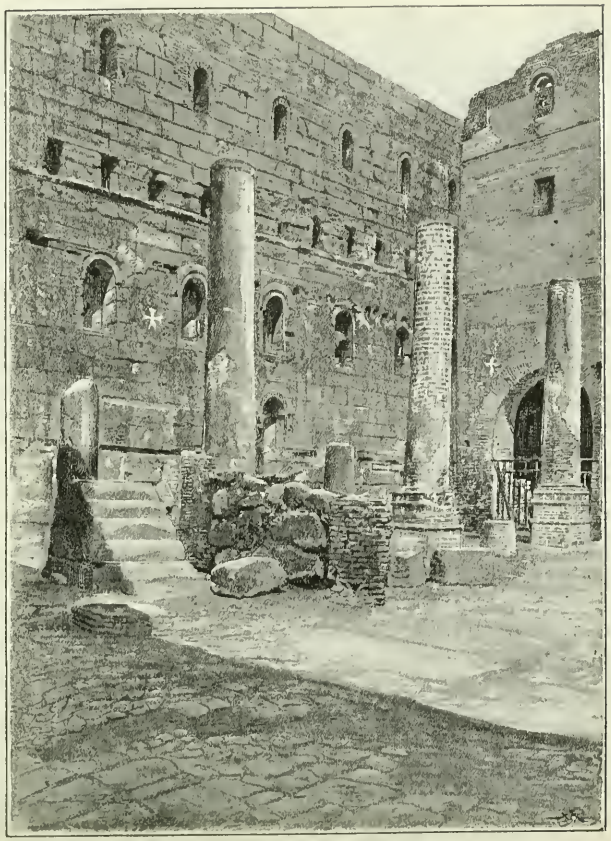
droit que lui assigne W. de Bock[5], au-dessus des grands blocs en granit (provenant d'un temple païen et portant encore des restes de signes hiéroglyphiques), qu'on voit insérés dans le dallage de la nef[6], devant la porte de l'église actuelle, et disposés de telle sorte qu'ils ont un faux aspect de croix latine. L'ambon était-il entouré des *cancelli*[7], que Somers Clarke se plaît à imaginer fixés sur le pourtour de ces dalles[8] ? C'est possible; mais il faut se garder, même en écrivant, de toute restauration architecturale hasardée ou insuffisamment justifiée.

Les murs intérieurs nord et sud de la basilique portent, à une hauteur d'environ 7 mètres, une large corniche sculptée, immédiatement au-dessus de laquelle sont percés des trous réguliers où venait s'insérer l'extrémité des poutres supportant le plafond; car il y avait

[1] W. de Bock, *op. cit.*, p. 54. — [2] Paul le Silentiaire, *Descriptio ambonis recitata privatim...*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2251-2264. — [3] Bingham, *The antiquities of the Christian Church*, in-8°, Oxford, 1855, t. III, p. 66; Goar, *Euchologion*, in-fol., Venetiis, 1730, p. 13. — [4] Cf. H. Leclercq, article AMBON, tome II, col. 1330. — [5] W. de Bock, *op. cit.*, page 51. — [6] Cf. plus haut, col. 470. — [7] Les *cancelli* étaient des barrières à claire-voie, en pierre ou en bois, fixes ou mobiles, destinées à protéger un terrain d'une certaine étendue ; ainsi, on s'en servait à Athènes, comme à Rome, pour défendre contre l'envahissement du public les endroits où parlaient les orateurs; dans les églises d'Orient et dans celles d'Occident, on utilisa des clôtures de ce genre, soit pour séparer la nef du sanctuaire, soit pour réserver un espace où ne devaient pas pénétrer les laïques. On posséde des exemplaires de *cancelli* trouvés en Égypte. Cf. H. Leclercq, article CANCEL, t. II, col. 1821. — [8] Somers Clarke, *op. cit.*, page 154.

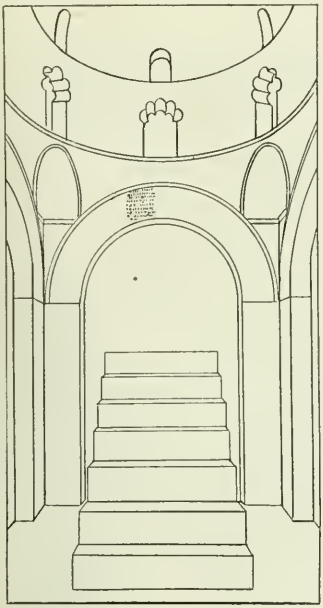


3667. — Mur de brique limitant l'église actuelle, 1913. Photographie de l'auteur.



3668. — Nef et bas-côté septentrional, 1913. Photographie de l'auteur.

au-dessus de chacun des bas-côtés une galerie, large d'environ 5 mètres, haute d'un peu plus de 3 mètres, qui peut avoir été utilisée comme tribune. On voit également tout au haut des murs d'autres cavités destinées à soutenir



3669. — Chapelle disparue renfermant l'ambon. D'après de Bock, *op. cit.*, fig. 61.

l'extrémité des poutres sur lesquelles reposait le toit. Ce toit était en bois. En bois également, et à plus forte raison, la couverture de la large nef centrale (elle dut être, au cours des temps, brûlée ou volée)[1] (fig. 3670).

Dans le mur ouest de la basilique, juste au centre était percée une porte ouvrant, sur une pièce étroite et longue, qui est le narthex.

3° *Le narthex.* — Il s'étend du nord au sud sur une longueur de 16 mètres; sa largeur est d'un peu moins de 5 mètres. Il communiquait, on l'a vu, avec la basilique, et également avec l'extérieur, par une porte, que j'ai précédemment décrite, située juste en face de celle qui ouvre sur la nef. Ces deux portes, jadis condamnées, ont été débloquées au cours des récents travaux de restauration. A l'extrémité des murs nord et sud ont été élevées deux absides élégantes, dont l'une seulement, celle du nord, s'est bien conservée (fig. 3671) : elle s'appuie dans les coins de la pièce sur de grands blocs de granit encastrés dans le mur, et sa partie semi-circulaire repose sur cinq petites colonnes à chapiteaux corinthiens. La conque est construite en briques et le fond en est percé d'une niche formée par un arc en fer à cheval. De l'abside du sud il ne reste qu'une seule colonne. W. de Bock pense, non sans raison, que ces absides n'appartiennent pas à la construction primitive et qu'elles ont été ajoutées après coup[2]. Les murs nord et sud, construits en pierre de taille, sont ornés chacun de trois niches, munies d'un curieux et riche ironton (fig. 3672).

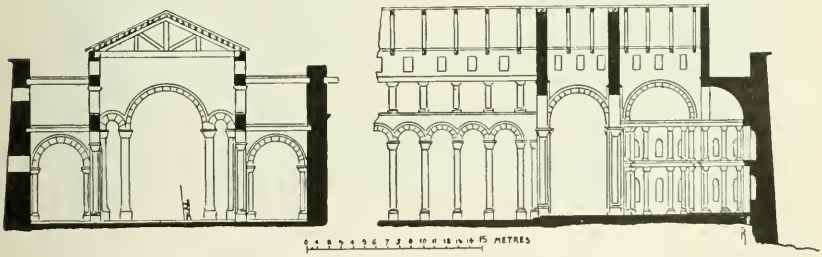
Primitivement, le plafond du narthex reposait sur des poutres insérées dans les murs au-dessus d'une corniche sculptée et était au même niveau que celui des bas-côtés de la basilique. Plus tard, on construisit, pour soutenir le plancher du second étage, une voûte en briques, dont on voyait encore des vestiges, il y a quelques années, sur les deux murs latéraux : il n'en subsiste plus rien aujourd'hui.

4° *Appartements, escaliers, puits*, etc. Il nous reste à décrire brièvement quelques chambres et escaliers, aux angles sud-ouest, sud-est et nord-est du Deir-el-Abiad.

Quittant le narthex, nous trouvons immédiatement au sud un escalier, aujourd'hui à peu près ruiné, conduisant aux galeries situées au-dessus du narthex et des bas-côtés de la basilique. Un étroit couloir, longeant la cage de l'escalier, mène dans une chambre carrée, en briques cuites, surmontée d'une coupole également en briques (voyez fig. 3655), et dont la construction date d'une époque assez récente. A l'est de cette chambre est un puits. Tout cet angle sud-ouest de l'édifice a été, comme je l'ai dit ci-dessus, restauré et, par la même occasion, fortement remanié au temps de Mohamed-Ali.

En face, à l'angle sud-est, nous trouvons une autre chambre carrée, surmontée d'un dôme en briques, et communiquant avec le hall[1]; j'ai déjà eu l'occasion de la signaler (col. 482).

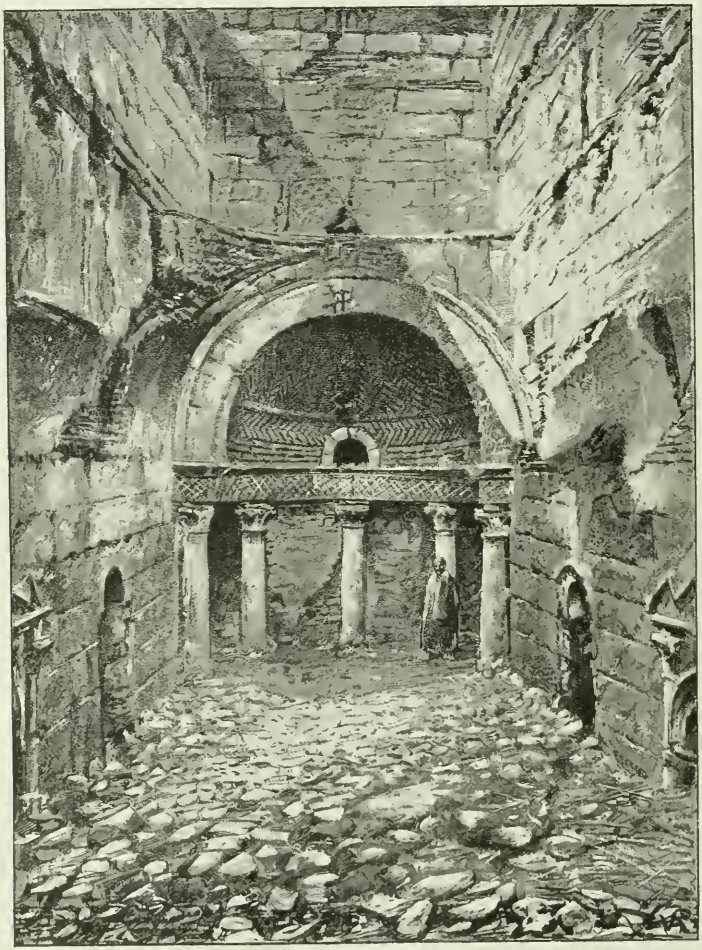
Passant enfin à l'extrémité nord-est de la basilique, nous retrouvons la pièce dont j'ai parlé plus haut,



3670 — Extrémité orientale de la nef, section et élévation. D'après Somers Clarke, *op. cit.*, pl. XLVIII.

[1] Somers Clarke examine et rejette l'hypothèse selon laquelle la nef centrale n'aurait pas été couverte, et serait restée, depuis les origines, à ciel ouvert. Cf. *op. cit.*, p. 159. — [2] W. de Bock, *op. cit.*, p. 52.

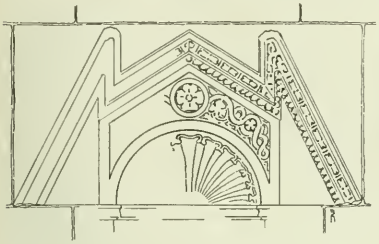
qui, située à gauche de l'abside principale, est construite au-dessus d'une crypte et mène à un escalier. L'escalier est bien conservé. Il monte jusqu'aux terrasses et passe, au premier étage, devant une chambrette, « dont les murs, dit Amélineau, couverts de bizarres inscriptions, attestent que plus d'une fois l'ennui a rongé le cœur des moines successeurs de Schnoudi [1]. » C'est dans cette chambrette, je crois, qu'ont été trouvés, en 1883, les quatre mille feuillets de parchemin dont s'est enrichie la Bibliothèque nationale de Paris : ils y étaient entassés, pêle-mêle sur le sol, « couverts de taches d'eau, de dépôts de terre, de fiente de pigeons ou même d'ordures humaines [2]. » On pense bien que la riche « librairie » du Deir, qui fut si largement exploitée à la fin du XVIIIe siècle par les franciscains italiens de la mission d'Akhmîm, et d'où sortirent les manuscrits publiés par les Mingarelli, les Zoëga et tant d'autres, ne tenait pas tout entière dans cette étroite cellule. Où donc était la bibliothèque du couvent ? On l'ignore, mais je serais



3671. — Abside nord du narthex. D'après W. de Bock, *Matériaux*, pl. XVIII.

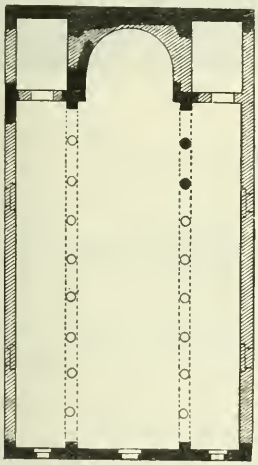
[1] Amélineau, *op. cit.*, p. 89. — [2] Cf. Maspero, *Fragments de manuscrits coptes-thébains provenant de la bibliothèque du Deir Anba-Schenoudah*, dans *Mémoires de la mission arch. franç.*, Paris, 1892, t. VI, p. 1-2.

fort tenté de la placer dans une de ces salles, pas très hautes, mais longues et larges, du premier étage, au-dessus du « hall », ou au-dessus du narthex. Il est certain que les moines conservaient entre les solides murs du « Deir », et non pas dans les bâtisses en briques crues ou en crépi, qui entouraient la basilique et constituaient le couvent proprement dit, ce qu'ils avaient de plus précieux, les ornements et vases sacrés du culte, et aussi leurs parchemins et leurs papyrus. En admettant



3672. — Partie supérieure d'une niche du narthex.
D'après Somers Clarke, *op. cit.*, p. 164, fig. 35.

que quelques pièces comme la cellule de l'escalier nord-est, ou la chambre carrée du sud-est, aient été occupées par les gardiens de l'édifice, par les sacristains, par des dignitaires de la congrégation, par l'archimandrite peut-être, les vastes galeries du premier étage étaient tout indiquées pour servir de salles de réunion et de bibliothèque.



3673. — Plan de la basilique de Deïr Sanbil.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, 1904, p. 95, fig. 32.

Il n'entre pas dans notre sujet de parler de l'œuvre même de Schnoudi. La question a été déjà traitée au mot Cénobitisme, t. II, col. 3104. Nous nous étions simplement proposé de faire dans ces pages, l'histo-

rique et la description du plus ancien et du plus curieux monument de l'art chrétien d'Égypte.

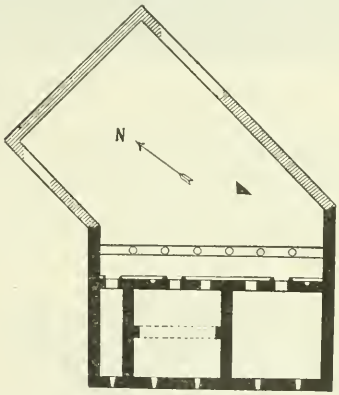
G. Lefebvre.

DEIR SANBIL. — A Deïr Sanbil, dans la Syrie centrale, nous rencontrons quelques édifices et quelques sépultures qui doivent être mentionnés.

C'est d'abord une église du IVe siècle. Le plan est des plus simples. Trois portes d'entrée dans le mur de façade assez bien conservé; une nef centrale et deux rangées de huit colonnes délimitant les bas-côtés terminés par des chambres, tandis que la nef centrale aboutit à l'abside, non apparente à l'extérieur. Longueur 21m65, largeur 14m40, largeur de la nef centrale 7m20. On remarquera que cette mesure de 7m20 est doublée pour faire la largeur de l'église et triplée pour faire sa longueur. L'espace entre les colonnes est de 2m40 (fig. 3673).

A en juger par le mur de façade, la décoration extérieure de l'édifice était des plus simples. Chaque portail est relevé d'une moulure, la porte centrale est surmontée d'une frise en feuilles d'acanthe ainsi que la porte à droite; celle à gauche n'a qu'une cimaise unie. Les chapiteaux de la nef sont de style corinthien, soigneusement travaillés; à la place du fleuron de l'abaque, une petite croix [1].

Une maison du Ve siècle [2] et une maison double du VIe siècle [3]. Celle-ci est l'édifice le mieux conservé de toute la région, il est intact, sauf les colonnades qui ont été enlevées. C'est une maison composée de deux larges appartements à chaque étage et une sorte de chambre longue qui servait de cage d'escalier pour parvenir à l'étage supérieur. Une des deux chambres est recoupée par un arc; un portique donne accès dans la cour qui est tout à fait irrégulière (fig. 3674). La façade est vrai-

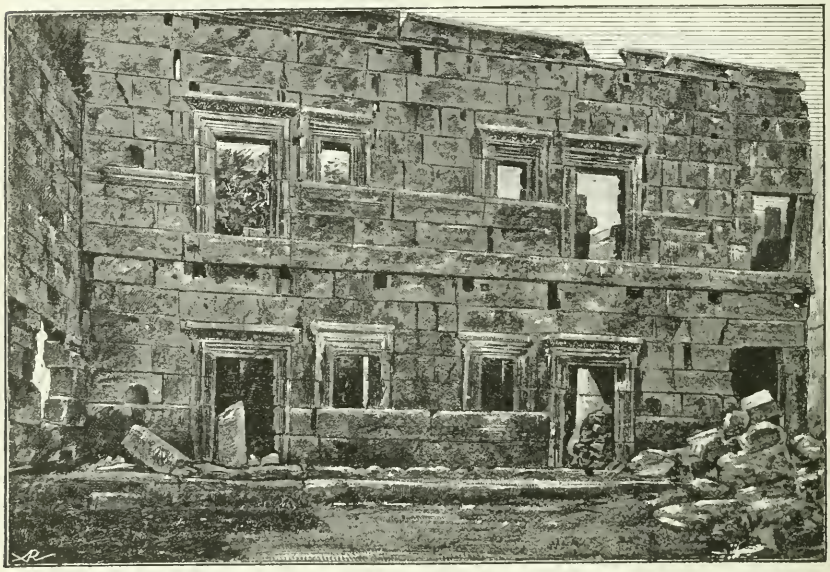


3674. — Maison à Deïr Sanbil.
D'après Butler, *op. cit.*, p. 259, fig. 102.

ment belle par ses matériaux, la symétrie des ouvertures et la riche décoration; on n'en regrette que plus la disparition de la colonnade. Ce qui est peut-être plus intéressant encore, c'est l'adaptation à l'architecture domestique d'un type encore pratiqué de nos jours. Une porte prise au milieu d'un des murs de l'appartement, une chambre à côté. Portes et fenêtres sont non

[1] H. C. Butler, *Architecture and other arts*, 1904, p. 94-95, fig. 32. — [2] *Ibid.*, p. 177. — [3] *Ibid.*, p. 258-260, fig. 102. —

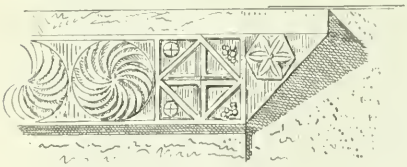
seulement ornées comme on pourrait le faire aujourd'hui, mais elles répondent à un aménagement conforme à celui que réclament nos mœurs actuelles. Dans le mur, deux petites niches de destination incertaine; une d'elles reparaît symétriquement dans le mur au premier étage. Le mur de derrière, au sud, est également percé de fenêtres. Nous sommes bien loin de la maison romaine et de ses appartements obscurs (fig. 3675).



3675. — Maison à Deïr Sanbil. D'après Butler, *op. cit.*, p. 259.

Deïr Sanbil offre un choix d'autres maisons du VIe siècle [1].

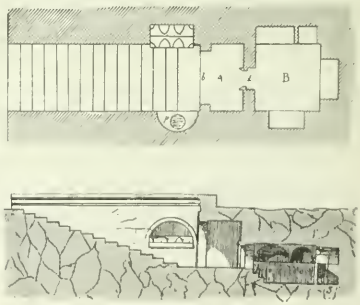
Nous avons déjà parlé d'un agneau sculpté sur la façade d'une maison [2] (voir *Dictionn.*, t. I, col. 894, fig. 208). Cette maison, selon toute probabilité, est du Ve siècle; elle paraît avoir été bâtie ou habitée par une famille qui avait un goût spécial pour la symbolique chrétienne, car un des linteaux de porte renferme des ornements où il est bien difficile de ne pas reconnaître d'un côté les *panes decussati*, pains marqués d'une croix, et de l'autre les grappes de raisin qui, sur les monuments primitifs chrétiens, évoquent l'eucharistie.



3676. — Linteau de porte à Deïr Sanbil.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, p. 92.

Quelques tombeaux méritent une description.

1° Tombeau creusé dans le roc en l'année 420. Un escalier taillé dans le roc conduit à un vestibule ouvert dans lequel est pratiquée une porte conduisant dans une chambre entourée d'*arcosolia* abritant des sarcophages; une petite banquette de 0m20 recevait la tête du cadavre, une des places était destinée à un enfant. Le linteau de la porte d'entrée *a* est décoré de pal-



3677. — Coupe et plan du tombeau de l'an 420 à Deïr Sanbil.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. LXXXI.

[1] *Ibid.*, p. 260. — [2] De Vogüé, *Syrie centrale, Architecture civile et religieuse*, p. 92, pl. XLVIII, fig. 3.

mettes sculptées en relief et d'un monogramme du Christ dans une couronne; il porte l'inscription suivante [1] :

+ Ἔτους ἑλψ' Μ(ηνὸς) Πανο[ῆ]μου

« L'année 731, au mois de Panémus » (ère des Séleucides = juillet 420).

Sur l'archivolte de l'entrée *b* du vestibule, on lit cette inscription empruntée au Ps. XXIV (voir *Dictionn.*, t. III, CITATIONS *bibliques dans l'épigraphie grecque*, col. 1732) : Τοῦ Κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς καὶ πάντες οἱ κατοικ(ο)ῦντες ἐν αὐτῇ + ΧΜΓ. » Au Seigneur est la terre et sa plénitude et tous ceux qui l'habitent. Le Christ est né de Marie [2]. » Le fond des lettres était peint en rouge; l'ouvrier chrétien qui a exécuté ce travail en juillet 420 a tracé avec son pinceau sur la paroi extérieure du vestibule deux monogrammes qu'il a accompagnés de l'acclamation τοῦτο νικᾷ (voir *Dictionn.*, t. I, col. 18, fig. 3).

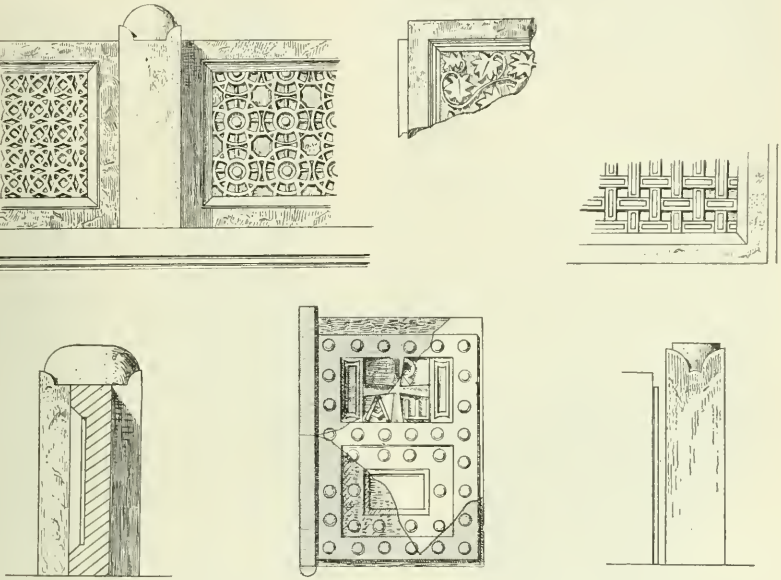
En descendant l'escalier, on voit, sur la paroi de droite, une niche *p* dans laquelle s'ouvre l'orifice d'un puits, et dans la paroi de gauche un *arcosolium e* dont le sarcophage est fermé par un couvercle d'une disposition assez étrange. Une corniche en blocs taillés et rapportés couronne la cage de l'escalier; elle supportait autrefois une balustrade dont il reste de nombreux fragments, petits pilastres de pierre dans lesquels s'encastraient des dalles à dessins géométriques.

Autre tombeau du même type. Il est daté de l'année 720 des Séleucides, 7e indiction (= 408 après Jésus-Christ). Au-dessus de la porte intérieure on lit ces mots :

+ ΕΤΟΥϹ ΚΨ ΙΝΔ ΕΤΕ ΘΕ ΛΙΒΑΝΙΟΥ

C'est donc l'ouvrage de Libanius. On a figuré en quelques traits de peinture rouge des croix et des branches de vigne sortant d'un verre [3].

Un troisième tombeau, également à escalier et à chambre souterraine, est de l'année 710 des Séleucides, du 24 Ious, ce qui revient au 24 août 399, c'est l'œuvre d'Héliadès [4] :



3678. — Fragments de la balustrade du tombeau. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. LXXXI.

ΧΜΓ
Η
ΕΤΟΥϹ ΙΨ ΜΛΩΟΥ
ΔΚΕΤΕΛΕΕΘ ΤΟ
ΕΡΓΟΝ + ΗΛΙΑΔΟΥ

Ἔτους ιψ Μη[νὸς] Λώου δκ' ἐτελέσθ[η] τὸ ἔργον + Ἡλιάδου.

H. LECLERCQ.

DEIR SEM'AN. — Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2380-2388, fig. 801-807.

DEIR SETA. — A Deïr Seta, quelques maisons et une église nous occuperont un moment.

Une maison datée du mois de mai 412 [5]. On lit sur le linteau de la porte d'entrée :

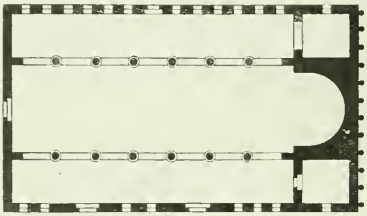
Εἷς Θεὸς ὁ βοηθῶν πᾶσιν
Ἔτους ξυ' μηνὸς Ἀρτεμισίου

[1] Waddington, n. 2665. — [2] Sur cette interprétation, voir *Dictionnaire*, t. I, col. 180 et correction col. 1692. — [3] De Vogüé, *op. cit.*, p. 109, pl. CLI. — [4] *Ibid.*, p. 109. — [5] De Vogüé, *Syrie centrale, Architecture civile et religieuse*, p. 123, pl. C.; H. C. Butler, *Architecture and other arts*, p. 169.

« Il n'y a qu'un Dieu qui porte secours à tous. En l'année 460, au mois d'Artemisius. »

Cette maison comportait une écurie. Le plafond de l'étage est en dalles. Le linteau de la porte est sculpté, relief assez plat, style médiocre; galons perlés et nattés avec un chrisme en forme de croix, ce qui est notable pour la chronologie de ce symbole.

D'autres maisons moins intéressantes [1]; on retrouve



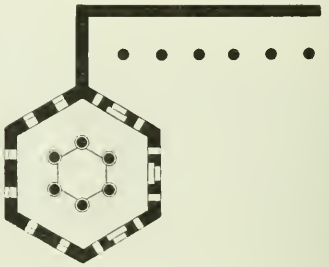
3679. — Plan de la basilique de Deïr Seta.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. CXVI.

ces escaliers extérieurs que nous avons déjà signalés à Amrah et à Châqqa [2]. Le palier sert en même temps d'auvent à la porte du rez-de-chaussée; un de ces paliers est incliné et la pierre unique qui le compose est striée a sa surface pour empêcher le pied de glisser.

3680. — Chapiteau de la nef de la basilique à Deïr Seta.
D'après de Vogüé, *op. cit.*, pl. CXVI.

La basilique est plus intéressante [3]. La façade orientale présente un mur droit dans lequel est enfermée l'abside et les deux chambres latérales. Ce mur est orné de douze colonnettes portées sur des consoles à encorbellement et portant à leur tour la corniche du collatéral. Les façades latérales sont percées d'un grand nombre de portes et de fenêtres dont les archivoltes sont évidées dans une seule pierre et encadrées d'un bandeau. Ces fenêtres étaient fermées par des dalles ajourées. Le sol intérieur de l'église est a 2 mètres au-dessus du sol extérieur. L'édifice est assis sur un large soubassement, d'un bon effet. Toute la nef est écroulée, les chapiteaux sont d'un bon travail, encore inspiré de l'antique. Cette basilique doit appartenir au commencement du VIe siècle (fig. 3679).

Le baptistère est hexagonal, sans abside et un peu



3681. — Plan du baptistère de Deïr Seta.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. CXVII.

distant de l'église [4]. Un portique intérieur, aujourd'hui écroulé, entourait la cuve centrale, invisible sous les décombres. Trois des faces du baptistère sont percées de portes qui donnent sur une cour pavée de dalles et bordée d'un portique, c'était le vestibule, προαύλιος οἶκος (fig. 3681).

H. LECLERCQ.

DEKHELA (EL-). — A 500 mètres environ S.-E. de la gare el-Manazer, sur la ligne du chemin de fer Alexandrie-Palais, se trouve le village el-Dekhela. Près de ce village se trouve une carrière en exploitation depuis des années pour servir aux travaux d'agrandissement du port d'Alexandrie. Les remarques faites sur les lieux et les objets recueillis permettent d'affirmer qu'à proximité du village actuel existaient autrefois des centres habités, entre autres un édifice considérable d'époque chrétienne. Ce qui en reste est peu de chose, les Perses, les Arabes et les entrepreneurs sont venus à bout de faire disparaître l'ensemble, tout au plus peut-on énumérer des observations faites sur place et des monuments mis à l'abri [5].

Le rocher est recouvert par une couche de terre dont la hauteur varie de 0m50 à 3 mètres. Ce fut en déblayant cette couche qu'on découvrit un couloir taillé dans le roc, large de 2m50, profond presque autant, dont les parois verticales gardaient par places un revêtement de stuc. Ce couloir était rempli de terre et de blocs de pierre. Parmi ces blocs on a trouvé une dizaine de petits sphinx en calcaire jaune mesurant 1 mètre de longueur et 0m70 en hauteur. Ils sont tous d'une exécution assez médiocre et appartiennent sans doute à une basse époque, mais ni le couloir ni les sphinx ne semblent avoir eu une relation quelconque avec l'édifice chrétien dont les traces ont été retrouvées à une centaine de mètres plus à l'ouest.

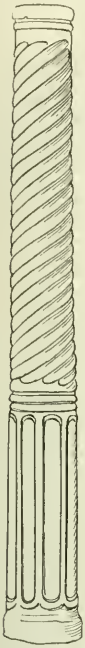
Non loin du couloir, on a retiré du sol un fragment de marbre ayant appartenu à une dalle décorée avec des reliefs, et qui porte sur la face du revers ce vestige d'une inscription :

ἐ?]ΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ +

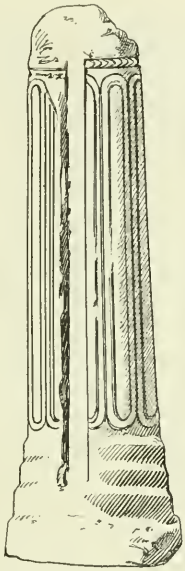
[1] De Vogüé, *op. cit.*, pl. CI, p. 123; H. C. Butler, *op. cit.*, p. 118-119. — [2] De Vogüé, *op. cit.*, pl. CII, p. 123. — [3] De Vogüé, *op. cit.*, pl. CXVI, p. 131; H. C. Butler, *op. cit.*, p. 195. — [4] De Vogüé, *op. cit.*, pl. CXVII, p. 132. — [5] Ces observations furent faites par M. E. Breccia, *D'un édifice d'époque chrétienne à el-Dekhela et de l'emplacement du Ennaton*, dans *Bulletin de la Soc. archéol. d'Alexandrie*, 1907, nouv. série, t. II, p. 3-12. Nous citons ici une partie de sa notice descriptive. Cf. J. S., dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1908, t. XVII, p. 279-280.

A côté gisait une colonnette en marbre blanc tacheté de bleu (haut. 1m03), dont la base, le fût et le chapiteau font partie d'un seul bloc (fig. 3682).

Un peu au delà, toujours à l'ouest du couloir, on découvrit deux autres colonnes en marbre blanc, con-



3682. — Colonnette.



3683. Colonnette.

D'après *Bull. de la Société archéologique d'Alexandrie*, 1907. Nouvelle série, t. II, p. 6, 7.

chées sur le roc. La première mesure 1m70 de hauteur. Elle se compose d'un fût qui va en s'amincissant (0m69 circonf. à la base pour 0m61 circonf. au sommet). La deuxième mesure 2m05, elle est divisée en deux parties par un anneau en relief. La partie du fût au-dessous de cet anneau est décorée de huit larges raies oblongues légèrement relevées et entourées d'une bordure; huit cannelures qui tournent en hélice creusent la surface de la partie supérieure. D'une troisième colonne semblable à la précédente, mais d'un travail plus soigné, il ne reste que la partie inférieure formant base et fût (fig. 3683). Sur cette colonne on voit la trace d'une feuillure verticale destinée à l'encastrement d'un cancel dont les débris en marbre blanc gisaient près des colonnes et dont la reconstitution est facile (fig. 3684). On a combiné deux motifs géométriques : le quadrillé et l'écaillé, dont le rapprochement est exceptionnel [1].

Des chapiteaux en marbre ont été trouvés au même endroit, ils n'offrent aucun intérêt technique ou artistique; c'est seulement leur présence en ce lieu qui doit être mentionnée au point de vue archéologique [2]; deux pilastres en marbre blanc inégaux. Le plus grand tacheté de bleu. Hauteur totale 1m33, dont 0m18 pénétrant dans le sol.

Un bas-relief en marbre blanc, mesurant 0m69 sur 0m58, représentant saint Ménas debout, en orant, entre les deux chameaux légendaires accroupis à ses pieds. Ce ne serait, paraît-il, qu'une mauvaise copie de la statue qui ornait la basilique du saint à Karm Abou Mina [3]. On assurait qu'au-dessus de l'endroit d'où les ouvriers avaient détaché ce bas-relief, on lisait une inscription peinte en assez gros caractères, dont on avait recopié les mots suivants :

ΚΕΙΜΑΙ [εν] ΘΕΩ ΑΙΩΝΟΒΙΩ

Outre ces objets, on découvrit au même lieu quatorze inscriptions, épitaphes de moines alexandrins [4] gravées sur des stèles en marbre blanc des îles, quelques-unes sont carrées. L'état de conservation est généralement parfait, la gravure très soignée; les dimensions varient peu, la plus petite mesure 0m22 de hauteur, la plus grande 0m31 de hauteur, et 0m20 de largeur la plus petite pour 0m33 de largeur la plus grande.

Les inscriptions sont toutes rédigées suivant le même type; la formule complète est celle-ci : 1° ἐκοιμήθη (ἐν Κω ou bien ἐν Χω); 2° nom et titre du défunt; 3° désignation du monastère; 4° date du décès; 5° quelques symboles soit en tête, soit à la fin de l'inscription.

Sur cinq stèles le mort est qualifié μακάριος [5] :

+ ЄКОІМНѲНЄN
ΚΩΩΜΑΚΑΡΙΟC
ΑΒΒΑ ΔΩΡΟΘЄΟC
ΟΨΑΛΤΗCΜΗΝΙ
ΦΑΡΜΟΥΘΙ ΙΓ ΙΝΗ
ΔΙΟΚΛΗΤΙΑΝ CMC

Ἐκοιμήθη ἐν Κ(υρί)ω ὁ μακάριος ἀδελφὸς Δωρόθεος ὁ Ψάλτης μηνὶ Φαρμοῦθι ιε' ἰνδ(ικτιῶνος) η' Διοκλητιαν(οῦ)σμς'. Une fois seulement on rencontre la formule ὁ ἐν ἁγίοις dont l'épigraphie latine nous offre quelques exemples : *refrigera in pace cum spirita sancta; anima innocens vivas inter sanctis et justis et in orationibus; inter sanctis; sedens ad sanctorum locum in pace quiescit;* εἰς τόπον ἁγίων, *in pace cum spirita xanta*, etc., etc. [6].

✠
+ ЄКОІМНѲНѲNХѠ
ѲЄNАГІОІСАΔЄΛ
ФОСТІМОѲЄОС
Ο ΤΗC ΠЄΡІСТЄΡΑC
Ο ΤΟΥ ΚΟΙΝΟΒΙΟΥ
ΤΟΥ ΑΒΒΑ CΑΛΑΜΑ
ΜΗΝΙ ΠΑΧΩΝ ΚΓ ΙΝΙΑ
ЄΤΟΥCΔ ΙΟΚΛΗΤΙ
ΑΝΟΥ CCΔ + + +

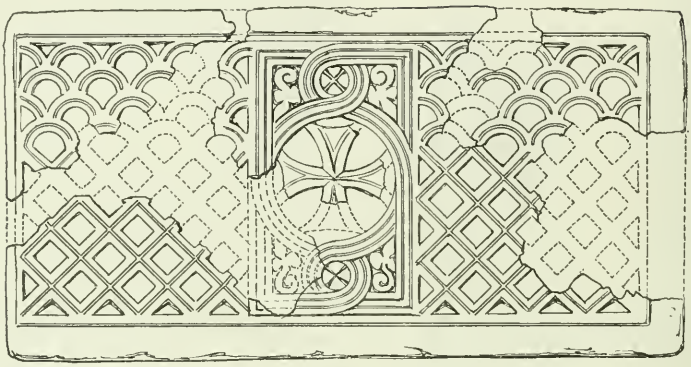
Ἐκοιμήθη ἐν Χ(ριστ)ῷ ὁ ἐν ἁγίοις ἀδελφὸς Τιμόθεος ὁ τῆς περιστερᾶς ὁ τοῦ κοινοβίου τοῦ ἀββᾶ Σαλαμᾶ μηνὶ

[1] Par contre on trouve souvent le panneau d'un cancel ajouré tout en écaillé ou tout en quadrillé. — [2] Description et dessins dans E. Breccia, *op. cit.*, p. 7-11, fig. 4-8. — [3] C. M. Kaufmann, dans *Römische Quartalschrift*, 1906. — [4] G. Lefebvre, *Épitaphes de moines alexandrins*, dans *Bull. de la Soc. archéol. d'Alexandrie*, 1905, t. VIII, p. 11 sq.; *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte*, n. 1-14. — [5] G. Lefebvre, *Epitaphes*, p. 11, n. 2, haut. 0m245, larg. 0m260; μακαριος sur les n. 2, 7, 11, 13, 14; *Recueil*, n. 2. Cette inscription est de l'année 530. — [6] Cabrol et Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I. préf., p. CXLIX-CL.

Παχὼν κγ' ἰνδ(ικτιῶνος) ια' ἔτους Διοκλητιανοῦ σϛδ'[1]. Le vocable Τιμόθεος ὁ τῆς περιστερᾶς n'est pas définitivement expliqué; est-ce un surnom de Timothée, ou un surnom de son maître : Τιμόθεος ὁ [μαθητ]ὴς τῆς περιστερᾶς, ou enfin est-ce un nom de lieu, analogue à une localité voisine d'Ascalon, Hamâmé « la colombe »[2]

Le défunt est qualifié ἀδελφός, terme dont le sens est clair et qui reparaît neuf fois sur les stèles une seule

5 ΑΒΒΑΘΕΟΔΩΡΟΥ
ΠΡΕϹΒΥΤΕΡΟΥ
ΜΟΝΗϹΖΑϹΤΩΝ
ΜΗΝΙΑΘΥΡ Θ ΙΝ/ Η
ΕΤΟΥϹΔΙΟΚΛΗ
ΤΙΑΝΟΥ ΤϹ +
+ + +



3684. — Cancel. D'après *Bull. de la Soc. archéologique d'Alexandrie*, 1907, nouvelle série, t. II, p. 8.

fois ἀδελφος 'Ιουλιανοῦ désigne non pas un frère selon l'esprit, mais selon la chair[3] :

+ ΕΚΟΙΜΗΘΗϹ
ΧΩ ΟΑΔΕΛΦΟϹ
ΝΙΑΟϹΟΤΟΥΚΟΙΝΟ
ΒΙΟΥΤΟΥΑΒΑΕΥ
5 ΕΤΑΘΙΟΥΟΑΔΕΛ
ΦΟϹ 'Ι'ΟΥΛΙΑΝΟΥ
ΜΗΝΙΑΘΥΡΙΝ
ΙΕΔΙΟΚΛΗΤΙΑ
ΝΟΥ + ϹΝΓ +

'Εκοιμήθη ἐ(ν) Χ(ριστ)ῷ ὁ ἀδελφός Νί[λ]ος ὁ τοῦ κοινοβίου τοῦ ἀβᾶ Εὐ[σ]ταθίου ὁ ἀδελφός 'Ιουλιανοῦ μηνὶ Ἀθὺρ η' ἰνδ(ικτιῶνος) ιε' Διοκλητιανοῦ σνγ'.

Quant au mot ἀδδᾶ, répété seize fois[4], il n'a pas toujours la même signification (voir *Dictionn.*, t. I, au mot Apa). Certains des moines appelés abbés dans nos inscriptions[5] étaient probablement des personnages distingués du reste de la communauté par leur science ou par leurs vertus. Mais six d'entre eux[6] paraissent avoir été des abbés au sens où ce terme s'applique à un chef de communauté, puisque dans ces six inscriptions le moine défunt est dit avoir fait partie du κοινόβιον de tel ou tel abbé.

C'est probablement aussi un abbé de monastère que l'abbé-prêtre Théodore[7] :

ω+ ΕΚΟΙΜΗΘΗ
ΕΝ ΧΩ ΑΒΒΑ 'Ι'ΟΥ
ΛΙΑΝΟϹΟΩΤΑϹ
ΟΜΑΘΗΤΗϹΤΟΥ

'Εκοιμήθη ἐν Κ(υρί)ῳ ἀδδᾶ Ἰουλιανὸς [Θ]ωτας ὁ μαθητὴς τοῦ ἀδδᾶ Θεοδώρου πρεσβυτέρου μονῆς Ζάστων μηνὶ Ἀθὺρ θ' ἰνδ(ικτιῶνος) η' ἔτους Διοκλητιανοῦ τϛ'.

Si la dignité sacerdotale, aux débuts du monachisme, n'était pas exigée des chefs de communauté, bientôt cependant on choisit de préférence le supérieur parmi les prêtres ou bien on lui fit conférer le sacerdoce après son élection. En Orient, au ve siècle, presque tous les abbés étaient prêtres, en Occident la coutume attendit plus tard avant de s'imposer généralement. Il semble donc bien qu'en sa qualité de prêtre Théodore ait été le chef de la communauté, qui est désignée ici non par le nom de son directeur, mais celui, sans doute, d'un lieudit, qui nous est inconnu et où s'élevait le monastère μονὴ Ζάστων. Était-ce un des monastères qui s'élevaient sur l'emplacement de Dekhela, comme celui de Salama et celui de Maphora ? Ou bien un sobriquet appliqué aux moines d'un monastère ?

La série d'inscriptions va de l'année 524 à l'année 590, elle nous donne pendant ce temps une liste abbatiale assez complète. De 524 à 537 nous n'avons que des mentions d'abbés non-gouvernants. En 537, le supérieur d'un monastère se nomme Εὐστάθιος; en 570 Ἰωάννης; en 580 Εὐστάθιος; en 590 Θεόδωρος. Nous voyons que certains abbés étaient désignés par le nom de leur monastère; on disait l'abbé de Salama, l'abbé de Maphora. Rien ne prouve ni n'invite à croire que les abbés nommés Eustathe Jean, Eustathe et Théodore se soient succédé dans un même monastère.

Nous avons déjà cité un chantre ψάλτης[8]; parmi les autres professions utiles au monastère, nous trouvons un boulanger : ἀρτοκοπάδιος (voir *Dictionn.*, t. II,

[1] G. Lefebvre, *Épitaphes*, p. 24, n. 10, haut. 0m31, larg. 0m33; *Recueil*, n. 10. De l'année 578. — [2] G. Lefebvre, *Epitaphes*, n. 1, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 14. — [3] *Ibid.*, p. 13, n. 6, haut. 0m24, larg. 0m24. De l'année 537 — [4] *Ibid.*, n. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13. — [5] *Ibid.*, n. 2, 3, 4, 7, 8, 12, et le Ζαχαρίας du n. 11. — [6] *Ibid.*, n. 5, 6, 9, 10, 14 et Εὐστάθιος du n. 11. — [7] *Ibid.*, n. 12, haut. 0m29, larg. 0m315. De l'année 590. — [8] *Ibid.*, p. 11 n. 2. De l'année 530.

col. 1105) [1], un médecin. Soit modestie, soit manque de diplôme, ce dernier ne nous apprend sa profession qu'en se couvrant de la réputation de son maître [2] :

+ ЄКОІМНѲЄНХѠ
ОАДЄЛФОС ·І·ѠАN
NHCOTOY АВВА СЄРН
NOY ТОУ ІАТРОУ МНNІ
5 ТУВН : К : І Δ Ν ІА ДІО
КАНТІАNОУ + СNВ +

Ἐκοιμήθη ἐν Χ(ριστ)ῷ ὁ ἀδελφὸς Ἰωάννης ὁ τοῦ ἁββᾶ Σεήνου τοῦ ἰατροῦ μηνὶ Τῦβὶ κ' ἰνδ(ικτιῶνος) ιδ' Διοκλη-τιανοῦ ἐνγ'.

Un seul frère est désigné comme ayant exercé un métier, celui de jardinier, κηπορός; il forma un élève, le moine Julien [3] :

+ ХМГ +
ЄКОІМНѲЄНХѠ
ОАДЄЛФОС ·І·ОУЛІ
АNОСОТОУАДЄЛФ^{S}
5 І·ѠАNNОУТОУКН
ПОР^{S} ТОУКОІNОВ^{S}
ТОУ АВВАЄУСТАѲ^{S}
Η Δ
МПАУN ·І·NІNІЄ
ДІОКАНТ^{S} СNГ +

χμγ. — Ἐκοιμήθη ἐν Χ(ριστ)ῷ ὁ ἀδελφὸς Ἰουλιανός ὁ τοῦ ἀδελφ(οῦ) Ἰωάννου τοῦ κηπορ(οῦ) τοῦ κοινοβ(ίου) τοῦ ἁββᾶ Εὐσταθ(ίου) μη(νὶ) Παῦνι η' ἰνδ(ικτιῶνος) τε Διοκλητ(ιανοῦ) ενγ'.

La plupart des inscriptions prennent soin de rappeler le maître qui initia le défunt à la vie religieuse [4] ; c'est le cas pour Julien disciple de Théodore [5] et pour Étienne disciple de l'abbé Zacharie [6] : Ἐκοιμήθη ἐν || Κ(υρί)ῳ ὁ μακαρ(ι)ος || ἡμῶν ἀδελφὸς || Στέφανος ὁμα- || θητής τοῦ ἁββᾶ Ζα- || χαρίου ὁ τοῦ κοι- || νοβ(ίου) τοῦ ἁββ(ᾶ) Εὐστα || θίου μη(νὶ) Θωθ ι' ἰνδ(ικτιῶνος) ιγ || Διο-κλητ(ιανοῦ) σϙϛ. C'est ainsi qu'il faut expliquer, en sous-entendant μαθητής devant le génitif τοῦ ἁββᾶ l'expression ὁ δεῖνα ὁ τοῦ ἁββ(ᾶ) Ν [7].

Les douze premières inscriptions sont datées de l'ère des martyrs et s'échelonnent entre 524 et 590. Nous voyons ainsi que les chrétiens du pays, plus d'un siècle avant la conquête arabe, faisaient usage de l'ère dioclétienne, contrairement à l'opinion contraire émise par Letronne [8].

« Ces stèles grecques doivent, à n'en pas douter, écrivait M. W. E. Crum, provenir d'une nécropole des fameux monastères du *Ennaton*. D'abord l'emplacement de Dekhela (d'où les stèles sont censées provenir) correspond suffisamment au neuvième mille à l'ouest de la ville ancienne. Mais il y a plus : deux d'entre les couvents nommés sur les stèles sont connus déjà pour s'y trouver : celui de *Salama* y est placé par Jean Moschus, dans son *Pratum spirituale*, ch. CXLV. Il est mentionné aussi, mais avec moins de précision, par Jean de Nikiou. Celui de *Maphora* se trouve aussi au *Pratum*, ch. CLXII, d'une façon qui permet de conclure qu'il était situé un peu plus loin de la ville. Les stèles sont, en outre, de la période où nous savons justement que ce groupe si important de couvents était florissant. Sévère d'Aschmounein [9] nous dit qu'au temps de l'invasion persane il y avait 600 couvents. Quoi qu'il en soit, ce fut assurément un des chefs-lieux du christianisme [10]. »

L'origine des édifices auxquels auront appartenu les fragments retrouvés doit remonter au VIe siècle au plus tard, puisque la plus ancienne des quatorze inscriptions porte la date de 524 après Jésus-Christ [11]. Les ruines découvertes ont assez probablement fait partie d'un des monastères du *Ennaton* [12]. » Il est à espérer, ajoute M. E. Breccia, qu'il ne s'agit pas du monastère le plus important, de celui qui a donné lieu à la dénomination *Ennaton*. La distance entre Alexandrie et le village el-Dekhela varie, comme il est naturel, selon l'endroit qu'on prend comme point de départ. Si on choisit ce point à la limite de l'ancienne nécropole de la ville, on compte cinq kilomètres environ; de la gare du Gabbari, on trouve neuf kilomètres; de la place Mohammed-Ali, douze ou treize. Aucun de ces chiffres ne correspond avec précision au neuvième mille, mais si on considère que les écrivains chrétiens ne sont presque jamais exacts dans la détermination des distances et que nous ignorons leur point de départ, on pourrait identifier ces ruines avec celles du monastère principal du *Ennaton*. On peut croire que ce dernier n'a pas encore été découvert. L'historien arabe Makrizy a écrit : « Le monastère du verre (Zongâeg) est situé hors de la ville d'Alexandrie. On l'appelle encore Al-Hanetoun. Or, une colline située à quelques kilomètres à l'ouest du Dekhela est aujourd'hui appelée *Kom et Zongâeg* et quelques bédouins affirment l'existence d'un *Kôm et Hanadoun* non loin du précédent. Il a été impossible d'identifier ce dernier à cause des indications trop contradictoires [13]. » (Voir *Dictionn.*, t. II, col. 3131, au mot : CÉNOBITISME *Deir Anba Niah* et *Deir el Hanatoun* [14].)

H. LECLERCQ.

DÉLATEURS. — La délation, qui fut une des plaies honteuses de l'empire, s'étala sans contrainte pendant les périodes d'abjection politique, principalement sous les mauvais empereurs. Le *délateur* s'entendait de celui qui intentait une accusation publique. Sous la République, les accusations contre les magistrats sortant de charge étaient la voie ordinairement suivie par les jeunes ambitieux pour entrer plus ou moins bruyamment dans la vie politique. L'abus ne tarda pas à s'introduire dans un usage si délicat et d'autant plus alléchant que, dans certains cas, l'accusateur triomphant obtenait une récompense, droit de cité, avancement administratif, indemnité prise sur les biens du condamné. Il exista, dès lors, un métier de délateur dans lequel la cupidité et la vengeance trouvaient leur compte. Sous l'empire, ce fut pis. Le droit de libre accusation devint une voie à peu près sûre d'acquérir la faveur du prince; avant tout, dans les matières qui touchaient au crime de lèse-majesté, elle aboutit à une récompense pécuniaire que l'empereur était libre de prendre sur les biens du condamné à la peine capitale, laquelle emportait toujours confiscation.

Le délateur pouvait, en droit, retirer son accusation, mais en fait il ne se désistait que sur la permission du prince. S'il courait des risques certains au cas où l'accusation n'était pas prouvée, il savait généralement prendre ses mesures pour fournir cette preuve et, en ce cas, il recevait le quart des biens des condamnés. L'avènement d'un prince juste tel que Titus ou Antonin

[1] G. Lefebvre, *Épitaphes*, p. 12, n. 3. — [2] *Ibid.*, p. 12, n. 1; haut. 0m27, larg. 0m28. De l'année 536. — [3] *Ibid.*, p. 12, n. 5, haut. 0m285, long. 0m285. De l'année 537. — [4] *Ibid.*, p. 12, n. 3, n. 4; p. 13, n. 7, n. 8; p. 14, n. 11; p. 15, n. 12. — [5] *Ibid.*, p. 15, n. 12. — [6] *Ibid.*, p. 11, n. 11, haut. 0m275, larg. 0m28. De l'année 580. — [7] *Ibid.*, n. 3, 4, 7, 8. — [8] Letronne, *Œuvres choisies*, Égypte ancienne, t. I, p. 98; *Rec. d'inscr. grecq. et lat.*, t. II, p. 217. — [9] Jean de Nikiou, *Chronique*, édit. Zotenberg, p. 516. — [10] Severe d'Aschmounein, *Hist. patr.*, édit. Evetts, p. 485. — [11] W. E. Crum, dans *Bull. de la Soc. d'Alex.*, 1907, p. 3-4. — [12] Pour ce que la tradition littéraire nous fait connaître sur ce groupe de couvents, cf. Butler, *The Arab conquest of Egypt*, in-8°, London, 1902, p. 51, n. 2; p. 71, p. 499, p. 500-501. — [13] E. Breccia, *op. cit.*, 1907, t. II, p. 11-12. — [14] E. Amélineau, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, in-8°, Paris, 1893, p. 127, 132-133, 531-532.

marquait l'heure du danger pour les délateurs, mais, bientôt, ils pullulaient de plus belle.

Les chrétiens n'ont pas échappé à la délation. Le plus ancien document qui nous les montre opprimés par cette scandaleuse jurisprudence nous est offert par la correspondance de Pline et de Trajan, vers l'année 111. Le gouverneur de Bithynie expose à son souverain l'embarras dans lequel il s'est trouvé à l'égard de ceux *qui ad me tamquam Christiani deferebantur*. Il venait d'adopter à leur égard une justice qui ne le rassurait qu'à demi, lorsque *propositus est libellus sine auctore multorum nomina continens;* et voici le proconsul qui fait interroger les accusés et les somme de sacrifier à l'empereur. Parmi ceux dont les noms se lisaient sur la liste, les uns avouèrent, sauf à abjurer le christianisme sur-le-champ, d'autres affirmèrent que depuis trois ans, d'autres depuis vingt ans ils avaient abjuré. — Trajan répondit au proconsul que dans cette affaire des *Christiani qui ad te delati fuerant* il avait sagement agi, mais il déplorait et blâmait le procédé de délation : *Sine auctore vero propositi libelli in nullo crimine locum habere debent*, et il déclarait que la délation n'était plus recevable désormais : *Nam et pessimi exempli nec nostri sæculi est* [1].

C'est moins un cas de délation que de dénonciation par les esclaves que nous lisons dans la lettre de l'Église de Lyon aux frères d'Asie et de Phrygie, en l'année 177 : *Capti sunt etiam quidam nostrorum servi qui gentiles erant, quandoquidem præses nos omnes requiri palam jusserat. Qui demonis impulsu, cum tormenta reformidarent quæ sanctos perpeti videbant, militibus ad hos ipsum cos incitantibus, Thyesteas quasdam cœnas et incestos Œdipi concubitus, et alia quæ nec protoqui nobis nec cogitare fas est, ac ne credere quidem sustinemus apud homines unquam gesta fuisse, adversus nos emestiti sunt* [2].

En 305, le concile d'Illiberis (= Grenade) porte le canon suivant : *Delator si quis extiterit fidelis, et per delationem ejus aliquis fuerit proscriptus, vel interfectus, placuit, cum nec in fine accipere communionem. Si levior causa fuerit, intra quinquennium accipere poterit communionem. Si catechumenus fuerit, post quinquennii tempora admittatur ad baptismum* [3].

En 314, le concile d'Arles édicte des peines contre les *traditores* qui diffèrent assez peu des *delatores* puisque non contents de livrer les saintes Écritures, les archives et le mobilier liturgique des Églises, ils ont partois livré les noms des frères (voir *Dictionnaire*, t. III, col. 2718 au mot CONSTANTINE et au mot TRADITEURS).

H. LECLERCQ.

DELISLE (Léopold). — I. Son œuvre liturgique. II. Les documents nécrologiques. III. Les anciens sacramentaires. IV. Les manuscrits de l'école de Tours et du style franco-saxon. V. Les livres royaux. VI. Notices sur divers manuscrits. VII. Notices sur quelques imprimés. VIII. Dissertations et notes diverses.

I. L'ŒUVRE LITURGIQUE DE L. DELISLE. — Léopold-Victor Delisle, né à Valognes (Manche) le 24 octobre 1826 et décédé au château de Chantilly le 22 juillet 1910, a tant fait pour le relèvement et l'avancement des études liturgiques, au cours d'une longue existence tout entière employée à des travaux d'érudition médiévale, qu'on n'exagère rien en parlant de son œuvre liturgique et en consacrant une notice à son nom dans un répertoire de liturgie. Il n'a jamais prétendu lui-même au titre de liturgiste, pas plus d'ailleurs qu'à celui d'historien, n'ayant voulu être, en effet, qu'érudit; mais « on ne saurait nommer un érudit qui ait rendu plus de services à la science historique, qui ait été un meilleur auxiliaire et un plus actif pourvoyeur de l'histoire [4], » et c'est précisément comme une partie de l'histoire qu'il a toujours envisagé et étudié la liturgie.

De ce point de vue purement archéologique les différents mémoires qui seront énumérés plus loin sont l'expression très nette. Comme dans toutes ses autres études, Delisle y rapporte, avec le plus d'exactitude et de simplicité possible, ce qu'il saisit du passé; le plus souvent, ce sont les documents eux-mêmes qu'il inventorie, présente, analyse. Il se contente de recueillir des faits; en de très rares occasions, il daigne fournir un exposé synthétique. Dans cette tâche, l'amour du passé ne l'anime pas seulement; il est conduit en outre par un esprit de patriotisme qui se manifeste à l'occasion. Les manuscrits qu'il étudie et dont il parle habituellement avec un enthousiasme contenu sont à ses yeux des reliques de l'ancienne France; la moindre page en est précieuse et mérite toute sorte d'égards; leur décoration en particulier appelle nos hommages. Il professe le même culte pour les vieilles impressions du XVe et du XVIe siècle. Il s'est d'ailleurs exprimé sans ambages au sujet de la liturgie telle qu'il la conçoit : par exemple, « les prières et les cérémonies religieuses sont une partie essentielle de l'histoire des nations [5]; » et encore, « l'examen des anciens monuments de la liturgie latine offre un puissant intérêt, même en dehors des études liturgiques : les livres de cette catégorie fournissent en effet à la paléographie, à l'archéologie, à l'histoire des lettres et à celle des arts (peinture et musique) des matériaux d'autant plus précieux que nous pouvons savoir à quelle date et dans quel pays beaucoup de ces livres ont été exécutés [6]. » Les fascicules de la correspondance que l'on a commencé de publier montreront mieux encore comment l'attention de Delisle a été sans cesse sollicitée par les anciens ouvrages liturgiques [7]. Ce passage d'une lettre à M. le chanoine Tougard (28 octobre 1904) est assez caractéristique de la sincérité de ses sentiments : « Je suis furieux contre un curé breton qui a vendu à vil prix un curieux missel du XIIIe siècle qu'un juif allemand détient et dont il demande un prix fantastique [8]...; il s'agit évidemment du missel de Barbechat, dont l'affaire fit quelque bruit.

L. Delisle a raconté lui-même avec beaucoup de charme les débuts de sa carrière scientifique [9]. Admis à l'École des chartes en 1846, l'un de ses premiers soins fut de copier aux Archives du Royaume le rouleau

[1] *C. Plini et Trajani epistulæ*, XCVI, XCVII, édit. Kukula, 1912, p. 316-318. — [2] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. 1; *P. L.* t. XX, col. 413. — [3] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 27; *Conc. Illiberit.*, can. 73. Cette question a été traitée avec surabondance par G. Boissière, *L'accusation publique et les délateurs chez les Romains. Leur rôle et leur influence au point de vue juridique, litt raire et social*, in-8, Niort, 1911, et. p. 196-204, 260, 297-298. — [4] G. Perrot, *Notice sur la vie et les travaux de Léopold-Victor Delisle lue dans la séance publique annuelle de l'Académie des inscriptions du 17 novembre 1911*. Cf. *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1912, t. LXXIII, p. 72. — [5] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1886, t. XLVII, p. 135 (à propos de l'édition du pontifical d'Amiens). — [6] *Journal des savants*, mai 1897, p. 284 sq. (à propos du livre de H. Ehrensberger sur les manuscrits liturgiques du Vatican). — [7] *Lettres de L. Delisle. Premier fascicule. Correspondance adressée à M. le chanoine Tougard*, Saint-Lô, 1911 ; *Deuxième fascicule. Correspondance adr. à M. Aug. Castan*, Saint-Lô, 1912; *Troisième fascicule. Correspondance adr. à M. le chanoine Ulysse Chevalier*, Valence, 1912. — [8] *Op. cit.*, n. 10, p. 38. — [9] *Recherches sur la librairie de Charles V*, 1re partie, 1907 : *Souvenirs de jeunesse*, p. XI-XXVII; *Rouleau mortuaire du B. Vital, abbé de Savigny*, 1909, avant-propos, p. I-IX; voir aussi *Charles de Robillard de Beaurepaire*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1909, t. LXX, p. 209-246; et le discours préparé en 1902 pour le cinquantenaire, publié par P. Lacombe, *Suppl. 1902-1910*, à la *Bibl. des travaux de M. Léopold Delisle*, 1911, p. XVI-XXIII. Cf. Lacombe, *ib.*, p. V-XV.

mortuaire du B. Vital de Savigny, pièce importante qui lui avait été signalée par un archéologue normand, Ch. Duhérissier de Gerville, son premier maître. Ce travail, entrepris pour l'amour de la petite patrie, fut l'occasion du premier mémoire que rédigea Delisle en 1847, sous ce titre : *Des monuments paléographiques concernant l'usage de prier pour les morts*, et qui fut ainsi qualifié au concours des Antiquités nationales de 1849 : « morceau achevé : pour un début dans la science, il serait difficile de rien produire qui montrât mieux tous les caractères de la maturité [1]. » Depuis lors, durant plus de soixante années, la maîtrise de l'érudit ne cessa de s'affirmer dans une succession presque incomparable de livres, dissertations, notices, catalogues, inventaires, relatifs à l'histoire du moyen âge, et du moyen âge français presque exclusivement, qui témoignent tous à des titres divers de la vigueur et de la clarté de son esprit. La liturgie, comme on le pourra constater, occupe une place relativement considérable dans cette énorme production. J'ai noté qu'elle avait fourni le premier sujet traité par Delisle. On vient seulement de publier un travail qu'il composa, apparemment, au terme de sa vie, sur les Grandes Heures d'Anne de Bretagne.

Ce n'est pas le lieu d'esquisser la biographie de Léopold Delisle ni d'en montrer, comme on a pu dire, « la belle ordonnance [2]. » Il n'est pas même possible d'indiquer ici les principaux ouvrages qui ont consacré la réputation de Delisle en tant que savant, et qui forment en quelque sorte le cadre de ses contributions aux études liturgiques. Cette liste sommaire serait encore trop longue pour notre dessein. On a du reste dans la bibliographie chronologique dressée en 1902 par M. Paul Lacombe un répertoire complet et précis, indispensable à qui voudrait connaître exactement l'œuvre de Delisle; pourvu d'un supplément en 1911, ce précieux index ne comprend pas moins de 2102 notices [3], et je reconnais très volontiers les services qu'il m'a rendus pour la rédaction de cet article. Il est aisé de voir, à prendre les choses d'ensemble, que l'activité de L. Delisle s'est exercée avec un égal succès dans trois directions parallèles, que le même objet très souvent lui proposait : il s'est distingué à la fois comme paléographe, comme historien des souvenirs et des monuments de l'ancienne monarchie française, et comme amateur des motifs d'art et des enluminures du moyen âge. Sous ce triple rapport on a rendu hommage de la manière convenable à sa science et à son jugement, et l'on a reconnu l'importance de ses travaux [4]. L'examen de son œuvre liturgique nous donnera l'occasion d'apprécier les mêmes mérites.

En définitive, c'est toujours de manuscrits que s'occupe Delisle, soit directement et en eux-mêmes, soit à cause des textes qu'ils donnent à lire. Aussi doit-on se rappeler, non seulement pour saisir l'unité de sa carrière, mais encore pour avoir l'intelligence de la plupart de ses ouvrages, qu'il fut toute sa vie bibliothécaire et qu'il se glorifiait de remplir cette fonction. C'est en 1852 qu'il fut attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, et il s'est plu à rapporter les circonstances de cet incident [5]; il était promu bibliothécaire en 1866, conservateur des manuscrits en 1871; en 1874, il devint administrateur général, et il occupa ce poste jusqu'au douloureux incident qui l'obligea à la retraite, le 17 février 1905 ; il lui restait alors la charge de conservateur du Musée Condé à Chantilly. Or dans l'office qu'il remplit à la Bibliothèque nationale, Delisle eut à ranger l'immense collection des manuscrits et des livres provenant des déprédations commises par la Révolution française; d'autre part, l'ancien fonds royal offrait de magnifiques points de comparaison; les bibliothèques formées dans les départements étaient également ouvertes, et sur le marché public paraissaient souvent des volumes dont un observateur bien préparé pouvait discerner vite la provenance et décider l'acquisition. L. Delisle se donna sans compter à cette tâche; de là d'abord l'histoire monumentale du grand dépôt national, histoire qui fut publiée de 1868 à 1881 et qui s'appelle *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale* (Lacombe, n. 314); puis une série d'inventaires et de catalogues qui furent élaborés selon les circonstances : concernant diverses portions des manuscrits latins (Lacombe, n. 409, 490, 1227) et des manuscrits français (n. 554, 1227) de la Bibliothèque nationale; les manuscrits provenant de Corbie (n. 178, 179, 191), de Silos (n. 683, IV), de Cluny (n. 880), de Saint-Martial (n. 1452); les manuscrits des collections Bigot (n. 573), Didot (n. 683, VI), Desnoyers (n. 1080), Libri et Barrois (n. 1076), La Trémoïlle (n. 1119), Dauphin de Verna (n. 1157); les bibliothèques d'Avranches (n. 420), d'Auxerre (n. 589), de Lyon (n. 688), de Tours (n. 826), d'Orléans (n. 827), du séminaire d'Autun (n. 1679); les imprimés sur vélin de la Bibliothèque nationale (n. 584). A cette liste, qui n'a pas la prétention d'être complète, on joindra encore le catalogue des livres publiés à Caen avant le milieu du XVIe siècle (n. 1914) et celui des anciens imprimés du musée Condé (n. 1984). Les brèves indications que je viens de donner m'ont semblé nécessaires pour deux raisons : les répertoires composés par Delisle doivent être connus du lecteur qui s'intéresse aux anciens livres liturgiques; néanmoins un dépouillement méthodique de ces mêmes recueils ne pouvait rentrer dans le plan du présent travail; seules les notices les plus marquantes permettaient une référence à l'occasion. On saura donc, par exemple, que le *Cabinet des manuscrits* contient la description de plusieurs livres liturgiques avec des fac-similés relatifs à ces livres [6]; ou encore, que le fonds de l'abbaye de Silos constitue une bibliothèque liturgique au premier chef, dont Delisle a inventorié les divers éléments [7]. En même temps, nous avons dans les répertoires énumérés l'explication véritable des travaux proprement liturgiques de Delisle : il fut amené naturellement, peut-on penser, à s'occuper d'une manière particulière des manuscrits ressortissant à la liturgie en raison de la place importante que tiennent ceux-ci dans les bibliothèques modernes, et notamment dans les collections de la Bibliothèque nationale.

[1] *Mémoires de l'Institut*, t. XVIII, p. 325. — [2] G. Perrot, *op. cit.*, p. 8; on trouvera dans cette notice, p. 8-34, un résumé de la vie de Delisle. Voir en outre les données autobiographiques auxquelles se réfère l'avant-dernière note. — [3] *Bibliographie des travaux de M. Léopold Delisle*, Paris, 1902, XXXVIII-510 p. : notices 1-1889, pour les années 1847-1902; *Supplément 1902-1910*, Paris, 1911, XXIII-80 p. : notices 1890-2102, avec des additions et corrections pour 1847-1902 (p. 65-85), et dernières additions (p. 85 sq.). A noter que pour chaque année les travaux sont classés selon l'ordre alphabétique. — On pourra consulter aussi l'article *Delisle* du *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale*, 1909, t. XXXVII, p. 922-993. — [4] Voir en particulier G. Perrot, *op. cit.*, p. 35-58; on trouvera plus bas la mention d'autres notices sur l'œuvre de Delisle. — [5] Voir les *Souvenirs de jeunesse* cités plus haut, p. XV sq. — [6] Cf. G. Perrot, *op. cit.*, p. 32 sq. — [7] Voir l'album n. I, 2, 4; II, 10; V, 2, 3, 4; VII, 3; IX, 5; X, 1-2; XI, 1-6; XIV, 1-5, 8; XV, 6, 7; XVII, 4, 6; XIX, 1-4, 8; XX, 1, 2, 5, et 3, 4, 6; XXI, 1, 3; XXII, 3, 5; XXIV, 1-7; XXV, 1-2; XXV, 5 et XXVI, 5; XXVI, 1; XXVII, 2; XXVIII, 1, 4, 5, 6; XXIX, 1, 3; XXX, 2-4, 5; XXXI, 2, 3, 5; XXXII, 5; XXXIII, 5; XXXIV, 1; XXXVI, 1; XXXVII, 1; XXXVIII, 5-6; XXXIX, 5-6; XL, 1-2; XLI, 6, 7; XLIV, 4; XLVI, 1; XLIX, 5; — de même les notices comprises dans le t. III, 1881, p. 197-318. — [7] *Mélanges de paléographie et de bibliographie*, 1880, article IV, p. 53-116; à relever surtout les n. 3, 4-5, 18, 20, 33, 34, 35, 36, 37.

On possède, au surplus, à la Bibliothèque nationale, parmi des catalogues spéciaux établis par Delisle pour les besoins de ses recherches, deux ouvrages restés manuscrits qui sont la preuve incontestable de l'attention qu'il accorda à la liturgie et du soin avec lequel il en étudia les monuments : un catalogue des bréviaires, missels et autres manuscrits liturgiques conservés à la Bibliothèque nationale, et un répertoire des livres d'heures et des ouvrages de même nature qui font partie du département des imprimés [1].

J'ai indiqué le point de vue auquel L. Delisle s'est placé dans l'étude de l'ancienne liturgie. Il reste à dire un mot, pour compléter cet aperçu, des remarquables qualités qui distinguent ses publications, les grands ouvrages aussi bien que les simples notices. L'une de ses dernières paroles a été, rapporte-t-on, celle-ci : « Je n'ai jamais cherché que la vérité et le bon résultat des entreprises qui m'étaient confiées [2]. » Ce témoignage que Delisle se rendait à lui-même, presque au moment de mourir, est d'autant plus significatif que peu de personnes ont été au même degré réservées et modestes. Toute son œuvre en effet respire l'honnêteté, si sa vie en a donné l'exemple. L'honnêteté, et avec elle l'exactitude, le bon sens, la modération, la simplicité, la clarté, ces vertus sœurs, si aimables dans leur discrétion, si appréciables chez un historien, françaises par surcroît, constituent la personnalité scientifique de L. Delisle et assurent à ses travaux une valeur durable. L'un de ceux qui l'ont loué a dit : « Delisle était très prudent : c'était sa caractéristique... ce fut la force de ses enquêtes scientifiques; on savait que pour affirmer une fois il devait être sûr deux fois [3]. » On a fait diverses remarques analogues qui mettent toujours en relief la loyauté du savant et de l'écrivain. Les lecteurs de Delisle ont tôt fait de se rendre compte de la solidité de son exposé et de la sagesse de ses vues; il inspire tout de suite confiance et l'on voudrait avoir part soi-même aux qualités qui procurent ce résultat. Car Delisle n'a pas rendu seulement d'éminents services; il doit être encore vénéré et admiré pour la manière dont il les a rendus. Il offre un précieux exemple. A ceux qui étudient la liturgie il a fait connaître une foule de documents oubliés ou mal définis; mais, en outre, il leur a donné la plus utile leçon en leur rappelant la valeur des faits, supérieure à celle des théories, qui ne sont trop souvent que des nuées; il les a placés en face de la réalité et leur a appris à la considérer; comme à tant d'autres, il leur a fait aimer la vérité [4].

Les paragraphes qui suivent voudraient donner une liste à peu près complète en même temps qu'un bref résumé des différentes contributions de L. Delisle aux études liturgiques. C'est une sorte de bibliographie méthodique et un peu détaillée qu'on propose au lecteur, rien de plus. Il a fallu sans doute sacrifier bien des remarques qui pouvaient avoir de l'intérêt; le mémoire eût pris des proportions trop vastes. On a négligé aussi les comptes rendus d'ouvrages modernes relatifs à la liturgie que Delisle a fait paraître assez fréquemment soit dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, soit (plus tard) dans le *Journal des savants* [5], et de même plusieurs communications à des sociétés savantes, à l'Académie des inscriptions [6] notamment, dans lesquelles il présente des dissertations ou des découvertes dues à des auteurs contemporains; il ne va pas souvent au delà de la tâche ordinaire du rapporteur. Il faut mettre à part cependant les articles qu'il a consacrés à quelques collections de manuscrits récemment catalogués, articles où il prend soin de signaler les volumes qui ont rapport à l'ancienne liturgie française. Je mentionne dès maintenant les analyses qu'il a ainsi présentées du catalogue des manuscrits de Besançon par A. Castan (Lacombe, n. 1554) [7], du catalogue des manuscrits de Trinity College (Cambridge) par M. R. James (n. 1775 et 1811) [8], du recueil des manuscrits à miniatures du British Museum par G. Warner (n. 1775 et 1841) [9], du catalogue de la collection H. Yates Thompson (n. 1609 et 1916) [10], du catalogue des manuscrits et de celui des incunables de la collection Pierpont Morgan (n. 2027 et 2070) [11]. Surtout il a fait une étude magistrale, que tout liturgiste doit avoir lue, du répertoire de H. Ehrensberger : *Libri liturgici bibliothecæ apostolicæ Vaticanæ manuscripti*, 1897 (Lacombe, n. 1578) [12].

Il est notable que les principaux travaux liturgiques de Delisle s'enchaînent; on a eu tout cas l'impression, à parcourir son œuvre, que l'examen des documents nécrologiques l'a conduit à celui des sacramentaires, et que la décoration des sacramentaires et des livres de l'époque carolingienne lui a donné le goût des manuscrits enluminés de la seconde partie du moyen âge et du temps de la Renaissance. J'ai déjà fait observer que l'un de ses derniers mémoires a pour objet des livres d'heures du XVIe siècle. Il y aurait donc eu une progression constante dans ses recherches; cependant, et on le verra bien, il n'a jamais rien abandonné de ce qu'il avait pris soin d'étudier une fois et il est resté fidèle à lui-même durant toute sa vie. J'ai réglé d'après ces données la distribution de la matière bibliographique. Je suivrai un certain ordre chronologique dans les premiers paragraphes (II-V); mais, en même temps, je rattacherai à l'ouvrage principal les dissertations et notices publiées soit avant, soit après sur la même question. Ensuite il sera nécessaire, pour la clarté, de former quelques groupes factices (VI-VIII).

II. Les documents nécrologiques. — On a vu que le premier travail de Delisle avait pour titre : « Des monuments paléographiques concernant l'usage de prier pour les morts. » Si cette désignation n'offrait l'inconvénient d'être un peu longue, elle eût convenu parfaitement à toute la section; d'autre part, il n'eût pas été exact de choisir le terme, trop précis, de « rouleaux mortuaires », encore que ce soit cette catégorie

[1] P. Lacombe, à qui j'emprunte ce renseignement (*Bibliographie*, 1902, p. XXXIV sq.) fait remarquer que le « second répertoire » constitue une véritable étude des livres d'heures et ouvrages assimilés (*ib.*, p. XXXV). — [2] *Les dernières paroles de M. Léopold Delisle, recueillies par le chanoine E. Muller, aumônier de l'hospice Condé, chapelain de l'Oratoire Saint-Louis, au Musée Condé, le 22 juillet 1910*, (Chartres, 1910), 8 p. (Lacombe, n. 2102). — [3] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1910, t. LXXI, p. 450 : discours de M. Edmond Pottier; voir *ib.*, p. 447-460, les discours prononcés aux obsèques de L. Delisle par E. Pottier, le comte de Lasteyrie, Paul Viollet, R. Cagnat, E. Travers. — [4] Sur Delisle et son œuvre, voir encore les jugements de G. de Beaurepaire, *Léopold Delisle*, Rouen, 1911, 19 p. (public par l'*Académie des sciences, belles-lettres et arts de Rouen*); E. Berger, *Journal des savants*, septembre 1910, p. 409-415; A. Mézières, *Journal des savants*, mai 1911, p. 226 sq. : *Le Musée Condé en 1910*; Seymour de Ricci, *Revue archéologique*, 1910, t. II, p. 105-148; Reginald Poole, *Proceedings of the british Academy*, 7 juin 1911, 19 p.; E. Maunde Thompson, *The english historical review*, 1911, t. XXVI, p. 76-83. — [5] Ces comptes rendus figurent à leur date dans la *Bibliographie* de P. Lacombe, et les noms des auteurs sont relevés dans la table alphabétique qui termine cet ouvrage. — [6] Les communications à l'Académie des inscriptions sont données dans les *Comptes rendus* annuels de cette société. — [7] *Journal des savants*, septembre 1897, p. 528-544; les manuscrits liturgiques sont groupés, p. 532 sq.; c'est d'ailleurs Delisle qui a mis la dernière main au catalogue préparé par son ami. — [8] *Journal des savants*, décembre 1900, p. 722-739, et juin 1901, p. 393-395. — [9] *Ib.*, août 1900, p. 497-503, et juillet 1901, p. 455-458. — [10] *Ib.*, septembre 1898, p. 569-572, et janvier 1903, p. 47-53. — [11] *Ib.*, août 1907, p. 415-424 : *Les manuscrits de la bibliothèque de M. Pierpont Morgan*; décembre 1909, p. 533-540 : *Les incunables de J. Pierpont Morgan*. — [12] *Ib.*, mai 1907, p. 284-299.

de documents nécrologiques que Delisle ait fait connaître avec le plus de succès.

1. La dissertation de 1847 (Lacombe, n. 2) [1] consiste en une étude sobre et fort bien conduite sur quatre espèces de documents nécrologiques : diptyques, nécrologes ou obituaires, lettres de fraternité ou d'association, rouleaux mortuaires, ces derniers étant présentés avec beaucoup de détail comme particulièrement intéressants; l'objet précis du mémoire est en effet de montrer l'importance historique des grands rouleaux de l'abbesse Mathilde († 1110) et du B. Vital de Savigny († 1122), dont les *tituli* sont donnés en appendice avec quelques autres références. On trouvera une rédaction définitive de cette dissertation en tête de l'édition du rouleau du B. Vital [2], c'est-à-dire à la date de 1909.

2. Delisle était maintenant prêt à recueillir toute une série de faits jusque-là peu remarqués. Il poursuivit d'abord son enquête relativement aux rouleaux; les résultats en furent publiés pour la Société de l'histoire de France : *Rouleaux des morts du IXe au XVe siècle*, Paris, 1866 (Lacombe, n. 274). En fait, les documents, au nombre de quatre-vingt-huit [3], s'échelonnent depuis la fin du VIIIe siècle jusqu'au commencement du XVIe; plus de la moitié appartient aux XIe et XIIe siècles (n. XIV-XXX, XXXI-LIX). Les rouleaux de Mathilde et du B. Vital sont de nouveau présentés à leur date (n. XXXVI et XXXVIII), et cette fois celui du B. Vital est publié intégralement [4]. On lit en outre le texte de quelques pièces non moins considérables : les extraits du rouleau de Guifred, comte de Cerdagne, moine du Canigou († 1050 : n. XIX), les extraits du rouleau de saint Bruno († 1101 : XXXI), les extraits du rouleau de Bertrand de Baux (vers 1181 : LVI), le rouleau de Guillaume de Barres (1223 : LXII), les extraits d'un rouleau de l'abbaye de Saint-Pierre-Mont (1305 : LXVIII), les extraits du rouleau de Marie de Nogues, abbesse de Montivilliers (1398-1399 : LXXVIII). Il convient aussi de signaler les formules de brefs mortuaires (I : Murbach, fin du VIIIe siècle; V : Saint-Remi de Reims, IXe siècle), une formule de réponse aux brefs mortuaires (VI, IXe siècles), l'encyclique sur la mort d'Abbon, abbé de Fleury (1004 : XIV), et les autres encycliques (XV, XVII, XXVIII, XXX, etc.).

3. Il fut donné à Delisle de revenir encore à ce sujet à la fin de sa carrière. Il fit paraître en 1909 une édition phototypique du *Rouleau mortuaire du B. Vital, abbé de Savigni, contenant 207 titres écrits en 1122-1123 dans différentes églises de France et d'Angleterre* (Lacombe, n. 2078) [5] : et il profita de la circonstance, comme j'ai indiqué, pour reprendre son travail de débutant, en outre pour proposer un « supplément à la liste des rouleaux mortuaires publiés ou cités dans le recueil imprimé en 1866 pour la Société de l'histoire de France [6]. » Il signale sous vingt-cinq numéros près de cinquante rouleaux ou fragments de rouleaux, identifiés de nouveau par lui ou reconnus et édités par d'autres à son exemple; les plus importantes de ces pièces sont le rouleau de Boson, abbé de San-Giusto de Suse vers 1183, dont Delisle énumère les *tituli* (n. 10), les trois rouleaux de 1399, 1406 et 1507 conservés à Gand (n. 20), et les rouleaux anglais, surtout celui de John Islip, abbé de Westminster († 1532, n. 25) [7].

4. Delisle s'est occupé aussi des anciens diptyques. Je ne saurais dire si c'est l'examen des sacramentaires de la Bibliothèque nationale qui le détermina à écrire pour l'*Histoire littéraire de la France* [8] la belle notice sur les *Anciens catalogues des évêques des églises de France* (Lacombe, n. 851); ce travail et le Mémoire sur les sacramentaires doivent avoir été composés à la même époque [9]; mais comme l'auteur renvoie à plusieurs reprises, dans le Mémoire, aux pages de l'*Histoire littéraire*, il vaut mieux indiquer d'abord cette étude. Delisle a parfaitement vu que les anciennes listes épiscopales se ramènent toutes à l'usage liturgique des diptyques, encore qu'elles nous soient conservées le plus souvent en séries dans les chroniques; de diptyques proprement dits, on en rencontre peu, mais les livres liturgiques des IXe, Xe et XIe siècles renferment encore des catalogues épiscopaux qui devaient être récités ou lus durant la messe. Le relevé que fait Delisle des anciens catalogues français parvenus à sa connaissance est extrêmement méritoire [10]; il n'est utile ici que de mentionner les listes liturgiques que nous possédons. Je suis l'ordre alphabétique des noms des églises, de préférence à celui des provinces [11] :

Arles : sacramentaire, Bibl. nat., n. *2812*, fol. 2, s'arrêtant primitivement à Rotlandus (855-869 environ), continué jusqu'au XIVe siècle;

Arras-Cambrai : bénédictionnaire, Boulogne 84, XIe siècle;

Besançon : rituel du fonds Borgia au Vatican, et sacramentaire de l'archevêque Hugues Ier, Bibl. nat., n. *1500*, fol. 38 (*Memento*);

Bourges : diptyques originaux du XIe siècle, remployant les tablettes d'ivoire du consul Flavius Anastasius (517); les noms des évêques sont donnés jusqu'au XIIIe siècle, et l'on a aussi une transcription du XIVe siècle jugée nécessaire par suite de l'effacement de l'écriture (le tout Bibl. nat., *9861*);

Châlons : copie du XVIIe siècle qui paraît faite d'après l'ancien sacramentaire;

Lyon : évangéliaire du séminaire d'Autun 5, milieu du IXe siècle;

Metz : sacramentaire de Drogon, Bibl. nat., n. *9128*, fol. 126, 127 v° : double catalogue de la fin du VIIIe siècle, et du IXe siècle;

Nevers : second sacramentaire, Bibl. nat., n. *17333*, XIe siècle, p. 135 (*Memento*), et évangéliaire de l'évêque Herimannus, British Museum, Harley *2790*, XIe siècle;

Paris : sacramentaire de Saint-Denis, Bibl. nat., n. *2291*, fol. 6 v°, IXe-XIIIe siècle [12];

Reims : bénédictionnaire mentionné pour Arras;

Senlis : sacramentaire, Bibl. Sainte-Geneviève *BB. 20*, Xe siècle, fol. 31 v° (canon);

Sens : sacramentaire de Stockholm, fol. 1, addition XIe-XIIe siècles;

[1] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1846-1847, t. VIII, p. 361-111. — [2] P. 1-24. — [3] L'un d'eux est aux *Additions*, p. 545. — [4] P. 281-344. — [5] Noter qu'on ne trouve pas dans ce volume l'édition proprement dite, ou transcription littéraire, du texte; mais, p. 39-43 de l'Introduction, les rubriques des titres avec leur équivalence géographique, et p. 45 sq. une « table alphabétique des lieux où les titres ont été recueillis ». Par cette publication, Delisle entendait surtout fournir un instrument d'une valeur inappréciable pour les études paléographiques. L'Avant-propos (p. I-IX), déjà mentionné à cause des souvenirs personnels auxquels il fait une place, est relatif à l'histoire du rouleau et à sa conservation en Normandie jusqu'en 1839. — [6] P. 25-37. — [7] Edition de W. H. St John Hope, *The obituary Roll of John Islip*, 1906, qui comprend une vingtaine de rouleaux, la plupart du XIVe et du XVe siècle, parmi lesquels onze appartiennent au chapitre de Durham. — [8] T. XXIX, 1885, p. 386-154. — [9] Le tirage à part des *Anciens catalogues* porte la date de 1881; le Mémoire, publié seulement en 1886, est donné comme ayant été lu dans plusieurs séances de l'Institut de juillet à novembre 1881. — [10] Cf. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 1907, 2e éd., t. I, p. 3. — [11] Il ne peut être question de renvoyer aux éditions; cette liste sommaire est destinée aux liturgistes qui pourront avoir recours aux manuscrits et veulent être renseignés sur la composition de ceux-ci. Mais je dois dire ici que Delisle a compris le texte des catalogues de Senlis et de Sens dans l'appendice du *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 371 sq. (n. XII et XIII). — [12] Voir dans le *Cabinet des Manuscrits*, t. III, le fac-similé XXX, 2.

Trèves : sacramentaire d'Epternach, Bibl. nat., n. *9433*, fol. 260, addition XIe-XIIe siècles.

5. On retrouve naturellement l'indication de la plupart de ces listes épiscopales dans le *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* [1], mais au milieu de beaucoup d'autres détails. C'était un des soucis de Delisle de recueillir les informations historiques que peuvent offrir les sacramentaires, et il a pris soin dans les pages qui servent d'introduction à son répertoire de donner quelques renseignements sur les diptyques et les listes de noms assimilées [2]. Je répartirai en plusieurs classes les différentes mentions nécrologiques et les documents de même nature qu'il a fait connaître au cours de ses notices ou publiés dans l'appendice : noms d'évêques, noms de fidèles, simples obits, associations (voir ci-dessous 6 et 9).

Voici d'abord quelques notes concernant des évêques, et qu'on peut considérer comme tenant lieu de diptyques. Elles se rapportent aux églises d'Albi (calendrier du troisième sacramentaire) [3]; d'Amiens (nom de l'évêque Tetboldus, en regard du *Memento*, Xe siècle) [4]; d'Angoulême (mention de l'évêque « Sideramnus », fol. 72, IXe siècle) [5]; de Chartres (note du XIe siècle, sur le premier feuillet de garde du sacramentaire de Saint-Père) [6]; de Mayence (obits d'archevêques dans le calendrier du second sacramentaire de Lorsch) [7]; d'Orléans (obit de l'évêque Gautier au calendrier du sacramentaire de Saint-Amand et de Sens) [8]; de Paris (six évêques compris dans la longue liste de *nomina* du manuscrit Ottoboni) [9]; du Puy (note relative aux premiers évêques dans une portion du sacramentaire de Paris, Bibl. nat., n. *2294*, qui provient d'un ancien livre du Puy) [10]; de Sens (obits des archevêques du IXe et du Xe siècle dans le martyrologe faisant partie d'un sacramentaire mutilé, aujourd'hui *Regin.* 567) [11]; de Tours (obit de l'archevêque Joseph dans le second sacramentaire de Tours) [12].

Les noms de fidèles, bienfaiteurs ou autres, se présentent fréquemment dans les sacramentaires, surtout sur les pages qui contiennent le texte du canon, parfois aussi en marge de messes particulières. Cet usage devenait même abusif, et l'on rédigea des formules qui dispensaient d'énumérer les noms; Delisle cite plusieurs exemples de ces commémoraisons générales [13]. Parmi les mentions qui couvrent les sacramentaires, il en est qui devaient viser des vivants [14]; il semble pourtant que la plupart se réfèrent à des défunts. Il serait très utile de dresser des tables spéciales de tous ces noms. Le sacramentaire de Paris déjà cité (manuscrit Ottoboni de la seconde moitié du IXe siècle) fournit à lui seul plus d'un millier d'inscriptions. Delisle les a rapportées dans l'appendice n. XIV du *Mémoire* [15]. Mais il faut prendre garde qu'elles forment des séries : les noms 1-103 figurent dans le canon (fol. 9-11); la suite jusqu'à 1011 est comprise dans le supplément du missel, peu après le début de cette partie (fol. 109 v°-112), et l'on doit encore distinguer : 104-174 (série variée), 175-188 (sous le titre : *Ec sunt nomina fratrum de societate duodecim apostolorum*), 189-237 (*Nomina canonicorum Parisiacensium*), 238-382 (série variée), 383-390 (*Nomina infirmorum*), 391-455 (série variée), 456-492 (*Nomina defunctorum*), autres séries jusqu'à 1014; les derniers noms accompagnent une messe *in ciminteriis* (1015-1020 : fol. 157), et une messe *pro salute vivorum vel in agenda mortuorum* (1021-1045 : fol. 157 v°). On trouve des mentions semblables dans les sacramentaires d'Angoulême (canon, fol. 117; *missa pro devoto*, fol. 158 v°) [16]; d'Arles (fol. 2, et fol. 136 v°-137) [17]; d'Autun (fol. 9 v° et 11, 120-121, 195 v°, 200) [18]; de Beauvais (canon, fol. 3) [19]; de Bobbio (*Memento* des vivants, fol. 25 v°; en outre, fol. 1 v° et 126) [20]; de Cologne [21]; de Florence (feuillets de garde de la fin) [22]; de Lorsch (*Memento* des défunts, fol. 7; messe *pro salute vivorum...*, fol. 254 v°; dernière page, fol. 288 v°) [23]; de Moissac (en tête de la préface, fol. 17) [24]; de Paris (*Memento* des vivants, fol. 3-4, longue liste que Delisle reproduit [25]; en outre fol. 6 [26], et fol. 7 v°) [27]; de Rheinau (liste de noms sous des arcades, XIe ou XIIe siècle, fol. 213 v°-244) [28]; de Rouen (les deux *Memento*, fol. 18 v° et 19 v°) [29]; de Saint-Denis (fol. 8, 127, 168 v°) [30]; de Senlis (fol. 31, 34, 35) [31]; de Sens (fol. 3 v°, 30 v°) [32]; de Tours (premier sacramentaire, Bibl. nat., n. *9430*, fol. 21 v° : *Memento* des défunts; second sacramentaire, Tours 184, fol. 5 v°, et Bibl. nat., n. *9430*, fol. 211 v° : recommandation du diacre Hombert) [33]; enfin d'une église indéterminée (Bibl. nat., n. *1238* ; canon, fol. 2 v°) [34].

6. Les sacramentaires offrent aussi des mentions nécrologiques proprement dites, ou *obits*. Ces obits en effet, avant d'être enregistrés à part pour former des recueils spéciaux nommés obituaires ou nécrologes, avaient leur place dans les calendriers. Delisle a relevé de nombreux obits dans les calendriers qui complètent souvent les sacramentaires. Ces sacramentaires avec obits sont les suivants : Albi (troisième sacramentaire) [35]; Beauvais [36]; Besançon [37]; Lorsch (premier et deuxième sacramentaires) [38]; Monza (sacramentaire du XIe siècle) [39]; Paris (manuscrit Ottoboni) [40]; Reichenau [41]; Rheinau [42]; Saint-Denis [43]; Saint-Gall (deuxième sacramentaire) [44]; Sens [45]; Stockholm [46]; Tours (premier sacramentaire) [47]; Verdun [48]; Vérone [49]. Il y a pareillement des obits dans le calendrier de Corbie conservé à Saint-Pétersbourg [50].

7. Delisle s'était d'ailleurs intéressé dès sa jeunesse

[1] Je renvoie aux pages du Mémoire en reprenant l'ordre dans lequel Delisle énumère les sacramentaires : p. 100 (Metz), 111 (Sens), 145 (Senlis), 149 (Paris), 151 (Arles), 257 (Trèves), 280 (Nevers), 282 (Besançon); pour le texte des listes de Senlis et de Sens, voir plus haut, n. 4. — [2] P. 62-65. — [3] *Mémoire*, p. 230. — [4] *Ibid*, p. 161 sq. — [5] *Ibid*, p. 96. — [6] *Ibid.*, p. 183. — [7] *Ibid.*, p. 211. — [8] *Ibid.*, p. 115. — [9] *Ibid.*, p. 380, n. 456-461. — [10] *Ibid.*, p. 184. — [11] *Ibid.*, p. 164 sq. — [12] *Ibid.*, p. 134, 139. — [13] *Ibid.*, p. 61 sq. — [14] Cf. par exemple p. 274 sq., p. 376, n. 113. — [15] P. 374-388, et cf. p. 150. — [16] *Ibid.*, p. 94 sq. — [17] *Ibid.*, p. 151; la notice du *Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 274, donne plus de détails. — [18] *Mémoire*, p. 99. — [19] *Ibid.*, p. 173. — [20] *Ibid.*, p. 275; Delisle ne publie pas « les longues nomenclatures » du commencement et de la fin de ce missel. — [21] *Ibid.*, p. 158; Delisle renvoie au catalogue des manuscrits dans lequel Wattenbach a publié les noms des bienfaiteurs mentionnés. — [22] *Ibid.*, p. 172 sq. — [23] *Ibid.*, p. 239 sq. — [24] *Ibid.*, p. 227. — [25] *Ibid.*, p. 185 sq. — [26] *Ibid.*, p. 186, à savoir le dernier paragraphe (*Bernu...*); ces noms seraient, si j'entends bien, une addition parisienne au cahier de l'ancien missel du Puy. — [27] *Ibid.*, p. 184, n. 4, et p. 185, n. 1 : fidèles du Puy. — [28] *Ibid.*, p. 210 sq. — [29] *Ibid.*, p. 295 sq.; il paraît que ces noms devraient se rapporter à des fidèles de Saint-Denis. — [30] Delisle publie *ibid.*, p. 389 ; appendice XV (2e partie). — [31] *Ibid.*, p. 145, n. 2. — [32] *Ibid.*, p. 115; la publication ne semble pas complète. — [33] *Ibid.*, p. 133, 137, 139. Il y a aussi des mentions nécrologiques dans le sacramentaire de Tours dérobé par Libri (aujourd'hui B. N., *Acq. 1589*, fol. 122); voir le *Catalogue des manuscrits des fonds Libri et Barrois*, p. 12 sq. — [34] *Mémoire*, p. 193, n. 3. — [35] *Ibid.*, p. 229 sq.; voir déjà ci-dessus pour les noms des évêques : Delisle ne donne guère que ceux-là; mais il indique que la liste est importante. — [36] *Ibid.*, p. 180. — [37] *Ibid.*, p. 280. — [38] *Ibid.*, p. 240, p. 241. — [39] *Ibid.*, p. 198 (LXVI); Delisle en parle d'après Frisi. — [40] *Ibid.*, p. 372-374 : appendice XIV, 1°; et cf. p. 149. — [41] *Ibid.*, p. 91; Delisle renvoie à la publication de Gerbert. — [42] *Ibid.*, p. 261 (le premier article). — [43] *Ibid.*, p. 388 sq. : appendice XV (1e partie); et cf. p. 104. — [44] *Ibid.*, p. 265; Delisle ne donne qu'une référence. — [45] *Ibid.*, p. 146, 164 sq. — [46] *Ibid.*, p. 260 (voir le troisième article). — [47] *Ibid.*, p. 136. — [48] *Ibid.*, p. 253. — [49] *Ibid.*, p. 196. — [50] *Ibid.*, p. 393 sq ; voir sur le recueil auquel appartient ce calendrier l'article COMBE, t. III, col. 2913.

à la littérature des obituaires. On conserve à la Bibliothèque nationale, sous le n. *1894*, des nouvelles acquisitions latines, une copie prise par lui vers 1845 du Nécrologe des Trinitaires du prieuré Sainte-Catherine de la Perrine [1].

8. En outre Delisle a fait connaître un fragment de l'obituaire de Saint-Martin de Séez, manuscrit *447* de la bibliothèque de Berne, XIVe siècle (24 feuillets donnant les notices du 6 mars au 13 septembre) [2].

9. Les lettres de fraternité ou d'association sont comprises, avec raison, dans le programme tracé en 1847, parmi les documents nécrologiques. Les sacramentaires fournirent à Delisle, comme précédemment, l'occasion de signaler quelques pièces de cette catégorie. On a déjà mentionné plus haut (n. 5) la liste de la confrérie parisienne des Douze apôtres (n. 175-188 de la liste générale du manuscrit Ottoboni) [3]. Il reste à indiquer d'après Delisle : 1° la liste de la confraternité de Saint-Guillem, donnée dans le sacramentaire du même nom (fol. 206-207 v°: addition du XIIe siècle) [4]; 2° le registre des confraternités de Subiaco, donné de même dans le sacramentaire de cette abbaye, manuscrit de l'année 1075 [5]; 3° la double liste des frères vivants et défunts de l'abbaye du Mont-Saint-Michel (*Hæc nomina vivorum fratrum... Hæc nomina defunctorum...*) [6]: ce dernier catalogue fait partie du sacramentaire de l'abbaye de Winchcombe (p. 362, ou avant-dernière), et a dû être établi peu de temps après l'arrivée du volume à Fleury, au début du XIe siècle [7].

10. Il se trouve, pour le reste, que « les anciens livres de confraternité des abbayes françaises ont à peu près complètement disparu ». Delisle a eu la satisfaction d'identifier un long fragment du *liber* de Saint-Bertin, servant de feuillet de garde au manuscrit *153* de la bibliothèque de Saint-Omer [8]; le morceau remonte au Xe siècle et donne en tout deux cent-soixante-dix noms qui représentent le catalogue des frères et des bienfaiteurs de l'abbaye de Corvey recommandés aux prières de la communauté de Saint-Bertin [9].

11. On peut encore mentionner ici deux notes de Delisle relatives à un registre de la confrérie de Notre-Dame d'Arras (« la carité Notre Dame des jogleors et des borgois ») [10]. Il admet, conformément aux explications de M. Guesnon, que ce manuscrit (aujourd'hui Bibl. nat., fonds français *8541*, XIIe-XIVe siècles) renferme le détail des dépenses faites par la confrérie pour des services funèbres; les noms des membres commémorés étaient inscrits chaque année aux termes de la Saint-Remi, de la Purification et de la Pentecôte.

III. Les anciens sacramentaires. — Le célèbre *Mémoire* publié en 1886 a été précédé de plusieurs notices qui méritent encore d'être consultées.

1. Dès 1856 Delisle présentait à la Société nationale des antiquaires de France une notice sur un sacramentaire de l'église de Paris dont il a été question plus haut II, 5 (Bibl. nat., n. *2294*, Xe siècle, avec additions du XIe) [12]. Il est juste de remarquer que la composition du volume est étudiée plus complètement dans le travail de 1886 [13]; notamment, la partie qui semble provenir d'un sacramentaire de l'église du Puy est mieux distinguée. L'étude de 1856 indique au fol. 7 v° des additions relatives à la fête de sainte Geneviève (oraisons de la messe); surtout, elle donne le texte d'un des plus anciens catalogues de reliques qui nous soient parvenus : *Hæc sunt reliquiæ capse santæ Mariæ....* Il s'agit des reliques de Notre-Dame de Paris, en particulier des reliques (fol. 97 v°) *de vestimentis domni Germani* dont l'inventaire est rapporté à l'année 626; Delisle estime que le personnage visé est bien saint Germain de Paris, non pas, comme l'a pensé Mabillon [14], saint Germain d'Auxerre.

2. La *Notice sur vingt manuscrits du Vatican*, qui est de 1876 [15], fait connaître divers manuscrits de provenance française; les quatre premiers qui sont présentés sont les trois sacramentaires du fonds de la Reine 316 [16], 317 [17] et 257 [18], attribués dans le *Mémoire* à l'époque mérovingienne [19], et le sacramentaire de Paris du fonds Ottoboni [20]. Nous avons là, à peu de chose près, les notices insérées dans le *Mémoire*. Je note que le texte est donné des deux pièces additionnelles du *Regin. 317*, fol. 136 v° (*Horacio post sanctus*), et fol. 208 v°-209 (*Benedictio populi : Deus qui Zachorie loquilla...*) [21]; d'autre part, Delisle se prononce plus nettement que dans le *Mémoire* contre l'origine poitevine du *Regin. 257* [22]. Un cinquième manuscrit de cette série a rapport aux choses liturgiques, le *Regin. 1263*, XIe et XIIe siècles, qui contient des règles et des tableaux de comput (au fol. 165, un calendrier); le volume pourrait venir de Micy [23].

3. Delisle est revenu un peu plus tard encore sur le *Regin. 317*, pour le présenter comme un « sacramentaire de l'église d'Autun » [24].

4. Le dernier volume du *Cabinet des manuscrits* donne, en relation avec les planches de l'album, la description de plusieurs sacramentaires, et presque toujours avec un grand luxe de détails au sujet du texte. Les notices du *Mémoire* sont visiblement un abrégé de cette rédaction, beaucoup plus intéressante pour les liturgistes. Les sacramentaires suivants sont ainsi analysés : Gellone [25], Bobbio [26], Rodrade [27], Drogon [28], Saint-Amand (Saint-Denis) [29], Arles [30], Ratold [31], Nevers [32].

5. A propos d'une communication de Ch. Fierville au comité des Travaux historiques sur la liturgie anglo-normande [33], Delisle qui s'était chargé de faire le rap-

[1] Cf. H. Omont, *Nouvelles acquisitions du département des manuscrits pendant les années 1905-1906*, Paris 1907, p. 26; Lacombe, *Bibliographie : Supplément*, p. VIII. — [2] *Littérature latine et histoire du moyen âge*. 1890 (Lacombe, n. 1177), p. 83 sq. (XL). — [3] Voir le *Memoire*, p. 150, n. 2. — [4] *Ibid.*, p. 302; Delisle ne donne que la référence. — [5] *Ibid.*, p. 303; le titre et le début sont rapportés; mais voir Ad. Ebner, dans *Historisches Jahrbuch*, 1892, t. XIII, p. 757 sq. — [6] Le texte est publié *ibid.*, appendice XVI, p. 389-391. — [7] *Ibid.*, p. 218. — [8] Cf. *Bibliothèque de l'École des chartes*. 1899, t. LX, p. 216. — [9] *Ibid.*, p. 215-227 : *Note sur un fragment d'un Liber confraternitatum de l'église de Saint-Bertin* (Lacombe, n. 1718). — [10] Voir aussi *Littérature latine et histoire du moyen âge*, p. 17, et cf. p. 11, n. 4, pour le fragment du registre des associations de Saint-Remi de Reims (B. N. *13090*, fol. 70-71, IXe et Xe siècles). — [11] *Registre de la confrérie de la Sainte-Chandelle d'Arras*, dans le *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1859, p. 156-158 (Lacombe, n. 161); et *Le registre de la confrérie des jongleurs et des bourgeois d'Arras*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1899, t. LX, p. 567 sq. (Lacombe, n. 1734). — [12] *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, 1857, t. XXIII, p. 165-171 : notice lue dans la séance du 13 février 1856 (Lacombe, n. 138). — [13] *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 183-187 : n. LIV. — [14] *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, t. III, 1, p. 102. — [15] *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. XXXVII, p. 471-527 (Lacombe, n. 560). — [16] *Ibid.*, p. 475-477. — [17] *Ibid.*, p. 479-480. — [18] *Ibid.*, p. 480-483. — [19] N. II, III, IV, p. 66 sq. — [20] *Op. cit.*, p. 483-48; cf. *Mémoire*, n. XXXV, p. 149 sq. — [21] *Op. cit.*, p. 479 sq. — [22] *Ibid.*, p. 482. — [23] *Ibid.*, p. 489-490 (notice n. VI). — [24] *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. XL, 1879, p. 140-142 (Lacombe, n. 661). — [25] *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 1881, t. III, p. 221-222, fac-similé XIV, 8; cf. *Mémoire*, n. XII. — [26] *Ibid.*, p. 224-225, facs. XV, 6-7; cf. *Mémoire* n. VI. — [27] *Ibid.*, p. 257-258, facs. XXVII, 2; cf. *Mémoire*, n. XXII. — [28] *Ibid.*, p. 262-263, facs. XXIX, 1; cf. *Mémoire*, n. XVII. — [29] *Ibid.*, p. 266-268, facs. XXX, 2-4; cf. *Mémoire*, n. XXXIV. — [30] *Ibid.*, p. 270-271, facs. XXXI; 2, cf. *Mémoire*, n. XXXVI. — [31] *Ibid.*, p. 274-275, facs. XXXI, 5; cf. *Mémoire*, n. LVI. — [32] *Ibid.*, p. 276-278, facs. XXXII, 5; cf. *Mémoire*, n. CXIV. — [33] *Revue des sociétés savantes des départements*, VIIe série, 1882, t. VI, p. 41-48, avec un fac-similé.

port (séance du 10 janvier 1881) compléta les indications relatives au missel du Havre, du commencement du XIIe siècle (vers 1120), et provenant de Winchester [1]. Cette notice doit être mentionnée dès maintenant, puisque Delisle a compris plusieurs manuscrits du commencement du XIIe siècle parmi les anciens sacramentaires, et qu'en fait on trouve une référence — trop discrète — au missel du Havre dans le *Mémoire* [2]. Delisle publie les rubriques du propre des saints de ce missel (fol. 62-167) et nous renseigne ainsi sur l'ancien calendrier liturgique observé à Winchester [3].

6. Delisle a fait encore une étude spéciale du sacramentaire carolingien du séminaire d'Autun [4]. Le manuscrit *19 bis* d'Autun était digne en effet d'être examiné de près; il est tout ensemble un des meilleurs exemplaires du recueil formé par Alcuin et un des plus beaux produits de l'art carolingien. Delisle a montré qu'il avait été composé pour Marmoutier; il s'est surtout appliqué à mettre en évidence le caractère de l'écriture et le style des peintures; j'y reviendrai plus loin (voir ci-dessous IV).

7. La notice sur le sacramentaire d'Autun annonce en propres termes « un mémoire consacré aux anciens sacramentaires » [5]. Ce travail, préparé de longue main, présenté à l'Institut dès 1884, parut en 1886 dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (t. XXXII, 1re partie, p. 57-123), avec l'accompagnement de onze planches [6]. Le *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* est l'un des ouvrages les plus connus de Delisle, un de ceux que les liturgistes ne cesseront pas de consulter. Il est difficile de le louer assez; ce n'est pas trop de dire que les progrès constatés dans les études liturgiques depuis une trentaine d'années sont imputables pour une très grande part à ce répertoire d'allure modeste, mais si plein de renseignements utiles.

Le *Mémoire* se compose matériellement : d'une brève introduction (p. 57-65); de cent vingt-sept notices numérotées concernant tous les sacramentaires ou missels antérieurs au XIIe siècle sur lesquels l'auteur a pu recueillir quelques données (p. 65-309); d'un appendice comprenant dix-neuf articles : calendriers, litanies, listes épiscopales, noms de fidèles, tous documents tirés des manuscrits analysés [7], plus une notice additionnelle (p. 310-400) [8]; d'une liste des manuscrits « passés en revue » (p. 401-403); d'une « table des principales matières et des principaux noms contenus dans le mémoire » (p. 404-416); enfin de la table des notices et de l'appendice (p. 416-423). Dans l'album des planches, trois sacramentaires seulement sont représentés : 1° le *Reginensis 316* (dit Gélasien de la Reine, ou vieux Gélasien) : fol. 131 v°-132 (frontispice et titre de la seconde partie du sacramentaire), fol. 180 (fin de la préface commune et début du canon), fol. 46 (le symbole en lettres grecques avec sa transcription en écriture « lombardique », entendez écriture de Corbie) [9]; 2° le sacramentaire de Saint-Denis, Bibl. nat., *2290* : fol. 19 (*Vere :* début de la préface), et fol. 49 (main courante) [10]; 3° le sacramentaire de la bibliothèque de Stockholm : fol. 27 (*Vere :* début de la préface) et fol. 25 v° (titre du sacramentaire) [11]. Les trois autres planches ont été choisies pour illustrer par d'autres exemples (Évangiles de Lyon, seconde Bible de Charles le Chauve) le style du groupe franco-saxon auquel appartiennent les sacramentaires de Saint-Denis et de Stockholm [12].

On doit se rappeler le programme que Delisle s'est tracé : « Je me propose uniquement de bien faire connaître, en les rangeant à peu près chronologiquement, les principaux sacramentaires dont j'ai constaté l'existence depuis l'époque mérovingienne jusqu'à la fin du XIe siècle. Le but que je me suis proposé, c'est de préparer un classement des textes, d'appeler l'attention sur une classe de monuments trop négligés de nos jours, et, avant tout, de fournir des indications précises aux paléographes et aux historiens de l'art carlovingien [13]. » Il fait encore cette remarque touchant l'intérêt qu'offrent les sacramentaires : « Les observations dont ils seront l'objet montreront quelles ressources on peut tirer des plus vieux livres liturgiques, quand on les interroge avec soin [14]. » C'est, comme on le voit et comme j'ai dit en commençant, la liturgie prise de l'extérieur, saisie du point de vue de l'historien qui n'est pas et ne veut pas être un liturgiste. Mais Delisle avait grandement raison de penser que les sacramentaires méritaient d'être examinés par un expert en paléographie et par un historien érudit, et aussi de prévoir qu'il rendrait des services aux liturgistes de profession. Un Ebner et un Bishop n'ont pas été longs à tirer le meilleur parti des indications du génial et consciencieux bibliographe.

J'ai déjà fait connaître directement une partie des pièces de l'appendice (voir I, 5, 9), et même employé quelques-unes des notices (voir en particulier I, 6). Les calendriers et les litanies trouveront une meilleure place plus loin (VIII). Il convient également de réserver pour une autre section (voir ci-dessous IV) les observations particulières relatives à la paléographie. Reste l'ensemble des notices, sur lequel il peut être utile de faire quelques remarques.

P. Lacombe cède à une impression superficielle, lorsqu'il présente ainsi le corps du *Mémoire* : « description de cent vingt-sept manuscrits appartenant à différentes bibliothèques » [15]. En réalité, c'est plus de cent quarante sacramentaires (ou missels) que Delisle a enregistrés : la notice VIII sur les fragments de Reichenau à Karlsruhe vise trois manuscrits différents; la notice XL comprend aussi trois manuscrits d'Essen (à Düsseldorf); le sacramentaire de Biasca serait complété par un fragment primitivement étranger au volume (LXXI) [16]; trois manuscrits de Verceil sont mentionnés dans une note (LXXXIX); le missel du Havre double le fragment de Worcester (CXI); et il faut faire entrer dans le compte le sacramentaire de Tournai décrit à la fin de l'appendice ainsi que les cinq manuscrits *prætermissi* indiqués en dernier lieu. D'autre part,

[1] *Ibid.*, p. 34-39 (Lacombe, n. 727). — [2] P. 272. — [3] Cf. E. Bishop, *The Bosworth psalter*. — [4] *Gazette archéologique*, 1884, t. IX, p. 153-163 (Lacombe, n. 883), voir l'article AUTUN, t. I, col. 3204 sq. Cf. *Mémoire*, n. XVI. — [5] P. 1 du tirage à part. — [6] Lacombe, n. 999 et 1000. — [7] L'article XVII de l'appendice, p. 391 sq., donne le texte d'une lettre du pape Serge IV (1009-1012) pour une dame Ildelinde dont l'anniversaire est marqué dans le sacramentaire de Stockholm (Sens); cette lettre se lit dans le même manuscrit, fol. 3 v°, cf. *Mémoire*, p. 111, 115 sq. L'article XVIII (*Note sur un calendrier des églises d'Arras et de Corbie*, p. 329-396) a pour dessein de compléter la notice du sacramentaire de Ratold; voir p. 6, n. 40, sur le manuscrit d'où est tiré le calendrier en question. La distribution des articles précédents est tout à fait régulière : I-V (calendriers), VI-XI (litanies), XII-XIII (catalogues des évêques), XIV-XVI (noms de fidèles). — [8] Cette addition, p. 396-400, porte sur le sacramentaire de Tournai conservé à Saint-Pétersbourg. P. 396, n. 1, Delisle propose d'ajouter cinq sacramentaires à ceux qu'il a « passés en revue » : deux manuscrits de Cambrai, un de Bruxelles, un de Florence (Magliabecchiana), un de la collection Phillipps (aujourd'hui à Berlin : *Phillip. 1667*). P. 400, n. 2, il annonce une étude sur le sacramentaire de Cambrai 159 (aujourd'hui 164), qui est bien le plus ancien manuscrit daté du grégorien d'Hadrien que nous possédions (cf. E. Bishop, *On some early manuscripts of the Gregorianum*, dans *The Journal of theological studies*, 1903, IV, p. 414 sq. : où la date 810-811 est proposée). Cette étude n'a jamais vu le jour, que je sache, et c'est M. Bishop qui a commenté l'inscription d'Hildoard, *op. cit.*, p. 415. — [9] Voir la notice n. II du *Mémoire*, p. 66-68. — [10] Voir la notice n. XVIII, p. 100-105, et cf. p. 60. — [11] Voir la notice n. XX, p. 106-116, et cf. p. 59 sq. — [12] Là-dessus, cf. *Mémoire*, p. 59-62. — [13] *Ibid.*, p. 58. — [14] *Ibid.*, p. 57. — [15] *Bibliographie*, p. 206. — [16] Il est vrai qu'Ebner (*Quellen und Forschungen*, p. 80) paraît ne voir dans le cahier en question qu'un supplément.

on doit noter que Delisle a inclus dans sa liste deux manuscrits qui n'existent plus (les sacramentaires de Saint-Remi [1] et de Strasbourg, XII et XIII), deux manuscrits de Gerbert qu'on n'a pas encore retrouvés [2] (LVIII et LIX), et le pontifical de Saint-Bénigne qui n'a d'un sacramentaire que le nom (CX). On constate aussi qu'une quinzaine de manuscrits ne sont représentés que par des fragments plus ou moins étendus [3], et que six au moins ne sont pas antérieurs au XIIe siècle [4].

Les notices, comme Delisle en prévient son lecteur, ne sont pas uniformes [5]. « J'ai traité sommairement, explique-t-il, les sacramentaires que des travaux antérieurs ont suffisamment fait connaître, et j'ai dû parfois me borner à de brèves indications pour des manuscrits qui n'ont point passé sous mes yeux ou auxquels je n'ai pu accorder qu'un examen rapide. » Un certain nombre de manuscrits en effet sont signalés sans plus : vingt-huit, si j'ai bien compté [6]; de ceux-là Delisle n'a su que l'existence. Pour une douzaine d'autres, il n'a obtenu que des renseignements de seconde main, et les notices sont naturellement sommaires. C'est donc quarante manuscrits environ que l'auteur n'a pas examinés lui-même : presque tous les manuscrits d'Allemagne et d'Angleterre, et quelques manuscrits italiens (Ivrée, Modène, Monza, Verceil) [7]. Il connaît directement tous les autres : trente et un à la Bibliothèque nationale, tous les manuscrits des départements français (sauf le pontifical de Saint-Bénigne), les manuscrits de Florence [8], Milan, Rome [9], Vérone, ceux de Saint-Gall et de Zurich, de Saint-Pétersbourg et de Stockholm; soit une centaine de manuscrits pour lesquels nous avons l'opinion d'un paléographe expérimenté. Il est visible d'ailleurs qu'il n'en a vu plusieurs que très rapidement, le temps de prendre quelques notes; c'est le cas, semble-t-il, de presque tous les manuscrits de Suisse et d'Italie, exception faite peut-être pour ceux du Vatican; pourtant la brièveté des notices n'est pas une preuve certaine de la hâte avec laquelle Delisle a dû procéder à ses consultations. Les manuscrits de la Bibliothèque nationale sont traités parfois aussi sévèrement. C'est qu'en effet Delisle se préoccupe avant tout de marquer la provenance et la date du recueil qu'il a entre les mains, et de faire connaître, s'il y a lieu, les particularités caractéristiques de l'exécution matérielle; pour cela, le plus souvent, quelques détails suffisent, un article du calendrier, un obit, la mention des saints titulaires dans les litanies ou au canon, une pièce additionnelle. Très rarement on nous donne une analyse complète, ou seulement suffisante, des parties liturgiques, et il est vrai que ce travail offrait bien des difficultés. Delisle avait pu s'apercevoir de la complexité du sujet : il s'est montré sage en n'abordant pas, comme il dit, « l'examen des caractères propres aux liturgies des différents siècles et des différents pays [10]. » Les notices les plus remarquables sont celles-ci : V (sur le *Missale Francorum*), XV (gélasien d'Angoulême), XVI (sacramentaire d'Autun), XX (sacramentaire de Stockholm), XXI (premier sacramentaire de Saint-Thierry, aujourd'hui Reims *213*), XXVII-XXIX (trois sacramentaires de Tours confondus en deux volumes), XLIII (fragment d'un sacramentaire de Sens), LXXIX (sacramentaire de Winchcombe), CXII (missel de Bobbio du XIe siècle), CXV (sacramentaire d'Hugues Ier archevêque de Besançon), CXVI (second sacramentaire de Saint-Thierry, aujourd'hui Reims *214*). Je relèverai aussi plusieurs *excursus* : sur le bénédictionnaire de Ramsey [11], à propos du sacramentaire de Winchcombe deux manuscrits envoyés d'Angleterre à Fleury au moyen âge; sur l'inventaire des manuscrits de Bobbio et la provenance du Virgile de la Laurentienne [12]; sur les anciens livres liturgiques de Besançon [13]; sur les formules de la bénédiction du roi (second sacramentaire de Saint-Thierry, fol. 3 v°) [14]; sur une pièce de vers relative à un podestat de Vérone [15]. Quelques autres pièces liturgiques, plus ou moins importantes, sont publiées au cours du volume [16].

Il n'est pas possible d'indiquer ici, même d'une manière sommaire, quels progrès a faits — grâce à Delisle — l'étude des anciens sacramentaires depuis 1886, ni sur quels points on a complété la magistrale enquête dont le *Mémoire* expose les résultats. Je dois rappeler seulement qu'Ebner a revu et décrit dans son *Iter italicum* les sacramentaires et missels conservés dans les bibliothèques d'Italie, que Delisle avait mentionnés ou étudiés; c'est-à-dire plus de trente-cinq manuscrits. Si maintenant l'on a égard à la qualité des manuscrits antérieurs au XIIe siècle qu'Ebner a signalés en Italie pour la première fois, ou que d'autres ont fait connaître en Allemagne, en Angleterre et ailleurs, il se pourrait que le chiffre total des anciens sacramentaires que nous possédons encore pour la période fixée par Delisle fût approximativement de deux cent cinquante. On voit par ce calcul que Delisle est arrivé par ses propres ressources à comprendre dans son catalogue la majorité des manuscrits existants; et si quelque jour l'on se décidait à établir un répertoire méthodique et complet des sacramentaires, le principal mérite de l'entreprise reviendrait sans doute au savant français.

8. Le *Mémoire* n'accorde qu'une mention, et pour cause, au sacramentaire de Tours faussé et volé par Libri (Libri, n. *36*) [17]. Après la restitution à la France d'une portion des manuscrits de Libri entrés dans la collection Ashburnham — restitution, comme on sait, qui ne se serait pas effectuée sans la merveilleuse vigilance de Delisle — le sacramentaire de Tours fut compris parmi les nouvelles acquisitions de la Bibliothèque nationale sous le n° 1589. Delisle en a donné la description détaillée dans son *Catalogue des manuscrits des fonds Libri et Barrois* (1888), n. VII [18]; il le rapporte à la fin du IXe siècle ou au Xe (122 feuillets) [19].

[1] Sur le manuscrit de Godelgaud voir la lettre n. XLII (12 juin 1898) au chan. Chevalier, qui préparait alors l'édition des extraits de Voisin : « Je suis allé à Reims pour voir de mes yeux ce que la Bibliothèque renfermait en fait de sacramentaires... J'acquis la certitude que le manuscrit cherché n'y existait pas. » (*Correspondance..., Troisième fascicule*, 1912, p. 91.) — [2] On se doute pourtant qu'ils doivent être hébergés à Saint-Paul de Carinthie. — [3] Notices VIII, XI, XIX, XXVI, XXIX, XXXIII, XXXVII, XLIII, LIV, LXXI (pour le cahier supplémentaire), CXI, CXVII. — [4] Notices LXXXVII et LXXXVIII (deuxième et troisième sacramentaires d'Albi), CXI *bis* (missel du Havre), CXXI (sacramentaire de Cantorbéry), CXXVII (missel de Verceil), CXXVII (missel de Saint-Evroul). Il faut ajouter, d'après les vérifications d'Ebner, trois manuscrits de Monza (LXVIII-LXX), et le manuscrit 192 de Verceil. — [5] *Mémoire*, p. 58. — [6] En comprenant les manuscrits de Verceil et les cinq manuscrits de la page 396. — [7] Plus les deux manuscrits d'Espagne (sacramentaires d'Aurillac et de Roda), celui de Bruxelles, celui de Soleure. — [8] Sauf le manuscrit de la Magliabecchiana (p. 396, n. 1). — [9] Sauf le sacramentaire de Subiaco, à la Vallicellane (CXXIV). — [10] *Mémoire*, p. 58. — [11] *Ibid.*, p. 215-217 — [12] *Ibid.*, p. 276-278. — [13] *Ibid.*, p. 284 sq. — [14] *Ibid.*, p. 287-289. — [15] *Ibid.*, p. 205 sq. (*Repertorium hymnologicum*, n. 4502). — [16] Voir *ibid.*, p. 64 sq., 71, 90, 99, 104, 121, 142, 158, 161, 166, 169, 171, 177, 181, 213 (messe de saint Kenelme), 221, 213, 218 (préface de la messe de saint Samson), 261, 285 sq., n. 1 (*examen aquæ frigidæ*), 294 sq., 308. — [17] *Mémoire*, p. 110 (notice XXX); cf. *Notices et extraits*, 1884, t. XXXI *a*, p. 180 sq. — [18] P. 12-14. — [19] J'aurais peut-être dû noter plus haut que l'on trouve déjà l'esquisse de la description des trois premiers sacramentaires de Tours (*Mémoire*, XXVII-XXIX) dans la *Notice sur les manuscrits disparus de la bibliothèque de Tours* (*Notices et extraits*, 1884, t. XXXI *a*, p. 181-148). Cette notice présente en outre p. 184 sq. (n. XI) un missel de Tours du XIe siècle (Bibl. nat. *943 A*), qui a été oublié dans le *Mémoire*.

9. Le sacramentaire de Lorsch conservé à Chantilly (Musée Condé, n. *40*) n'est également qu'indiqué dans le *Mémoire*, on ne saurait dire pour quelle raison (car Delisle paraît l'avoir vu pour la rédaction de sa notice XCIV) [1]. La notice qu'on lit dans le *Cabinet des livres* (*Manuscrits*) de Chantilly (1900) [2] a été fournie par Delisle au duc d'Aumale [3]. Ce sacramentaire du XIe siècle (222 feuillets), décoré luxueusement, est un grégorien pur, complété par la série des principales fêtes glasiennes (fol. 159 v°) et par des messes votives (pour les jours de la semaine, fol. 175 v°, pour diverses intentions, fol. 180, *pro rege*, fol. 195 v°).

Les missels du moyen âge étudiés par Delisle seront énumérés plus loin.

IV. Les manuscrits de l'École de Tours et du style franco-saxon. — Delisle a publié deux études de paléographie qui auraient suffi à rendre son nom célèbre. Il y fait part de ses observations concernant deux groupes de manuscrits du IXe siècle qu'il a su distinguer dans la foule des manuscrits carolingiens et rattacher à leur milieu historique, donnant par ces mémorables découvertes une impulsion nouvelle à la science paléographique [4]. Il se trouve que les manuscrits liturgiques tiennent une place importante dans ces dissertations. J'en parlerai à ce titre maintenant. Aussi bien le *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* a été préparé et composé dans le temps même que Delisle élaborait ses deux études techniques : l'une est un peu antérieure à la publication du *Mémoire*, l'autre un peu postérieure. L'examen des sacramentaires paraît avoir été décisif dans la circonstance [5], encore qu'ils ne soient pas seuls en cause.

1. La notice sur le sacramentaire d'Autun (voir ci-dessus III, 6) avait fourni à Delisle l'occasion de constater dans un manuscrit copié à Tours vers le milieu du IXe siècle « l'emploi du corps d'écriture que M. le comte de Bastard appelait demi-onciale caroline » [6] en même temps qu'une décoration d'une très grande richesse, comportant de véritables peintures. Il remarquait déjà l'analogie que présente le manuscrit à ce double point de vue avec la grande bible (Bibl. nat., *1*) offerte à Charles le Chauve par le comte Vivien, abbé de Saint-Martin de Tours de 845 à 850, en outre avec la bible de Borigon et les Évangiles de Lothaire.

Le *Mémoire sur l'école calligraphique de Tours au IXe siècle* suivit de peu cette observation; il n'en est probablement que le développement. Lecture en fut faite à l'Institut de juin à octobre 1884; le tirage à part porte la date de 1885 [7]; la publication officielle eut lieu dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions* en 1886, prenant place juste avant celle du *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* [8]. Delisle réunit vingt-cinq manuscrits qui offrent les mêmes caractères graphiques, la plupart écrits certainement à Saint-Martin de Tours, et par suite formant tous ensemble un groupe de manuscrits qu'on peut rapporter à l'école de Tours; ils sont reconnaissables à la beauté de l'écriture, particulièrement à l'emploi d'une semi-onciale particulière dont le canon n'a pu être établi qu'au IXe siècle, à Tours même apparemment. J'énumérerai ces manuscrits en les répartissant entre six catégories; les trois premières catégories appartiennent en l'espèce à la liturgie :

1° Six grandes bibles [9] : 1. la première bible de Charles le Chauve, déjà nommée [10]; 2. la bible alcuinienne de Moutier-Grandval (British Museum, *Add. 10546*); 3. la bible alcuinienne de Zurich; 4. la bible donnée par le comte Rorigon à Saint-Maur de Glanfeuil (Bibl. nat., *3*) [11]; 5. la bible de Saint-Aubin (Angers, *2*); 6. la bible mutilée d'Antoine Faure (Bibl. Nat., *47*).

2° Huit livres des évangiles : 7. les Évangiles de Lothaire (Bibl. nat., *266*) [12]; 8. les Évangiles de Nevers (British Museum, *Harley 2790*); 9. les Évangiles du Mans (Bibl. nat., *261*); 10. les Évangiles (Bibl. nat., *263*); 11. les Évangiles de Montmajour (Bibl. nat., *267*); 12. les Évangiles de Meaux (Bibl. nat., *274*); 13. les Évangiles de Dufay (Bibl. nat., *9385*); 14. le fragment (2 feuillets) conservé aux Archives de la Côte-d'Or.

3° Deux sacramentaires : 15. le second sacramentaire de Tours (partie de Bibl. nat., *9430* et de Tours *184*) [13]; 16. le sacramentaire d'Autun [14].

4° Deux volumes patristiques : 17. opuscules de saint Augustin (*De doctrina christiana*) et d'autres auteurs (Tours, *281* et Bibl nat., *Acq. 1595*) ; 18. le traité de saint Augustin *De Genesi a littera* (Bibl. nat., *Acq. 1572*).

5° Cinq exemplaires du *Martinellus* : 19. recueil de Quedlinbourg [15]; 20. recueil de Pithou (Bibl. nat., *10848*); 21. recueil Bibl. nat., *5582;* 22. recueil Bibl. nat., *5325;* 23. recueil Bibl. nat., *5580*.

6° Deux manuscrits classiques : 24. le Virgile de Berne, n. *165;* 25. le Nonnius de Leyde (Vossius, fol. 73).

En 1902, Delisle eut la bonne fortune de pouvoir compléter ses remarques de 1881 et de 1885, à l'occasion de la mise en vente des Évangiles de Prum du cabinet Goerres [16]. Il reconnut dans ce manuscrit offert en 852 par l'empereur Lothaire à l'abbaye de Prum non seulement l'emploi de la semi-onciale de Tours, mais encore une décoration qui coïncide d'une manière frappante avec celle du sacramentaire d'Autun : deux des petits tableaux, représentant Jésus dans la crèche et l'ange qui s'adresse aux bergers, se retrouvent de part et d'autre (Autun, fol. 8, Prum, fol. 23) [17], de telle façon qu'on doit supposer que les deux manuscrits ont été « peints par le même artiste ou du moins copiés d'après un même modèle [18] ». Delisle décrit complètement le volume des Évangiles de Prum, dans lesquels on notera le *Capitulare evangeliorum de circulo anni* (fol. 222-234), et signale trois autres

[1] *Mémoire*, p. 21. — [2] Tome I, p. 38-41, avec une reproduction du Christ en croix, fol. 4 v°, précédant le *Te igitur*. — [3] Cf. Lacombe, *Bibliographie*, p. 353 (n. 1757); voir aussi A. Mézières, *Journal des savants*, mai 1911, p. 227, où la part faite à Delisle dans la rédaction du Catalogue de Chantilly est beaucoup plus considérable. — [4] Cf. Traube, *Vorlesungen und Abhandlungen*, 1909, t. I, p. 63-65; 1911, t. II, p. 16 sq. — [5] Voir d'ailleurs *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 58. — [6] A savoir dans le canon de la messe, fol. 9-11 v° (voir la planche II qui reproduit le fol. 9), dans la préface du supplément, fol. 92-94, en outre dans les premières lignes de beaucoup de formules, fol. 16, 20, 21, etc. — [7] Lacombe, n. 950. — [8] T. XXXII, 1re partie, p. 29-56, et 5 planches. — [9] Sur tous ces manuscrits, ainsi que sur les suivants, voir spécialement S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, 1893. — [10] Delisle a donné une description complète de cet incomparable volume dans le *Cabinet des manuscrits*, 1881, t. III, p. 234-238; voir les fac-similés XX, 3, 4, 6. Cf. aussi l'article de la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1883, t. XLIV, p. 340-352, sur le recueil d'A. de Bastard consacré à la Bible de Charles le Chauve. — [11] Cf. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 250-253, et facs. XXV, 1-2. — [12] *Ibid.*, p. 253 sq., et facs. XXV, 5, XXVI, 5; en outre, dans l'*Album paléographique*, 1887, pl. 22 (= fol. 9 v° et 123 v°). — [13] Voir ci-dessus p. 10, note 2 *bis*. — [14] Voir ci-dessus III, 6 et IV, 1 (premier paragraphe). — [15] C'est ce manuscrit même qui a fourni au *Mémoire sur l'école calligraphique de Tours* son thème principal; voir la description p. 52-55, et les quatre premières planches. — [16] *Journal des savants*, septembre 1902, p. 461-475; le tirage à part est accompagné de deux planches (Lacombe, n. 1870). — [17] Le tirage à part du *Journal des savants* donne la photographie des deux feuillets en question. — [18] *Ibid.*, p. 473. Delisle fait un rapprochement très instructif avec les travaux de glyphique carolingienne mentionnés par E. Babelon, *Histoire de la gravure sur gemmes*, Paris, 1902, p. 19-25.

livres des évangiles appartenant de même à l'école de Tours; ce qui permet d'ajouter au compte précédent : 26. les Évangiles de Prum; 27. les Évangiles des Célestins (Arsenal, *1171*); 28. les Évangiles de Gozlein (Trésor de l'église de Nancy); 29. les Évangiles (Bibl. nat., *17227*).

Une phrase du *Mémoire sur l'école calligraphique de Tours* exprime trop bien les préoccupations de Delisle pour n'être pas reproduite au terme de cette brève notice : « Les beaux volumes que nous a laissés l'école carolingienne de Tours sont des monuments nationaux, à la conservation et à l'étude desquels nous ne saurions trop nous intéresser [1]... » Il faut dire aussi, malheureusement, que le gouvernement français n'a pas su empêcher la Bibliothèque royale de Berlin d'acquérir les Évangiles de Prum.

2. Les manuscrits du style franco-saxon constituent moins un groupe calligraphique qu'un système spécial de décoration ou d'ornementation; de plus, ils ne sont plus aussi strictement localisés que les manuscrits de l'école de Tours. Le terme « franco-saxon » n'est pas excellent [2], encore qu'on le puisse justifier [3]. Delisle d'ailleurs ne l'a pas inventé; les auteurs du *Nouveau Traité* appellent déjà l'écriture ornementale de la seconde Bible de Charles le Chauve « saxonne françoise »; A. de Bastard s'autorisa du précédent pour parler, à propos de cette même bible, du « style franco-saxon ». C'est en effet dans les publications du comte de Bastard que Delisle, comme précédemment, trouva la première idée de sa découverte.

Celle-ci est énoncée tout d'abord dans les pages qui servent d'introduction au *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* [4], et dans l'album qui complète cette étude [5]. Delisle a constaté que les ornements si particuliers de la Bible de Charles le Chauve, ou Bible de Saint-Denis, et des Évangiles dits de François II — deux manuscrits sur lesquels de Bastard avait appelé l'attention — reparaissent dans le sacramentaire de Saint-Amand conservé à Stockholm, dans plusieurs autres sacramentaires carolingiens des provinces de Reims et de Sens, et aussi dans plusieurs livres des évangiles. Il se croit fondé à conjecturer que tous ces manuscrits dépendent du même mouvement artistique, ont été composés dans la même région et doivent être classés en une seule famille.

La thèse est exposée d'une manière définitive dans une étude, qui parut quelques années plus tard, sur l'Évangéliaire de Saint-Vaast [6]. Le manuscrit *1045* d'Arras, qui contient les évangiles des solennités majeures [7] (sauf la perte du dernier tiers du volume primitif) [8], est un ouvrage remarquable, — plus encore que par le luxe avec lequel il a été copié : onciales d'or et d'argent sur fond pourpre, — par les motifs d'ornements qui distinguent les grandes lettres et les encadrements : têtes de cygnes, entrelacs, traits rectangulaires, pointes de flèches, fonds hachés à compartiments de marqueterie, etc. Or ce style d'apparat, qui semble bien imité de modèles anglo-saxons — plus exactement insulaires — est aussi le style de la seconde Bible de Charles le Chauve, le type du genre, et d'autres splendides manuscrits du IXe siècle. La plupart proviennent d'églises du nord de la France et des Pays-Bas; ceux dont l'origine n'est pas déterminée appartiennent presque nécessairement à la même région. On en peut compter dix neuf au total, et l'on verra que dix-sept ressortissent directement ou indirectement à la liturgie. Je distinguerai encore des séries pour la commodité; cependant seuls les évangiles et les sacramentaires forment à proprement parler des groupes :

1° La seconde Bible de Charles le Chauve (Bibl. nat., *2*), conservée à Saint-Denis avant la Révolution [9].

2° Sept livres des évangiles, auxquels on peut joindre l'évangéliaire : 2. les Évangiles dits de François II (Bibl. nat., *257*); 3. les Évangiles de Lyon (aujourd'hui n. *431*) [10]; 4. les Évangiles de Cambrai, n. *309*; 5. les Évangiles de Leyde, n. *48*; 6. les Évangiles d'Egmond (La Haye, *32*); 7. les Évangiles d'Utrecht (musée archiépiscopal), provenant de Saint-Libuin de Deventer; 8. les Évangiles de Stavelot (Berlin, Hamilton, *253*); 9. l'évangéliaire de Saint-Vaast d'Arras (voir ci-dessus).

3° Un psautier : 10. sous le n. *774* de l'Université de Leipzig, provenant de Soignies en Hainaut.

4° Sept sacramentaires : 11. le sacramentaire de Saint-Amand, approprié ensuite à l'église de Sens, conservé à Stockholm [11]; 12. le premier sacramentaire de Saint-Thierry, composé primitivement pour Noyon (aujourd'hui Reims, n. *213*) [12]; 13. le sacramentaire de Cambrai, n. *158* [13]; 14. le sacramentaire de Saint-Denis (Bibl. nat., *2290*) [14]; 15. le fragment de sacramentaire de Vienne (Autriche), n. *958*, provenant peut-être de Liége [15]; 16. le sacramentaire de Tournai, à Saint-Pétersbourg [16]; 17. le sacramentaire d'Harlem (musée épiscopal) [17].

5° Une collection canonique : 18. Laon, n. *199*.

6° Un manuscrit patristique : 19. le commentaire sur l'épître aux Romains sous le nom de saint Ambroise, Laon, n. *107*.

Peut-être convient-il d'ajouter à cette liste deux manuscrits indiqués par S. Berger [18] : les Évangiles de Tours, n. *23*, et le saint Mathieu de Boulogne, n. *12*. Toutefois il faut prendre garde que le style franco-saxon, ayant eu de la vogue, a continué d'être employé assez tard et par des mains souvent peu exercées; ce n'est plus alors qu'une imitation plus ou moins heureuse, et le plus souvent sans portée au point de vue de l'historien. D'autre part, il n'est pas étonnant que dès la bonne époque tel ou tel détail d'ornementation ait pu être emprunté aux meilleurs exemplaires du style franco-saxon; un manuscrit, pour s'inspirer en quelque mesure de ces modèles, ne devrait pas être rattaché au groupe principal. On peut remarquer, par exemple, que le sacramentaire d'Amiens (Bibl. nat. *9432*) est compris dans le *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* [19] parmi les manuscrits du style franco-saxon, mais passé

[1] *Mémoire*, p. 51. — [2] Cf. Traube, *Vorlesungen und Abhandlungen*, 1911, t. II, p. 16. — [3] Cf. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 59; *L'Évangéliaire de Saint-Vaast*, p. 16 sq. — [4] P. 58-61. — [5] Planches V à XI et p. 6 (voir ci-dessus, III, 7). — [6] *L'Évangéliaire de Saint-Vaast et la calligraphie franco-saxonne du IXe siècle*, Paris, 1888, in-4°, 18 p. et 6 planches (Lacombe, n. 1081). — [7] Delisle a publié les *capitula*, fol. 3-6; *ibid.*, p. 6-7. Les fêtes, au nombre de trente-quatre, sont celles de l'*ordo* grégorien du IXe siècle; les suivantes méritent d'être notées : XII, *in natali sancti Vedasti* (6 février); XXIIII, *in natali sancti Benedicti* (11 juillet); XXX, *in natali sancti Vedasti* (1er octobre); XXXI, *in natali omnium sanctorum*. — [8] A partir de la fête de saint Jean-Baptiste (n. XXI-XXXIV); le volume actuel prend fin avec le fol. 56. — [9] Sur cette bible, cf. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 259 sq., et faes. 1, 4, 5; voir aussi la planche XI de l'album du *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*. Sur les treize feuillets (fol. 108-120) volés par Aymon en 1706 et restitués par les Trustees du British Museum en 1877, voir *Mélanges de paléographie et de bibliographie*, 1880, p. 351-358 (n. XIV). — [10] Cf. Delisle, *Notices et extraits*, 1880, t. XXIX, 2 p., p. 396 sq. (sous l'ancien n. 357). — [11] Cf. *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 59, 108 (notice XXX, p. 105 sq.), et planches VII et VIII de l'album. — [12] *Ibid.*, p. 119 sq. (notice XXI, p. 116 sq.). — [13] *Ibid.*, p. 100. — [14] *Ibid.*, p. 105 (notice XVIII, p. 102 sq.), et planche V. — [15] *Ibid.*, p. 60, et cf. p. 105 sq. (notice XIX). — [16] *Ibid.*, p. 399 (appendice, n. XIX, p. 396 sq.). Voir sur ce manuscrit, A. Staerk, *Les manuscrits latins... conservés à Saint-Pétersbourg*, t. I. — [17] Pas mentionné dans le *Mémoire*. — [18] *Histoire de la Vulgate*, p. 281 sq. — [19] P. 60, et cf. p. 161.

sous silence dans l'étude de 1888. Delisle aura pensé que la décoration de ce manuscrit n'était pas en définitive assez significative. Il a noté lui-même que les Évangiles de l'Arsenal, n. *592* et le sacramentaire de Saint-Père (Chartres, n. *4*), tout en répétant plusieurs motifs du style franco-saxon, manifestent déjà la décadence [1]; bien plus, il a constaté la présence des fers de flèches dans le second sacramentaire de Nevers qui date du XIe siècle [2], preuve que la tradition a duré assez longtemps, voire en dehors de son pays d'origine. Aucun de ces manuscrits ne mérite d'être rangé dans la même classe que la Bible de Charles le Chauve. De son côté, S. Berger a signalé un manuscrit du XIIe siècle qui rappelle encore l'ancienne manière : les Évangiles de Lille, n. *15*, provenant de Cisoing, copiés entre 1119 et 1124 [3] ; mais cette fois nous nous retrouvons dans la région qui a produit les chefs-d'œuvre du IXe siècle. Le même auteur estime que trois des manuscrits comptés parmi les monuments authentiques (n. *4*, *8* et *10*) devraient être plutôt regardés comme des travaux dégénérés.

Il reste, comme l'a montré Delisle, que sous le règne de Charles le Chauve, et dans la partie septentrionale des anciennes provinces de Reims et de Sens, de riches manuscrits ont été exécutés, dont la seconde Bible de Charles le Chauve est le représentant le plus parfait, et parmi lesquels on distingue un groupe important de sacramentaires. Janitschek a vainement tenté de fixer à Saint-Denis le point de départ de ce mouvement artistique [4].

V. Les livres royaux. — Les manuscrits de l'époque carolingienne ne sont ornés de peintures que dans des cas exceptionnels; l'enluminure proprement dite ne commence guère d'être pratiquée avec succès — en France du moins — qu'à partir du XIIIe siècle. Les plus beaux livres de cette espèce étaient naturellement destinés à de grands personnages, capables d'en payer le prix ou dignes d'être honorés par des cadeaux somptueux. Entre tous, les livres de la catégorie liturgique, psautiers, bréviaires, livres d'heures, furent confiés dans ce but à l'art des enlumineurs. Nous avons ainsi pour la seconde partie du moyen âge et jusqu'au XVIe siècle, plus tard encore, un nombre considérable de manuscrits précieux qui intéressent en premier lieu aujourd'hui les amateurs d'art, mais que les liturgistes ne sauraient négliger. En ce domaine L. Delisle, procédant en pur historien, et travaillant pour l'amour des livres, comme on nous l'assure, non pour celui de l'art même aux joies duquel il était peu sensible, a fait une œuvre que les experts déclarent admirable et pleine d'enseignements [5]. Sans insister sur les résultats proprement techniques de ses études, je crois utile de dresser une table des principaux livres liturgiques à miniatures qu'il a examinés, datés, identifiés. De bonne heure, il eut l'occasion de s'occuper des livres de Charles V et du duc de Berry [6], comme de publier quelques notices sur des manuscrits à peintures. En 1884, il fit paraître des articles très remarqués sur *Les livres d'heures du duc de Berry* [7], en 1890 la belle notice sur les *Livres d'images destinés à l'instruction religieuse et aux exercices de piété des laïques* [8]. Il avait trouvé un filon d'une extrême richesse; il l'exploita surtout pendant les dix dernières années de sa vie. L'étude des monuments de l'art carolingien, pensera-t-on, l'avait particulièrement préparé à cette entreprise. On peut faire rentrer commodément ses diverses publications dans le cadre de la *Notice de douze livres royaux du XIIIe et du XIVe siècle* (1902) [9]; il suffit de reculer la limite inférieure jusqu'au XVIe siècle, pour faire une place aux derniers ouvrages de 1910. La définition donnée des « livres royaux » tient bon : une « série de livres, psautiers, heures et bréviaires, qui ont servi aux dévotions de rois, de reines, de princes et de princesses de la Maison de France [10]... » — du XIIIe au XVIe siècle. En dehors de cette catégorie, Delisle n'a examiné qu'un petit nombre de manuscrits liturgiques enluminés, qu'il n'y a aucun inconvénient de placer dans une section ultérieure (VI). Je présenterai donc successivement, et le plus brièvement possible, d'après Delisle, les livres liturgiques attribués à saint Louis, à Philippe le Bel, à plusieurs reines et princesses royales du XIVe siècle, à Charles V, à Jean duc de Berry, à Marie de France fille de Charles VI, à Charles frère de Louis XI, à Anne de Bretagne, à Henri II.

1. Livres de saint Louis. Delisle en fait connaître cinq :

1. Le Psautier d'Ingeburge, au Musée Condé, Chantilly, n. 9, 200 feuillets [11], comprenant : un calendrier parisien, une cinquantaine de tableaux de l'Ancien et du Nouveau Testament (fol. 10-37), les psaumes et les cantiques, des litanies (fol. 188), une série de prières (fol. 191-200) [12]. Ce volume doit avoir été fait au commencement du XIIIe siècle pour la reine Ingeburge de Danemark († 1236), femme de Philippe-Auguste; il appartint ensuite à saint Louis (selon une note du XIVe siècle au verso du dernier feuillet : *Ce psautier fu saint Loys*), puis à Charles V (*un gros Psaultier, nommé le Psaultier saint Loys, très richement enluminé d'or et ystorié d'anciens ymages...*, comme porte l'inventaire de 1380).

2. Le Psautier de Leyde, Université, supplément n. *318*, 185 feuillets, fin du XIIe siècle [13] : calendrier où dominent les fêtes anglaises, tableaux comme dans le psautier d'Ingeburge, psaumes et cantiques, litanies avec beaucoup de saints anglais, dix oraisons (fol. 182 v°-184) augmentées au XIIIe siècle des suffrages pour les jours de la semaine [14]. Le calendrier et les litanies certifient l'origine anglaise; le livre a pu être fait pour Geoffroi Plantagenet, archevêque d'York (1191-1212), ou pour un de ses familiers; il y a raison de croire

[1] *Ibid.*, p. 60, et cf. p. 183 pour le sacramentaire de Saint-Père. — [2] *Ibid.*, p. 60, et cf. p. 281; voir aussi *Le Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 276-278 et facs. XXXII, 5. — [3] *L. cit.* — [4] Sur tout ceci, voir les excellentes remarques de S. Berger, *op. cit.*, p. 284 sq., 291 sq.; cf. *Revue bénédictine*, 1911, t. XXVIII, p. 376. Au point de vue chronologique, Berger propose comme termes les années 835 et 865; sa réfutation de la théorie de Janitschek est convaincante. — [5] Cf. G. Perrot, *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1912, t. LXXIII, p. 48-58, d'après P. Durrieu principalement; voir aussi P. Durrieu, *Journal des savants*, janvier 1909, p. 6. — [6] Voir, par exemple, *Notes sur la bibliothèque de la Sainte-Chapelle de Bourges*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1856, t. XVII, p. 142-159 (Lacombe, n. 125); et sur la bibliothèque de Charles V, *Le Cabinet des manuscrits*, 1868, t. I, p. 13 sq., 27 sq. — [7] *Gazette des beaux-arts*, février, avril, mai 1884; je citerai le tirage à part, 39 p. et 5 planches (Lacombe, n. 889). — [8] C'est la date du tirage à part (Lacombe, n. 1181); cette notice fut composée pour le t. XXXI de l'*Histoire littéraire de la France*, qui ne parut qu'en 1893 (p. 213-285). — [9] Lacombe, n. 1878. — [10] *Notice*, p. I. — [11] Étudié à diverses reprises par Delisle : *Notice sur le Psautier d'Ingeburge*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1867, t. XXVIII, p. 201-210 (Lacombe, n. 294); *Histoire littéraire de la France*, 1893, t. XXXI, p. 264 sq.; *Chantilly. Le Cabinet des livres. Manuscrits*, 1900, t. I, p. 9-12; *Notice de douze livres royaux*, 1902, n. I, p. 1-17, appendice, p. 95-97, et planches I-III; *Recherches sur la librairie de Charles V*, 1907, t. I, p. 163-172. Delisle considère comme purement gratuite la thèse d'A. Hasselloff tendant à attribuer une origine anglaise à ce manuscrit. — [12] Delisle donne les premiers mots de chacune de ces trente et une prières. *Notice...*, p. 96 sq. (Appendice II). — [13] Cf. *Mélanges de paléographie et de bibliographie*, 1880, n. VII, p. 167-172; *Histoire littéraire de la France*, t. XXXI, p. 267 sq.; *Notice de douze livres royaux*, n. II, p. 19-26, appendice, p. 100 sq., planches IV-VII. — [14] Voir la liste dans *Notice...*, p. 23.

qu'il fut rapporté d'Angleterre peu après 1212 par Louis de France, fils de Philippe-Auguste, et que Blanche de Castille le reçut de son mari; une note du commencement du XIVe siècle atteste qu'il servit à l'instruction de saint Louis : *Cist Psaultiers fuit monseigneur saint Looys, qui fu roys de France, ouquel il aprist en s'enfance* (fol. 30 vo, de même fol. 185).

3. Le Psautier de l'Arsenal, n. *1186*, 192 feuillets, du commencement du XIIIe siècle [1] : même composition que les livres précédents; le calendrier est français; une note du XIVe siècle déclare : *C'est le psaultier monseigneur saint Loys, lequel fu a sa mere* (fol. 191); le volume en effet fut composé pour une dame et a bien l'apparence d'un livre royal [2].

4. Le petit Psautier de saint Louis, Bibl. nat., *10525*, 260 feuillets [3]; soixante-dix-huit tableaux (fol. 1-78, « le meilleur exemple qui nous soit parvenu de la peinture française du milieu du XIIIe siècle »), calendrier avec obits intéressants (Robert d'Artois, reine Blanche, fol. 79-84 vo), psaumes et cantiques. « Il a droit à tous nos respects, car il a été fait pour saint Louis qui a dû souvent en tourner les feuilles pendant les dernières années de sa vie [3] ; » il appartint ensuite à Charles V (*un autre psaultier mendre, qui fut monseigneur saint Loys, très bien escript et noblement enluminé...*), puis à Marie de France, fille de Charles VI, religieuse de Poissy.

5. Le petit Psautier du cabinet Yates Thompson, 300 feuillets [4] : un « frère jumeau » du précédent quant à la décoration, mais offrant en plus : l'office de Notre-Dame (fol. 177-198), une série de « mémoires » (fol. 198-208), les petites heures de Notre-Dame (fol. 209-226), les psaumes de la pénitence et les litanies (fol. 227-233), quelques oraisons, l'office des morts (fol. 242-271), les offices pour les différentes fêtes de Notre-Dame; Delisle fait remarquer que tout ce supplément annonce les livres d'Heures du XIVe siècle. Ce volume est sorti du même atelier que le petit psautier de l'Arsenal et dut appartenir à une princesse de la famille de saint Louis, peut-être Isabelle de France, sœur du roi, fondatrice de Longchamp.

On ne peut suivre au delà du XVe siècle la trace du célèbre bréviaire de saint Louis, perdu dans la déroute de Mansourah, puis retrouvé à la suite d'un incident merveilleux dont il est question dans les anciens offices de la fête de saint Louis [5].

II. Livres de Philippe le Bel :

1. Une bible en deux volumes, Bibl. nat., *248* [6], « un des chefs-d'œuvre de la calligraphie et de l'enluminure française du commencement du XIVe siècle; » elle fut plus tard la propriété du duc de Berry; le premier volume ne fit retour à la Bibliothèque nationale qu'en 1891.

2. Le bréviaire de Philippe le Bel, Bibl. nat., *1023*, 577 feuillets [7] : calendrier, psautier, propre du temps, propre des saints, commun, premier supplément (fol. 524, fête de saint Sulpice, office des reliques de la sainte Chapelle), second supplément (fol. 551, fêtes du Saint Sacrement, de sainte Anne, de saint Louis; fol. 561, rubriques sur l'ordre des offices en avent; fol. 573 vo, *memorie per totum annum in ecclesia parisiensi;* fol. 575, office de la Conception de Notre-Dame). « Un tel bréviaire mériterait d'être étudié en grand détail par qui voudrait connaître l'état de la liturgie parisienne à la fin du XIIIe siècle [8] ; » il est en effet antérieur à la canonisation de saint Louis (1297), dont l'office manque au propre des saints. Il faut sans doute l'identifier avec le bréviaire qui fut payé 107 livres 10 sous en 1296 au miniaturiste parisien Honoré (« Honoratus illuminator »). Ce volume fit partie de la librairie de Charles V (*ung autre breviaire entier à l'usaige de Paris très bien escript et ystorié...*).

3. Un bréviaire analogue, fait probablement pour la chapelle du roi, antérieur à la canonisation de saint Louis : les fragments en sont conservés dans le cabinet Yates Thompson, sous le n *72* [9].

On a du reste divers détails qui « montrent quel souci Philippe le Bel avait des livres liturgiques; » mention expresse est faite de plusieurs manuscrits qu'il fit faire pour lui ou pour ses fils : bibles, missel, graduel, bréviaire [10].

III. Livres de reines et de princesses françaises du XIVe siècle :

1. Le Psautier latin-français d'Isabelle de France, femme d'Édouard II roi d'Angleterre : à Munich, *Cod. gallicus 16*, exécuté vers 1308 (en Angleterre ?) [11].

2. Les Heures de Jeanne de Bourgogne, femme de Philippe le Long : au Musée de l'Ermitage à Saint-Pétersbourg; volume copié et enluminé en 1317 par un moine de Saint-Denis, frère Gilles Mauléon [12].

3. Le Bréviaire de Bonne de Luxembourg († 1349), première femme du roi Jean : dans le cabinet du baron Vitta, à Lyon; bréviaire franciscain de 601 feuillets (*ordo breviarii minorum secundum consuetudinem romane curie*) [13].

4. Les Heures de Jeanne de France († 1349), femme de Philippe d'Évreux roi de Navarre : dans le cabinet Yates Thompson, n. *75;* volume de 271 feuillets qui offre déjà le type des heures complètes : calendrier (franciscain), heures de la Trinité, heures de Notre-Dame, psaumes de la pénitence, heures de saint Louis, petites heures de la Croix, vie de sainte Marguerite, vigile des morts, « psautier de saint Jérôme » (fol. 247), nombreuses prières latines et françaises. Delisle pense que ce manuscrit est sorti de l'atelier de Pucelle [14].

5. Le Bréviaire de Blanche de France (fille de Philippe le Long, religieuse à Longchamp († 1358) : au Vatican, fonds d'Urbin, n. *603;* bréviaire franciscain,

[1] *Histoire littéraire*, p. 266 sq.; *Notice de douze livres royaux*, n. III, p. 27-35, 101-105, pl. VIII; la liste des oraisons finales est donnée p. 33. Voir la reproduction des miniatures par H. Martin, *Psautier de saint Louis et de Blanche de Castille*, Paris, 1909. — [2] *Histoire littéraire*, p. 268-270; *Notice de douze livres royaux*, n. IV, p. 37-42, p. 105-111, pl. IX et XI; *Recherches sur la librairie de Charles V*, t. I, p. 175 sq. Voir la reproduction des quatre-vingt-six miniatures par H. Omont, *Psautier de saint Louis*, Paris, 1902. P. Durrieu place la date entre 1253 et 1270, *Journal des savants*, janvier 1909, p. 8. — [3] *Notice*, p. 37. — [4] *Notice*, n. V, p. 43-51, et cf. p. 105-111, planches X et XII; *Recherches*, p 176. S. C. Cockerell a publié une reproduciton des peintures, Londres, 1905; voir aussi H. Omont, planches LXXXVII-XCII du *Psautier de saint Louis*, 1902. L'attribution à Isabelle de France a été proposée par S. C. Cockerell; P. Durrieu l'a admise, *Journal des savants*, janvier 1909, p. 8; Delisle ne décide pas entre la reine Marguerite et Isabelle de France. — [5] Cf. *Notice*, n. VI, p. 53-56. — [6] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1894 t. LV, p. 427-429; cf. *Recherches sur la librairie de Charles V*, t. II, p. 221 (n. 6). — [7] *Notice*, n. VII, p. 57-63; *Recherches*, t. I, p. 179-182; *Le miniaturiste parisien Honoré*, dans le *Journal des savants*, septembre 1910, p. 385-390 : dans cet article posthume L. Delisle prend décidément position contre F. de Mély. — [8] *Notice*, p. 63. — [9] *Recherches*, t. I, p. 410 sq.; cf. *Journal des savants*, janvier 1903, p. 47 sq.; voir aussi la notice de J. C. Cockerell, dans *A descriptive catalogue of the second series of fifty manuscripts in the collection of H. Y. Thompson*, 1902, p. 136-141. — [10] *Notice*, p. 57 sq. — [11] *Ibid.*, p. 63, et cf. *Histoire littéraire*, t. XXXI, p. 263; voir aussi S. Berger, *La Bible française*, 1881, p. 14, 432. P. Durrieu croit à l'origine parisienne de ce volume, *Journal des savants*, 1909, p. 15. — [12] *Notice*, p. 63. — [13] *Ibid.*, p. 75, et *Recherches*, t. I, p. 334-336, et cf. p. 178, n. 1. — [14] *Notice*, n. X, p. 77-80; *Les Heures dites de Jean Pucelle*, 1910, p. 76 sq. Sur ce manuscrit, voir S. C. Cockerell, *Thirty-two miniatures from the book of hours of Joan II queen of Navarre*, Londres, 1899 (cf. là-dessus Delisle, *Journal des savants*, août 1899, p. 515 sq.); et la notice du même dans *A descriptive catalogue of the second series...*, p. 151-183.

attribué à l'école de Jean Pucelle[1]. Le n. *12* de la collection Pierpont Morgan est un petit bréviaire tout semblable au précédent[2].

6. Le Bréviaire de Jeanne d'Évreux († 1371) femme de Charles le Bel : au Musée Condé, Chantilly, n. *51* : deuxième partie d'un bréviaire franciscain, 462 feuillets. Charles V a possédé l'exemplaire complet (*un autre plus petit bréviaire en deux volumes*...). On rattache encore ce manuscrit au groupe des livres enluminés par Pucelle[3].

7. Les Heures dites de Jean Pucelle, attribuées d'abord à Bonne de Luxembourg, puis décidément à Jeanne d'Évreux : dans la collection de M. Maurice de Rothschild; « l'un des plus petits et en même temps un des plus somptueux livres d'heures du moyen âge qui soient parvenus jusqu'à nous[4]; » il renferme les heures de Notre-Dame *secundum usum Predicatorum*, les heures de saint Louis et les psaumes de la pénitence (209 feuillets); on l'identifie avec l'article suivant de l'Inventaire des livres du duc de Berry : *unes petites Heures de Nostre Dame nommées les Heures de Pucelle, enluminées de blanc et de noir, à l'usage des Prescheurs*[5]. Delisle comprend encore parmi les manuscrits sortis de l'atelier parisien de Jean Pucelle[6] : la Bible de Robert de Billyng[7], le Bréviaire de Belleville (voir plus loin *IV*, 5) et un petit missel de l'abbaye de Saint-Denis conservé au musée de South Kensington à Londres[8].

8. Les Heures de Blanche de France, duchesse d'Orléans († 1392) : dans la bibliothèque du prince de Werngerode, cote *Z. a. 48*; « petit volume sorti des ateliers parisiens », à dater de 1350-1360, 424 feuillets. Il appartient encore à une catégorie intermédiaire, comportant d'une part le psautier traditionnel (fol. 31-183), et d'autre part diverses heures et plusieurs séries d'oraisons[9].

9. Le Psautier de Jeanne de Navarre, femme de Jean de Montfort duc de Bretagne (en 1386), puis d'Henri IV roi d'Angleterre (en 1402) : dans la bibliothèque de lord Crawford; psautier normal qui « a dû être exécuté par un scribe et par un ou plusieurs enlumineurs de l'école parisienne, sous le règne de saint Louis, pour un membre de la famille royale ou pour un des grands vassaux ou des grands dignitaires de la couronne; » il porte en divers endroits la signature de Jeanne de Navarre[10].

IV. Livres de Charles V et de Charles VI. Quelques-uns des livres indiqués ci-dessus (*I*, 1, 4; *II*, 2; *III*, 5, 6) ont passé dans l'héritage de Charles V et sont mentionnés dans les différents inventaires de son mobilier; mais ce roi a possédé ou fait lui-même confectionner beaucoup d'autres manuscrits liturgiques[11]. Delisle a donné des notices sur ceux qui nous ont été conservés, comme d'ailleurs sur tous les livres de Charles V qui subsistent encore[12]. Je renvoie à ces études :

1. Trois bibles latines[13] : Arsenal, *590*, de la première moitié du XIIIe siècle[14]; musée Dobrée à Nantes, XIIIe siècle (bible glosée); cathédrale de Gérone, XIVe siècle[15]. Je ne dirai rien des bibles en français[16].

2. Deux missels de Paris[17] : l'un au Musée de Sheffield, du commencement du XIVe siècle, identifié par S.C. Cockerell[18]; l'autre dans la Bibliothèque royale, Bruxelles, *143* (*9125*), missel noté du XIVe siècle, destiné à l'une des chapelles royales, encore que les inventaires ne le marquent pas.

3. Le Psautier de Peterborough : à Bruxelles, *593* (*9961*); manuscrit du milieu du XIIIe siècle, copié et peint pour l'usage de l'abbaye de Peterborough (dédicace au 28 septembre); on le retrouve au XIVe siècle dans la librairie du Louvre : *un psaultier très bel, tout escript de lettres d'or et d'azur*[19]...

4. Le Psautier férial de la chapelle du roi, Bibl. nat., *1082*, 138 feuillets : calendrier, « psautier férial selon l'usage de Paris et de la chapelle de l'ostel du roy de France », heures de Notre-Dame, de la Croix, du Saint-Esprit, vigile des morts, commun des saints, mémoires; volume fait pour Charles V, portant les obits de ses ancêtres, y compris celui de son père le roi Jean[20].

5. Le Bréviaire de Belleville, Bibl. nat., *1048* et *10484*, 446 et 430 feuillets, « deux des plus précieux manuscrits de la première moitié du XIVe siècle »; en réalité, ce célèbre bréviaire dominicain, enluminé par Mahiet, Pucelle et Ancelet, n'a pas été fait pour la Maison de France, n'étant passé à l'usage du roi qu'à la suite de la confiscation des biens d'Ollivier de Clisson et de sa femme Jeanne de Belleville (1343); l'inventaire de 1380 le décrit : *uny très beau bréviaire très parfait, bien escript, très noblement enluminé et très richement ystorié, lequel est en deux volumes et est à*

[1] *Journal des savants*, mai 1897, p. 288 sq.; *Recherches*, t. I, p. 192-194; *Les Heures dites de Jean Pucelle*, p. 65-76 : dans cette dernière étude Delisle admet l'attribution à Blanche de France, proposée par P. Durrieu. — [2] *Recherches*, p. 111; *Journal des savants*, août 1907, p. 115; *Les Heures dites de Jean Pucelle*, p. 76 sq. Voir le catalogue de M. R. James, 1906. — [3] *Notices et extraits*, 1884, t. XXXI, 1re partie, p. 16-21 (Lacombe, n. 728); *Notice de douze livres royaux*, n. VIII, p. 65 sq., et pl. XIX et XX; *Recherches*, p. 185-187; *les Heures dites de Jean Pucelle*, p. 76 sq. Voir aussi la notice du catalogue des manuscrits de Chantilly, t. I, p. 48-51, avec un fac-similé. — [4] *Les Heures dites de Jean Pucelle*, p. 3 de la notice; cet ouvrage (Lacombe, n. 2087) comprend une notice de 88 pages, datée février 1910, sur lesdites Heures et les autres manuscrits du groupe, et 72 héliogravures. — [5] Outre l'ouvrage précédent, voir *Notice de douze livres royaux*, n. IX, p. 67-75; *Recherches*, t. II, p. 241 (n. 108), et 299. — [6] C'est-à-dire outre les volumes déjà mentionnés : *III*, 4, 5, 6. — [7] Delisle, *Revue de l'art chrétien*, 1910, t. LX, p. 297-308 (Lacombe, n. 2082); *Les Heures dites de Jean Pucelle*, p. 49-61, et pl. LXXII. — [8] *Ibid.*, p. 76 sq., et cf. *Recherches*, t. I, p. 184 sq. — [9] Description très complète dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1905, t. LXVI, p. 489-539, et 759 sq. avec des fac-similés des fol. 31, 229, 245 et 379 (Lacombe, n. 1988); Delisle publie le texte de l'oraison *O intemerata* (fol. 295) et de la version française de cette prière (fol. 372 v°), les heures de saint Louis (fol. 245-258 : p. 521-529), le poème *Gaude flore virginali* (*Repertorium hymnologicum*, n. 6808-6810) et onze prières en français (p. 530-539). — [10] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1897, t. LVIII, p. 381 393 (Lacombe, n. 1588); *Notice de douze livres royaux*, appendice XI, p. 51, 111-115 et pl. XIII. — [11] Voir l'inventaire général établi par Delisle dans ses *Recherches sur la librairie de Charles V*, t. II, p. 1-200 : Delisle combine les différents inventaires manuscrits de 1373, 1380, 1411, 1413, 1418, 1424, et obtient ainsi une série méthodique de 1239 articles (non compris divers doublets). Je distingue pour la liturgie (p. 3-67) : n. 1-17 bibles latines, 36-71 psautiers, 119-157 bréviaires, 158-160 antiphonaires et hymnes, 162-187 missels, 188-196 évangéliaires et épistoliers, 197-200 « grecs », 201-203 processions, 204 « letanies, agnus, glorias, kyrieleyson notez », 205-206 collectaires, 207 prosier, 208 « sequences notées », 209-212 préfaces, 213-218 ordinaires, 219-223 *bis* « journals », 224 « beneissons et absolucions », 225 (3 n.) pontificaux, 226-233 *bis* livres du sacre, 234-288 heures diverses, 341-378 « livres d'oroisons ». — [12] *Recherches sur la librairie de Charles V*, 1907, t. I, p. 142-325 : 101 notices. Cet ouvrage (Lacombe, n. 2040) comprend un album de vingt-six planches. Les quatorze planches, publiées sous ce titre : *Fac-similé de livres copies et enluminés pour le roi Charles V*, 1903 (Lacombe, n. 1921), se retrouvent parmi celles de l'album des *Recherches*. — [13] *Ibid.*, p. 142-145 (n. II, III, IV). — [14] Voir la planche XII de l'album. — [15] Sur cette bible, cf. A. Brutails, *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1886, t. XLVII, p. 637-641. — [16] *Recherches*, p. 147-156 (n. IV-XII). — [17] *Ibid.*, p. 158 sq. (n. XIII et XIII *bis*). — [18] *Recherches*, t. II, p. 33 (n. 176). — [19] *Melanges de paleographie et de bibliographie*, p. 197-207 (article VIII, n. 3); *Hist. litt.*, t. XXXI, p. 274 sq.; *Recherches*, t. I, p. 172 sq. Voir la reproduction publiée par J. van den Gheyn, 1905 (33 planches). — [20] *Recherches*, p. 177-179 (n. XXIII.)

l'usaige des Frères Prescheurs, et est appelé le Bréviaire de Belleville...; il a appartenu, après Charles V, à Charles VI, au duc de Berry, aux rois d'Angleterre, Richard II et Henri IV; fol. 2 sq. (ms. *10483*), on lit « l'Exposition des ymages des figures qui sunt u Talendier et u Sautier et est proprement l'acordance du Vieil Testament et du Nouvel », pièce importante qui donne la clef de la décoration des plus beaux livres du XIVe siècle [1]; quant au texte même du bréviaire, « il y aura lieu de l'étudier pour apprécier l'esprit et la valeur des travaux liturgiques des dominicains au commencement du XIVe siècle, antérieurement à la canonisation de saint Thomas (1323), dont l'office n'y est pas inséré [2]. »

6. Le très beau Bréviaire de Charles V, Bibl. nat., *1052*, 617 feuillets : « très ample bréviaire parisien » du milieu du XIVe siècle, avec rubriques en français : *Ci commence le Bréviaire selonc l'usage de Paris* (fol. 71); ainsi désigné dans l'inventaire des livres de Charles V : *ung autre grant Bréviaire entier, très noblement escript et très noblement enlumyné et ystorié, et est le Psaultier ou mylieu du Bréviaire...*, et dans un inventaire du duc de Berry, auquel il appartint ensuite : *un très bel Bréviaire, escript de bonne lettre de fourme, à l'usage de Paris, qui fu du Roy...*; il est « très curieux à étudier pour l'histoire de la liturgie de l'église de Paris [3]. »

7. Un Bréviaire à l'usage de Paris, Bibl. nat., *13233*, du milieu du XIVe siècle, 691 feuillets : *ung petit Bréviaire, très bel et très noblement escript, sans note, à l'usaige de Paris, dont le bref est en françoys...* (inventaire de 1380); il a dû servir à la maison du roi [4].

8. Un Bréviaire dont il ne subsiste plus que les peintures, Bibl. nat., *Acq. 887*, 76 feuillets; les rubriques de ce livre mutilé étaient en français [5].

9. Les Heures de sainte Osithe : dans la bibliothèque de Nuremberg, fonds Solger, n., *4*, d'une main anglaise du XIVe siècle (peu après 1320); ce livre, où l'on remarque l'image d'une « sainte Ustie » (fol. 20) et l'invocation *Sancta Ositha* à la fin des litanies (fol. 169 v°), doit avoir été écrit pour une personne en relations avec le prieuré augustinien de Sainte-Osithe de Chich (Essex), et être passé presque aussitôt en d'autres mains anglaises (calendrier des fol. 9 v°-15); il arriva en France dans la seconde moitié du XIVe siècle, puis fut donné par Charles VI à une reine d'Angleterre, soit Jeanne de Navarre († 1487), femme de Henri IV, soit Catherine de France († 1438), femme de Henri V [6].

10. Les Heures d'Yolande de Flandre, comtesse de Bar : en majeure partie dans le cabinet Yates Thompson; petit volume composé après 1353, confisqué au profit de Charles V en 1372, ainsi présenté dans l'inventaire de 1380 : *unes très parfaitement belles heures, très noblement escriptes d'or et d'azur et très richement ystoriées et enluminées partout, et y sont les sept pseaumes*; elles « doivent être rangées parmi les chefs-d'œuvre de l'école parisienne du temps de Charles V [7]; » l'illustration particulière du calendrier permet de graduer avec ce manuscrit les Heures de Jeanne de France (*III*, 1), le Bréviaire de Belleville (5 ci-dessus), les grandes et les Petites Heures du duc de Berry (V, 10, 13), et les Heures de Vienne n. *1855*) [8].

11. Le Livre du sacre des rois de France : au British Museum, Cotton, *Tiberius B. VIII*, fol. 35-80 (le reste du manuscrit est un pontifical anglais du commencement du XIIIe siècle); on lit cette note fol. 74 (72) : *Ce livre du sacre dez rois de France est à nous Charles le Ve de notre nom, roy de France, et le fimes coriger, ordener, escrire et istorier l'an M. CCC. LXV. CHARLES* [9]. Il passa en Angleterre avec les autres livres de Charles V et de Charles VI que le duc de Bedford s'appropria en 1425.

Sur le manuscrit des Heures de Savoie, voir plus loin (*V*, 14). A cette série Delisle rattache un Bréviaire de la Sainte-Chapelle aux deux volumes, conservé dans la Bibliothèque royale de Belgique, n. *516* (anciennement *9511* et *9026*); c'est une copie faite à Paris au commencement du XVe siècle pour Philippe le Bon, duc de Bourgogne; le calendrier permet de supposer un original du XIIIe siècle « affecté au service d'une église où était particulièrement honorée la famille du roi Louis VIII » [10].

V. Livres de Jean de France, duc de Berry. Delisle a complété ses recherches sur la librairie de Charles V par une étude analogue portant sur les livres du duc de Berry. Le frère du roi eut en sa possession plusieurs beaux manuscrits déjà connus (*III*, 7; *IV*, 1 [la bible de Gérone], 5, 6). Il semble en effet qu'il ait eu la passion des beaux livres, si Charles V a plutôt voulu encourager les lettres et les arts [11]. Il se procura beaucoup de manuscrits dont il appréciait la valeur; il en fit aussi composer de magnifiques par ses propres artistes [12]. La liturgie a fourni la matière des plus célèbres qui nous sont parvenus. Il est d'autant plus nécessaire de présenter exactement ces livres qu'ils sont souvent mentionnés de nos jours et qu'on se perd aisément au milieu des noms que leur a imposés la tradition. Je m'en tiendrai pour l'ordre à la dernière liste qu'a proposée Delisle [13] :

1. Une bible glosée en deux volumes : au Vatican, n. *50* et *51*; donnée au duc par Clément VII [14].

2. Le Psautier anglo-saxon, Bibl. nat., *8824*, du XIe siècle (*un très ancien psaultier long, historié d'ouvrage romain*, d'après les inventaires): psautier bilingue, latin et anglo-saxon, bien connu des linguistes [15].

3. Un psautier glosé, Bibl. nat., *8874*, du XIIIe siècle [16].

4. Le Psautier d'André Beauneveu, Bibl. nat., français, *13091* (*un Psaultier escript en latin et en françois*,

[1] Voir ce texte dans *A descriptive catalogue of the second series... in the collection of H. Yates Thompson*, 1902, p. 365-368. — [2] *Les livres d'Heures du duc de Berry*, 1881, n. I, p. 14-17; *Notice de douze livres royaux*, n. XI, p. 81-88, p. 122, et pl. XV-XVIII; *Recherches*, p. 182-181 (n. XX-XXI). — [3] *Les livres d'Heures du duc de Berry*, n. II, p. 17-19; *Notice...*, n. XII, p. 89-93, et pl. XVIII; *Recherches*, p. 187-190 (n. XXIII). — [4] *Recherches*, p. 190-192 (n. XXIV). — [5] *Ibid.*, p. 194-197 (n. XXVI). — [6] *Ibid.*, p. 198-208 (n. XXIX); voir aussi *Correspondance adressée à M. le ch. Ulysse Chevalier*, 1912, p. 155 (n. 160, 31 janvier 1907). — [7] *Recherches*, p. 214-218 (n. XXXI). Voir S. C. Cockerell, *The book of Yolande de Flanders*, Londres, 1965, avec 9 planches. — [8] Cf. *Notice...*, p. 87 sq.; *Recherches*, p. 216 sq.; sur le manuscrit de Vienne, cf. R. Beer, *Kunst und Kunsthandwerk*, 1902, p. 295-302. — [9] *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris*, 1877, t. IV, p. 226-229, n. XVI (Lacombe, n. 590); *Recherches*, p. 218-219 (n. XXXII). Voir E. S. Dewick, *The coronation book of Charles V of France*, Londres, 1899, édition du texte et reproduction des peintures. — [10] *Recherches*, p. 197 sq. (n. XXVII-XXVIII). Voir la reproduction publiée par J. van der Gheyn, *Le bréviaire de Philippe le Bon*, 1909. — [11] *Recherches*, t. II, p. 219. — [12] Delisle, *ibid.*, p. 223-270, propose comme pour les livres de Charles V un inventaire général basé sur les divers inventaires anciens de 1402, 1413, 1416, etc.; cette liste comprend 297 articles (doubles non comptés). A relever parmi les articles liturgiques : 1-6 bibles latines, 18-31 psautiers, 41 (*bis*) lectionnaires, 45-63 bréviaires, 64-77 « messels », 78-79 graduels, 88-90 pontifiaux, 91 livres du sacre, 92-113 heures et oroisons. — [13] *Recherches*, t. II, p. 271 sq. (*Notes sur divers articles de l'inventaire des livres du duc de Berry* — c'est-à-dire sur tous les manuscrits identifiés). — [14] *Ibid.*, p. 271 (n. 2 *bis*); sur plusieurs bibles françaises du duc de Berry, voir *ibid.*, p. 272 sq. — [15] *Ibid.*, p. 271 (n. 18); mais voir déjà les *Notes sur la bibl. de la Sainte-Chapelle de Bourges*, dans la *Bibl. de l'École des chartes*, 1856, t. XVII, p. 147-151 (n. 1). Cf. les éditions de B. Thorpe, Oxford, 1855; J. W. Bright et R. L. Ramsay, Londres, 1907. — [16] *Recherches*, p. 275 (n. 25); *Notes...*, p. 158 (n. XIV).

très richement enluminé, où il y a plusieurs histoires au commencement de la main maistre André Beaunepveu); ce psautier double, dont les litanies en latin se rapportent à l'église de Bourges (fol. 270), est « un des chefs-d'œuvre de l'art français à la fin du XIVe siècle [1]. »

5. Le Lectionnaire de Bourges : bibliothèque de la ville de Bourges, n. *33-56*; quatre volumes illustrés par les artistes du duc [2].

6. Quatre missels du XIVe siècle, conservés à : Paris, Bibl. nat., *8885* (*un grant Messel noté* des inventaires) [3] et *8887* (*un Messel...*) [4] ; Londres, British Museum, *Harley, 2891* (un *bel Messel...*) [5] ; Munich, Bibliothèque royale (*un Messel escript de lettre boulonnaise...*) [6]. Un missel du commencement du XVe siècle, appartenant à M. de Toulgouët-Treanna, est attribué au duc de Berry; mais on peut dire seulement qu'il a peut-être été fait dans un atelier d'où sont sortis les livres du duc [7].

7. Le missel pontifical, Bibl. nat., *8886*, longtemps conservé à la Sainte-Chapelle de Bourges : *un livre nommé Pontifical, escript de très grosse lettre, pour sacrer rois, emperières, arcevesques et evesques* (voir plus bas VI, *IV*, 8) [8].

8. Un évangéliaire, dans la Bibliothèque de Bourges, n. *48* : *un Evangelier historié très richement au commencement des quatre évangelistes* [9].

9. Les très belles Heures : à Bruxelles, Bibliothèque royale, *719* (*11060*); désignées exactement dans l'inventaire de 1402 : *unes très belles Heures, très richement enluminées et historiées de la main Jaquemart de Odin...*; à savoir, heures de Notre-Dame, psaumes de la pénitence, litanies avec les invocations propres à Bourges, Heures de la Croix, office des morts [10].

10. Les belles grandes Heures, Bibl. nat., *919* : appelées aussi dans l'un des inventaires *unes très grans moult belles et riches Heures...* : calendrier, heures de Notre-Dame, psaumes de la pénitence et litanies, petites heures de la Croix et du Saint-Esprit, grandes heures de la Passion et du Saint-Esprit, office des morts; « le plus somptueux des volumes mentionnés sur les inventaires, estimé 4 000 livres tournois lors de l'ouverture de la succession, » illustré par Jaquemart de Hédin et *autres ouvriers de Monseigneur* [11].

11. Les belles Heures ou Heures d'Ailly, dans la collection de M. Edmond de Rothschild : dans les inventaires, *unes belles Heures très bien et richement historiées...*; calendrier en français, légende de sainte Catherine, extrait des évangiles, oraisons *Obsecro te* et *O intemerata*, heures de Notre-Dame, psaumes de la pénitence et litanies, petites heures de la Passion et du Saint-Esprit, les quinze joies en français et diverses oraisons françaises, légende de saint Bruno, office des morts, heures de la Passion, *suffragia diversorum sanctorum*, légendes des saints Jérôme, Paul, Antoine, messes des principales fêtes; « une des merveilles d'art dont le duc de Berry aimait à s'entourer, et qui est arrivée jusqu'à notre époque dans un état d'irréprochable fraîcheur [12]. »

12. Les très riches Heures, au Musée Condé, n. *65*: manuscrit inachevé au moment de la mort du duc, d'où cette notice de l'inventaire : *plusieurs cayers d'unes Très riches heures que faisoient Pol et ses frères, très richement historiés et enluminés*; les artistes en question, fort peu connus, sont Pol, Hennequin et Hermant de Limbourg : nous leur devons « les plus remarquables peintures qui aient été exécutées en France au commencement du XVe siècle », comme aussi bien ce manuscrit, complété par Jean Colombe pour le duc de Savoie entre 1485 et 1489, est « le plus précieux morceau du Cabinet des livres du Musée Condé [13]. »

13. Les petites Heures, Bibl. nat., *18014*: Delisle identifie ce manuscrit qui nous est parvenu « dans un état de fraîcheur incomparable » avec cet article des inventaires : *une très belles Heures contenant pluseurs heures et commemoracions de Dieu et de ses sains...*; la tradition du XVIIIe siècle attribuait faussement le volume à Louis duc d'Anjou; il appartient pour la décoration au groupe du Bréviaire de Belleville [14].

14. Les très belles Heures de Notre-Dame — ainsi nommées dans un inventaire — qui comprennent à la fois, comme l'a montré récemment M. P. Durrieu reprenant les observations de Delisle : 1° les Heures mutilées de la collection Maurice de Rotschild (240 pages : calendrier, heures de Notre-Dame, psaumes de la pénitence, office des morts, heures du Saint-Esprit et de la Passion, début d'une série de prières); 2° les Heures dites de Turin, brûlées en 1904, mais publiées en phototypie par P. Durrieu en 1902 (92 feuillets : calendrier ajouté au XVe siècle lors de la division du manuscrit original, et deux séries de prières dont l'ordre doit être renversé) : 3° cinq feuillets du Musée du Louvre (n. *2166*, « missel ») qui appartenaient aux Heures de Turin; 4° les Heures de la collection Trivulzio, à Milan (126 feuillets : messes pour certaines fêtes). P. Durrieu estime que ce volume, exécuté au plus tôt en 1404 et déjà sorti des mains du duc en 1413, devait avoir plus de 325 feuillets. La reconstitution qu'il propose n'aurait pas été possible, semble-t-il, sans les indications qu'a données Delisle [15].

15. Les Heures de Savoie, détruites en 1904, dans l'incendie de la bibliothèque de Turin, où l'on en conservait jusqu'alors la majeure partie; mais cinquante-deux pages ont été retrouvées en 1910 dans la bibliothèque de l'évêché de Portsmouth; le livre avait été fait pour Charles V (*les très belles grans Heures du dit seigneur...* d'après l'inventaire); Charles VI le donna en 1409 au duc de Berry dont le secrétaire rédigea une table du contenu, table que Delisle a publiée; au dire de P. Durrieu qui a recomposé la collection des prières, « c'est l'illustre savant [Delisle]... qui a véritablement révélé l'existence des Heures de Savoie [16]. »

Delisle tient aussi pour possible que le manuscrit *650*

[1] *Les livres d'Heures du duc de Berry*, p. 26 sq. (n. VII); *Recherches*, p. 275-277 (n. 30). — [2] *Recherches*, p. 277 sq. (n. 44 *bis*), et cf. p. 230. — [3] *Ibid.*, p. 278 (n. 64); *Notes...*, p. 156 sq. (n. IX). — [4] *Ibid.*, p. 279 (n. 72). — [5] *Ibid.*, p. 278 (n. 68); ce manuscrit a été identifié par G. Warner : *Reproductions from illuminated manuscripts*, IIe série, 1907, n. XXII. — [6] *Recherches*, p. 332 sq. (note mentionnant l'identification faite par P. Durrieu); il s'agit du n. 71 de l'inventaire; *ibid.*, p. 234. — [7] *Ibid.*, p. 279 sq. — [8] *Ibid.*, p. 281 (n. 90); cf. *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1856, t. XVII, p. 152-154 (n. V); 1887, t. XLVIII, p. 534. — [9] *Recherches*, p. 80 (n. 812). — [10] *Mélanges de paléographie et de bibliographie*, n. XII, p. 295-303; *Les livres d'Heures du duc de Berry*, p. 33 sq. (n. XI); *Recherches*, p. 282 sq. (n. 98). Voir la reproduction publiée en 1905. — [11] *Les livres d'Heures*, p. 27-31 (n. VIII); *Recherches* p. 283-290 (n. 99). — [12] *Mélanges de paléographie*, n. XI, p. 283-292 (Delisle publie la légende de sainte Catherine, et le morceau relatif à l'institution des litanies par saint Grégoire : *Tempore magni Gregorii pape institute...*, p. 290-292); *Les livres d'Heures*, p. 33 (n. X); *Recherches*, p. 290 (n. 100). — [13] *Les livres d'Heures*, p. 34-38 (n. XII), avec 5 planches; *Journal des savants*, avril 1905, p. 206-213 (sur la reproduction publiée par P. Durrieu, *Les très riches Heures de Jean de France*, Paris, 1904); *Recherches*, p. 290 sq. (n. 101). Voir aussi *Chantilly. Le Cabinet des livres. Manuscrits*, 1900, t. I, p. 59-71 : amusante description du duc d'Aumale, avec 4 planches; le duc acquit ce volume en 1855 pour la somme de 19 280 francs. — [14] *Les livres d'Heures*, p. 31 sq. (n. IX); *Recherches*, p. 291-294 (n. 102). — [15] *Les livres d'Heures*, p. 19-25 (n. III-V); *Recherches*, p. 295-299 (102 *bis*), cf. p. 210 (n. 103). Voir P. Durrieu, *Revue archéologique*, 1910, t. I, p. 30-51, t. II, p. 246-279. — [16] *Les livres d'Heures* p. 19-22 (n. III); *Recherches*, t. I, p. 208-213 (n. XXX). Voir P. Durrieu, *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1911, t. LXXII, p. 500-555; les feuillets de Portsmouth ont été publiés en 1910 par les soins de H. Yates Thompson.

de l'Arsenal réponde à cet article de l'inventaire du duc : *Unes petites Heures, ès quelles sont les heures de Nostre Dame, les sept psaumes, vigiles de mors et autres devocions*[1]...

VI. Le Bréviaire de Marie de France. Cette princesse, fille de Charles VI, qui prit l'habit à Poissy en 1408 et mourut de la peste en 1438, posséda « deux des plus luxueux manuscrits que le moyen âge nous a transmis », le petit psautier de saint Louis et le bréviaire de Belleville (*I, IV*, et 4°, 5); son nom reste attaché à un bréviaire dominicain, conservé au Musée Condé sous le n. *54:* le calendrier diffère très peu de la portion subsistante de celui du bréviaire de Belleville; les offices propres aux Frères prêcheurs sont assez nombreux et développés, mais les fêtes intéressant la Maison de France sont également marquées; Delisle suppose que ce volume a pu être copié d'après un exemplaire plus ancien composé à Poissy pour Bonne de Luxembourg, arrière grand'mère de Marie[2].

VII. Les Heures de Charles, duc de Normandie, le frère de Louis XI, Bibliothèque Mazarine, *473*, ne doivent être mentionnées que pour un feuillet distrait du volume et dont Delisle a su reconnaître l'origine et la place (début des laudes de l'office de Notre-Dame); ces heures ont été écrites entre 1465 et 1469[3].

VIII. Les Heures d'Anne de Bretagne. Les dernières études de Delisle ont porté sur tout un groupe de manuscrits royaux du XVIe siècle. Il distingue :

1. Les grandes heures d'Anne : l'exemplaire premier est le manuscrit de la Bibliothèque nationale *9474*, qui date de l'année 1508, 238 feuillets : calendrier, leçons des évangiles, heures de Notre-Dame, psaumes de la pénitence et litanies, office des morts, suffrages et oraisons, passion selon saint Jean[4]. Il existe aussi trois répliques : celle du major Holford (fragmentaire : 58 feuillets)[5], celle de M. Edmond de Rothschild (106 feuillets)[6], celle du British Museum, *Add. 18855* (107 feuillets)[7]; ce ne sont pas d'ailleurs des copies serviles. Les quatre volumes ont été illustrés par Jean Bourdichon et ses aides[8].

2. Les petites Heures d'Anne, appartenant à M. des Vergers (n. *28* de la vente Didot de 1879); la composition est à peu près la même que celle des grandes Heures : les heures de Notre-Dame sont *secundum usum Rothomagensem*, et des morceaux des heures du Saint-Esprit font suite; « un bijou que la reine pouvait mettre dans son aumônière et emporter au cours de ses voyages », mais il serait imprudent de prononcer encore pour ce volume le nom de Bourdichon[9].

Six autres livres d'heures sont attribués à la reine Anne, mais sans raisons probantes, ou même complètement à tort : Bibl. nat., *10548*, manuscrit qui « semble avoir été dans les Pays-Bas pendant la seconde moitié du XVe siècle »; n. *23*, de la vente Lantelme, 1904 : la décoration ne correspond pas à celle du groupe; Nantes, n. 18 : « rien ne paraît justifier (l')attribution »; un manuscrit du duc de Cumberland, à Gmunden; un manuscrit du comte Branicki à Villanow; enfin un livre d'heures du milieu du XVe siècle « frauduleusement transformé » par un faussaire du XVIIe siècle, bibliothécaire de Philippe de Béthune, en trois volumes qui auraient été enluminés pour la reine Anne : aujourd'hui Bibl. nat., *1170*, manuscrit du collège de Blaires, et Tours, *217*[10].

Outre les grandes Heures d'Anne et leurs trois répliques, Delisle attribue en tout ou en partie à Bourdichon les dix manuscrits suivants : Bibl. nat., *856*, missel de Tours; *1370*, Heures de Charles VIII; *10532*, Heures de Fernand d'Aragon, roi de Naples; Arsenal, *417*, Heures faites pour un membre de la famille de Vendôme; les Heures de Jean Bourgois, confesseur de Charles VIII, manuscrit de l'université d'Innsbrück; le manuscrit du duc de Cumberland mentionné tout à l'heure; Bibl. nat., *1173*, heures avec version française de la Passion; un bréviaire franciscain, n. *42* de la collection Dutuit[11]; le livre d'heures, n. *9*, de la vente Henschel, 1910, passé en Allemagne[12]; un livre d'heures du cabinet Badin[13].

IX. Les Heures de Henri II, comprises par Delisle dans son travail sur les Heures de la reine Anne[14] : Bibl. nat., *1429*, du milieu du XVIe siècle, 124 feuillets : leçons des évangiles, passion selon saint Jean, heures de Notre-Dame à l'usage de Rome, psaumes de la pénitence et litanies, office des morts, oraisons pour les écrouelles (*De sancto Marculpho*), prières latines et françaises; les peintures, au nombre de dix-sept[15], offrent ceci de très particulier que les sujets en ont été demandés à l'Ancien Testament, et d'ailleurs à des épisodes peu connus.

Au maître des Heures de Henri II, dont le nom demeure inconnu, Delisle propose d'attribuer encore sept volumes[16] : les Heures du connétable Anne de Montmorency, manuscrit acquis en 1900 pour le Musée Condé, « un des plus beaux livres français du milieu du XVIe siècle[17]; » les Heures de Dinteville, Bibl. nat., *10558*, et « probablement » le doublet du British Museum, *Add. 18854;* le Psautier du grand écuyer Claude Gouffier († 1570), Arsenal, *5095;* les Heures manuscrites du même, n. *27* de la vente Didot de 1884 (sept peintures seulement); les Heures imprimées du même : *Heures à l'usaige de Rome imprimées à la requête et dévotion de messire Claude Gouffier*, 1558 (on en a deux exemplaires, l'un Bibl. nat., vélin *1581*, l'autre à M. de Janzé); l'*Officium beatæ Mariæ Virginis*, dans le cabinet Adolphe Bordes (n. *30* de la vente Didot de 1879) : charmant petit volume... somptueusement relié pour la reine Anne d'Autriche. »

X. Delisle a enfin signalé à la Haye, Bibliothèque royale, n. *245*, le Livre de prières de Catherine de Médicis, revêtu de sa reliure originale, « un des morceaux calligraphiques les plus remarquables que nous ait laissés le XVIe siècle[18]. »

VI. NOTICES SUR DIVERS MANUSCRITS. — Indépendamment des travaux d'ensemble qui viennent d'être

[1] *Recherches*, t. II, p. 299 (n. 110). — [2] *Notice de douze livres royaux*, appendice, n. XII, p. 115-122. Voir aussi *Chantilly. Le Cabinet des livres. Manuscrits*, t. I, p. 53-55 · Bréviaire de Poissy. — [3] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1894, t. LV, p. 337-342 (Lacombe, n. 1418 et 1419, et voir le *Supplément*, p. 80). — [4] *Le cabinet des manuscrits*, t. III, p. 345-347; *Les grandes Heures de la reine Anne de Bretagne et l'atelier de Jean Bourdichon*, Paris, 1913, p. 1-14 et planches I-XXXIII; sur ce volume, cf. Lacombe, *Supplément*, p. 56, n. 2086. Voir la reproduction des peintures du ms. *9474*, publiée par H. Omont, Paris, 1907. — [5] *Ibid.*, p. 15-19, et pl. 34-37. — [6] *Ibid.*, p. 20-21, et pl. 48-64. — [7] *Ibid.*, p. 25-27, et pl. 65-68. — [8] *Ibid.*, p. 35-51, chap. VI : *La décoration des livres d'Heures sortis de l'atelier de Jean Bourdichon.* — [9] *Ibid.*, p. 35-51, et pl. XXIX-XXXIV, LXVII-LXX. — [10] *Ibid.*, p. 53-61. — [11] Sur ces huit manuscrits, *ibid.*, p. 63-65. — [12] *Ibid.*, p. 65-70; Delisle décrit complètement et publie la pièce de *sancto Exuperio episcopo Tholosano : Exuperi te rogamus qui fulges in gloria...* — [13] *Ibid.*, p. 70-72. — [14] *Ibid.*, p. 73-75; mais déjà dans l'*Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France*, 1900, p. 120-122. — [15] Voir la reproduction publiée par H. Omont, Paris, 1906. — [16] *Les grandes Heures de la reine Anne*, p. 76-85, et cf. *Annuaire-Bulletin...*, p. 118 sq.; un huitième volume sorti du même atelier est le Recueil des portraits des rois de France, offert à Charles IX par Jean du Tillet, Bibl. nat., *français 2848* (reproduction publiée par H. Omont, Paris, 1908). — [17] Sur ce manuscrit spécialement, *Annuaire-Bulletin...*, p. 107-117 (Lacombe, n. 1772, 1773); et voir la description des peintures par P. Durrieu, *ibid.*, p. 129-131. Delisle publie les deux prières *Sancte Christofore martir Dei...*, *Sancta Maria pia domina...* (*Annuaire-Bulletin*, p. 116, et cf. *Les grandes Heures*, p. 79 sq.). — [18] *Mélanges de paléographie*, p. 237.

détaillés, Delisle a laissé quantité de notices et d'études sur des manuscrits liturgiques ou intéressant la liturgie, notices et études qu'il faut classer soigneusement, sous peine de ne pouvoir se reconnaître parmi tant de richesses; et encore n'est-on pas certain de ne rien oublier. Je proposerais l'arrangement que voici :

I. Bibles et manuscrits bibliques :

1. Les exemplaires de la Bible de Théodulphe ont été reconnus et comparés ensemble par Delisle dans une dissertation magistrale [1] : manuscrit de la cathédrale du Puy, Bibl. nat., *9380* [2] et *11937*, British Museum, *Add. 24142*, plus un fragment de 40 feuillets à Copenhague (nouveau fonds royal *1*) [3]. S. Berger n'a guère eu à faire que préciser les relations de ces manuscrits et ajouter une notice sur deux manuscrits d'Orléans qui se rattachent au texte de Théodulphe [4].

2. La Bible de 822. Bibl. nat., *11504* et *11505* (Saint-Germain, *16-17*) est décrite dans le *Cabinet des manuscrits* [6].

3. Une autre bible de Saint-Germain (*15*), Bibl. nat., *15532* et *15533*, est dûment rapportée au temps du roi Lothaire (855-869) [6].

4. A relever encore une note sur la bible de 1235 faite pour Pierre de Daux, prieur de la Daurade, à Toulouse, et conservée à la Bibliothèque Laurentienne; Delisle publie la pièce de vers qui suit le texte de l'Apocalypse [7].

Sur les bibles de l'école de Tours et du style franco-saxon, voir plus haut IV, 1, 1° et 2, 1°.

5. Je renvoie seulement aux notices sur le Pentateuque (Hexateuque) de Lyon (aujourd'hui Lyon, *403* et *1904*) [8] et sur le Pentateuque de Tours (aujourd'hui Bibl. nat., *Acq. 2334*) [9], deux fameux manuscrits reconnus par Delisle et grâce à lui restitués à la France.

6. Enfin on pourra ajouter aux indications concernant les évangiles déjà mentionnés (IV, 1 et *I*, 2,) celles relatives aux manuscrits suivants : évangiles de Notre-Dame, Bibl. nat., *17226*, VIIe siècle [10]; évangiles de Saint-Denis, Bibl. nat., *256*, VIIe siècle [11]; évangiles du séminaire d'Autun, n. *3*, écrits par Gundohinus en 724 [12]; évangiles insulaires de Saint-Gatien, Bibl. nat., *Acq. 1587*, VIIIe siècle [13]; fragments, Bibl. nat., *11955* (Saint-Germain, *777*), VIIIe siècle [14] ?; évangiles de Metz, Bibl. nat., *9383*, VIIIe siècle [15] ?; évangiles de Fécamp, Bibl. nat., *281* et *298*, VIIIe siècle [16]; évangiles anglo-saxons d'Epternach, Bibl. nat., *9389*, VIIIe siècle [17]; évangiles de Saint-Médard, Bibl. Nat., *8850*, commencement du IXe siècle [18]; évangiles du British Museum, *Harley, 2788*, analogues aux précédents et contemporains [19]; évangiles de Troyes, n. *960*, de l'année 909 [20]; évangiles de la Sainte-Chapelle, Bibl. nat., *8851*, commencement du XIe siècle [21]; fragments des évangiles de Luxeuil, faits par les soins de l'abbé Gérard, vers le milieu du XIe siècle, Bibl. nat., *Acq. 2196* (Didot, 1879, n. *9*) [22]; évangiles de Saint-Ludger au Musée Condé, n. *16* [23]. On lira aussi quelques pages instructives sur la décoration des évangiles [24].

II. Psautiers. On a pu remarquer que la série des livres royaux comprend un certain nombre de psautiers du XIe au XIVe siècle (voir *V*, *I*, 1-5 [XIIIe siècle]; *III*, 1 [début du XIVe], 9 [XIIIe]; *IV*, 3 [XIIIe], 4 [XIVe]; *V*, 2 [XIe], 3 [XIIIe], 4 [fin du XIVe]). Delisle connaissait parfaitement cette catégorie de livres, surtout pour l'époque indiquée, les psautiers recevant alors d'ordinaire une décoration plus ou moins riche. L'une des meilleures études synthétiques qu'il ait données est celle où il parcourt le cycle des psautiers du moyen âge depuis le XIe siècle [25]. Il rappelle d'ailleurs en commençant que le IXe et le Xe siècle avaient produit plusieurs psautiers de luxe que nous avons. Il présente ensuite successivement : le groupe du psautier d'Utrecht [26], celui des psautiers latin-français (type du psautier de Montebourg, Oxford Douce *3207*) [27], et avec plus de détails le groupe des psautiers royaux ou princiers des XIIIe et XIVe siècles (parmi lesquels Bibl. nat., *10434* et Sainte-Geneviève, *1273* [*BB. l. 23*], non mentionnés précédemment) [28], enfin une série de psautiers plus modestes, « mais qui doivent être cités comme exemple des livres destinés pendant le moyen âge à l'instruction et aux pratiques religieuses des différentes classes de la société », tous du reste ornés de peintures [29] : Bibl. nat., *776* (fin du XIIe siècle ou déb. du XIIIe), *17961* (fin du XIIe), *10433* (fin du XIIe ou déb. du XIIIe), *1315* (début du XIIIe), *Acq. 1392* (première moitié du XIIIe), *1673 A* (XIIIe), *1675* (XIIIe), *16271* (XIIIe), Arsenal *280* (seconde moitié du XIIIe) [30], Bibl. nat., *1677* (XIIIe) [31], *10435* (seconde moitié du XIIIe), *1328* (première moitié du XIVe), *765* (début du XIVe).

[1] *Les bibles de Théodulfe*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1879, t. XL, p. 5-47, et p. 259 sq. (Lacombe, n. 635 et 751). Delisle décrit parallèlement les deux premiers manuscrits (p. 12-25) et donne la table du troisième; il donne une collation de ces trois manuscrits pour les deux premiers livres des rois, soit soixante-dix-huit passages (p. 32-40). — [2] Sur ce manuscrit voir encore *Le Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 241 sq., et facs. XXI 3. — [3] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1885, t. XLVI (cette notice a été oubliée par Lacombe : voir son n. 926). — [4] *Histoire de la Vulgate*, 1893, p. 145-184. — [5] T. III, p. 247-250, et facs. XXIV, 1-7. — [6] *Ibid.*, p. 261 sq., et facs. XXVIII, 6. — [7] *Littérature latine et histoire du moyen âge*, 1890, p. 62-64 (n. XXVIII). — [8] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1878, t. XXXIX, p. 421-431 (Lacombe, n. 657), et 1880, t. XLI, p. 304-307 (Lacombe, n. 689); *Mélanges de paléographie*, 1880, p. 1-10 (n. I); sur la portion retrouvée en 1895 : *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1895, t. LVI, p. 648-651; *Journal des savants*, novembre 1895, p. 702-705 (Lacombe, n. 1133). — [9] *Notices et extraits*, 1881, t. XXXI, 1re partie, p. 166-169; *Catalogue des manuscrits des fonds Libri et Barrois*, 1888, p. 1 sq. (n. I). — [10] *Ibid.*, p. 202, et facs. II, 10. — [11] *Ibid.*, p. 215 sq., et facs. XI, 1-6; au fol. 103 v° de ce manuscrit, on lit les oraisons d'une messe gallicane pour les défunts, en minuscule cursive du VIIIe siècle (voir le facs. XI, 3). — [12] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1868, t. XXIX, p.217 sq., avec planche (Lacombe, n. 333). — [13] *Notices et extraits*, 1881, t. XXXI, 1re partie, p. 175-178; *Catalogue des manuscrits des fonds Libri et Barrois*, p. 7-10 (n. V). — [14] *Le Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 198, et facs. I, 2. — [15] *Ibid.*, p. 199, et facs. I, 4. — [16] *Ibid.*, p. 214 sq., et facs. X, 1-2. — [17] *Ibid.*, p. 231, et facs. XIX, 8. — [18] *Ibid.*, p. 215, et facs. XXII, 5. — [19] *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris*, 1877, t. IV, p. 218 sq. (n. XI). — [20] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1868, t. XXIX, p. 219. — [21] *Le Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 279, et facs. XXXIII, 5. — [22] *Mélanges de paléographie*, p. 154-156. — [23] *Chantilly. Le cabinet des livres. Manuscrits*, t. I, p. 18-20; cette notice est attribuée à Delisle par P. Lacombe (n. 1757); j'ai peine à croire que le duc d'Aumale n'y ait pas mis la main : la manière de Delisle est quelque peu différente. — [24] *Histoire littéraire de la France*, t. XXXI, p. 282 sq. A noter le reproche qu'il fait à Ehrensberger de n'avoir pas compris les livres des évangiles parmi les manuscrits liturgiques : *Journal des savants*, mai 1897, p. 286. — [25] *Livres d'images destinés à l'instruction religieuse et aux exercices de piété des laïques*, dans l'*Histoire littéraire de la France*, 1893, t. XXXI, p. 259-282. — [26] *Ibid.*, p. 260-263; voir en outre *Bulletin de la Société des antiquaires de France*, 1880, p. 70 (Lacombe, n. 671). — [27] *Histoire littéraire*, p. 263; voir le compte rendu de l'édition du Psautier de Montebourg par Francisque Michel (1860), *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1861, t. XXII, p. 543-545 (Lacombe, n. 181); et la notice indiquée plus bas, n. 7. — [28] *Histoire littéraire*, p. 264-273. — [29] *Ibid.*, p. 275-281. — [30] Sur ce manuscrit et le suivant, qui annoncent déjà par leur composition les livres d'Heures, voir aussi *Notice de douze livres royaux*, p. 50 (à propos du second petit psautier de saint Louis, ci-dessus V, *I*, 5). Deux manuscrits analogues ont été légués par Delisle à la Bibliothèque nationale : *Acq. 1016*, fin du XIIIe siècle, et *Acq. 1017*, XIVe siècle; sur le premier, voir *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1905, t. LXVI, p. 499. — [31] En outre, concernant l'origine liégeoise de ce manuscrit, voir *Revue des sociétés savantes des départements* V^e série, 1873, t. VI, p. 237 sq. (rapport de P. Meyer).

Delisle a écrit en outre des notices plus ou moins développées sur les manuscrits suivants :

1. Les vieux psautiers de Lyon *351* (et Bibl. nat., *Acq. 1555*)[1], et de Saint-Germain, Bibl. nat., *11947*[2], qui peuvent remonter l'un et l'autre au VIe siècle.

2. Les deux psautiers du temps de Charlemagne : Montpellier (École de médecine), *409*, de 783-795 d'après les litanies[3]; et Bibl. nat., *13159*, de 795-800 d'après les litanies également[4].

3. Le psautier de Charles le Chauve, Bibl. nat. *1152*, de 842-869 d'après les litanies[5].

4. Le psautier en notes tironiennes de Saint-Faron de Meaux. Bibl. nat., *13160*, du IXe siècle[6].

5. Le psautier de Beauvais, du XIe siècle, n. *54* des manuscrits du fonds Libri conservés à la Laurentienne[7].

6. Le psautier quadruple de Tournai, de 1105, Bibl. nat., *Acq. 2195* (Didot, 1879, n. *4*)[8].

7. Le psautier latin-français de la fin du XIIe siècle, Bibl. nat., *Acq. 1670*[9].

8. Le psautier du British Museum, *Add. 30045*, du commencement du XIIIe siècle; le calendrier porte les obits des châtelains de Bourbourg[10].

9. Le psautier cistercien de Besançon, n. *54*, de la seconde moitié du XIIIe siècle[11].

III. Lectures bibliques. Je groupe sous ce titre :

1. Le lectionnaire gallican de Luxeuil, Bibl. nat., *9427*, VIIe siècle (ou début du VIIIe)[12].

2. L'évangéliaire de Charlemagne, Bibl. nat., *Acq. 1993*, manuscrit copié en 781 ou 782 par Godescalc[13].

3. Le *comes* carolingien, Bibl. nat., *9451*[14].

4. L'évangéliaire de sainte Marguerite d'Écosse, Oxford, *Lat. liturg., f. 5*, manuscrit anglo-saxon du XIe siècle[15].

Voir plus haut IV, 2, pour l'évangéliaire de Saint-Vaast.

IV. Missels. L'enquête sur les sacramentaires ne dépasse que très rarement la fin du XIe siècle. Delisle a cependant étudié d'autre part plusieurs missels qui appartiennent à la période suivante :

1. Le missel de Cologne de 1133, Bibl. nat., *12055*[16].

2. Le missel de Saint-Maur-des-Fossés, écrit au temps de l'abbé Ascelin (1134 vers 1150), Bibl. nat., *12072*[17].

3. Le missel de Saint-Melaine de Rennes, Bibl. nat., *9439*, XIIe siècle, provenant du fonds de Saint-Gatien de Tours[18].

4. Deux autres missels appartenant en propre à l'église de Tours : celui de Marmoutier, Bibl. nat., *9431*, XIIe siècle, et celui de Saint-Gatien, Bibl. nat., *10504*, XIIIe siècle[19].

5. Le missel de la Madeleine de Barbechat, Bibl. nat., *Acq. 1890*, manuscrit de la seconde moitié du XIIe siècle, dont Delisle, selon sa propre expression, « a opéré le sauvetage »; la notice établit qu'il a été fait pour une église du Poitou[20].

6. Le missel d'Évreux, au British Museum. *Add. 26655*, du commencement du XIIIe siècle[21].

7. Le missel de Saint-Jean d'Amiens de 1323, à la Bibliothèque royale de la Haye, n. *48*[22].

8. Le missel pontifical du chapitre de Bayeux, n. *61*[23], fait par les calligraphes et les enlumineurs du duc de Berry pour Étienne de Loypeau, évêque de Luçon (1388-1407); il en existait un double à la Sainte-Chapelle de Bourges, aujourd'hui Bibl. nat., *8886* (voir plus haut V, V, 7)[24].

9. Le missel du trésor de la cathédrale de Lyon décoré vers 1483 pour Thomas James, évêque de Dol, par le miniaturiste florentin Attavante[25].

V. Bréviaires. Delisle a indiqué spécialement les manuscrits suivants :

1. Le bréviaire d'Orléans, rédigé sous l'épiscopat de Philippe Ier (1221-1234), Bibl. nat., *1020*[26].

2. Le bréviaire fait pour Marguerite de Bar, abbesse de Saint-Maur de Verdun (1291-1304), dont un volume appartient à M. Yates Thompson (n. *31* de sa collection) et l'autre est à la bibliothèque de Verdun[27].

3. Le bréviaire de l'abbaye de Saint-Victor de Paris, de 1392, Bibl. nat., *14279*[28].

4. Le bréviaire de Coutances du XIVe siècle, British Museum, *Add. 29856*[29].

5. Le bréviaire de Jean Vernin, abbé de Montieramei, de 1417, Bibl. nat., *1063*[30].

6. Quatre bréviaires du diocèse de Rodez, tous du XVe siècle (le premier et le troisième de 1458), conservés à la Bibliothèque nationale : Bibl. nat., *1260*, *1262*, *1306*, *13236*[31].

VI. Livres d'heures. Voir plus haut V, *IX* sur les Heures du Connétable; il reste à mentionner :

1. Les Heures de Jacqueline de Bavière, appartenant à M. de Murard : manuscrit d'origine néerlandaise exécuté pour la fille de Guillaume VI, comte de Hol-

[1] *Mélanges de paléographie*, p. 11-35 (n. II); *Album paléographique*, 1887, pl. III (Lacombe, n. 1026); *Catalogue des fonds Libri et Barrois*, p. 3 sq. (n. II). — [2] *Le Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 210 sq., et facs. VII, 3. — [3] *Album paléographique*, pl. XVII, n. 1-2. — [4] *Ibid.*, n. 3; *Le Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 239 sq., et facs. XXI, 1. — [5] *Album paléographique*, pl. XXI, n. 1; *Le Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 320 sq. — [6] *Ibid.*, p. 263 sq., et facs. XXIX, 3. — [7] *Notices et extraits*, 1880, t. XXXII, 1re partie, p. 28-32. — [8] *Mélanges de paléographie*, p. 150-154 (n. VI, 1). — [9] *Notices et extraits*, 1891, t. XXXIV, 1re partie, p. 259-272, avec planche : fol. 161 (Lacombe, n. 1253); Delisle publie le texte français des psaumes I, LI, CXXXVI et du *Te Deum*, en mettant en regard la rédaction soit du psautier de Montebourg, soit de celui du manuscrit, Bibl. nat., *768* (attribué sans raison à Corbie). — [10] *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris*, 1877, t. IV, p. 220 sq. (n. XII); Delisle publie ces obits. — [11] *Journal des savants*, septembre 1897, p. 536-541; Delisle publie différentes pièces, entre autres celle qui commence par les mots *O Maria mater pia o benigna.* (*Repertorium hymnologicum*, n. *13202-13203*). — [12] *Le Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 220 sq., et facs. XIV, 1-5; *Notices et extraits*, 1886, t. XXXI, 2e partie, p. 162, et planche IV : fol. 172. — [13] *Le Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 232-234, 239, et facs. XX, 1, 2, 5. — [14] *Ibid.*, p. 213, et facs. IX, 5. — [15] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1887, t. XLVIII, p. 628-630 (Lacombe, n. 1045); en fait, cette note anonyme ne fait que reproduire les remarques faites par F. Madan. — [16] *Le Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 286 sq., et facs. XXXVI, 1. — [17] *Ibid.*, p. 289, et facs. XXXVII, 1. — [18] *Notices et extraits*, 1884, t. XXXI, 1re partie, p. 188 sq. (n. XV). — [19] *Ibid.*, p. 186 sq. (n. XIII), et p. 190 sq. (n. XVII). — [20] Lettre à M. Joseph Angot sur les circonstances de l'acquisition (8 août 1905) et notice sur le missel lui-même, dans F. Duine, *Bréviaires et missels des églises et abbayes bretonnes*, Rennes, 1905, p. 95-112 (voir Lacombe, n. 2010 et 2011). — [21] *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris*, 1877, t. IV, p. 221 sq. (n. XIII). — [22] *Mélanges de paléographie*, p. 216 sq. (VIII, n. 6). — [23] Si j'entends bien ce qui est discrètement indiqué par Delisle, *Recherches sur la librairie de Charles V*, t. II, p. 281, ce manuscrit serait présentement à New-York parmi les collections de J. Pierpont Morgan; c'est sous le n. *61* du chapitre de Bayeux qu'il est décrit dans le *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*, 1889, t. X, p. 325 sq. — [24] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1887, t. XLVIII, p. 527-534 (Lacombe, n. 1056); Delisle fait une remarque sur la croix *buxata*, c'est-à-dire enguirlandée de buis (« buissée ou « boissée »), qui était portée d'après une rubrique du missel dans la procession du dimanche des Rameaux. — [25] *Ibid.*, 1882, t. XLIII, p. 311-315 (Lacombe, n. 781). — [26] *Le Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 294 sq., et facs. XXXIX, 5-6. — [27] *Annuaire-bulletin de la Société de l'histoire de France*, 1902, p. 93 sq. (Lacombe, n. 1869); cf. *Journal des savants*, septembre 1898, p. 569 sq. — [28] *Le Cabinet des manuscrits*, t. II, p. 217, n. 9, p. 310, et facs. XLVI, 1. — [29] *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris*, 1877, t. IV, p. 230-232 (n. XVIII). — [30] *Littérature latine et histoire du moyen âge*, 1890, p. 101 sq. (n. 45). — [31] *Bulletin historique et philologique*, 1896, p. 581 sq. (à propos d'une notice de M. Dubarat sur un bréviaire manuscrit de Rodez, XVe siècle, appartenant à M. de Prinsac).

lande, mais qui n'a été achevé qu'après la mort de cette princesse (1436), pour son quatrième mari, François de Borselen, stathouder de Hollande († 1470); la composition est régulière (99 feuillets) [1].

2. Les Heures de l'amiral Prigent de Coetivy, aujourd'hui dans la collection Yates Thompson, n. *85* : petit livre qu'il convient de « classer parmi les plus gracieuses productions de l'art français du milieu du xve siècle; » les fêtes sont celles des heures écrites dans l'Ile-de-France à cette époque; on remarque plusieurs « pièces de dévotion » en vers français et latins, que Delisle fait connaître [2].

3. Les Heures de Guillaume L'Archier, avocat à Saint-Lô, petit manuscrit du xve siècle qui appartient à Mme James de Rothschild; le calendrier fait voir que ces heures avaient été rédigées pour le diocèse de Coutances [3].

4. Les Heures de Jacques Cœur, du plus probablement de son petit-fils, volume qui paraît en effet n'avoir été composé qu'à la fin du xve siècle; il est conservé dans la Bibliothèque royale de Munich, *Clm. 10103* [4].

5. Un exemplaire d'Heures à l'usage de l'église de Bourges, à la Bibliothèque royale de la Haye, n. *666*, du commencement du xvie siècle [5].

6. Les Heures de Nicolas Perrenot, sieur de Granvelle, chancelier de Charles-Quint : au British Museum, *Add. 21235*, daté 1531-1532; noter fol. 119, *S'ensuyt l'office de Nostre Dame de Pitié* [6].

VII. Pontificaux. Trois pontificaux figurent dans le *Mémoire sur d'anciens sacramentaires :* un sacramentaire et pontifical de l'église de Ratisbonne approprié à l'usage de l'église de Vérone, manuscrit de la fin du xe siècle (Vérone, n. *87*) [7]; le pontifical de Saint-Bénigne de l'année 1036, qui s'intitule *Sacramentorum liber* (Dijon, *89*) [8]; le pontifical et sacramentaire d'Hugues le Grand, évêque de Nevers, 1013-1065 (Bibl. nat., *17333*) [9]. Le missel pontifical d'Étienne de Loypeau a été indiqué tout à l'heure (*IV*, 8). Il faut ajouter maintenant :

1. Le pontifical anglo-saxon de Sherbourne, de la fin du xe siècle, Bibl. nat., *943*, connu au xviie siècle sous le nom de Pontifical de saint Dunstan [10].

2. Le pontifical de Guillaume Durant, évêque de Mende († 1296), dont Delisle signale cinq exemplaires à la Bibliothèque nationale : *733* (donné à l'église de Tulle par l'évêque Jean de Cluys (1428-1444), *734*, *951* (à l'usage de Jean de Sarrebruche, évêque de Châlons † 1438), *967* (copié en 1423 pour Jérôme de Ochon, évêque d'Elne), *1225* (à l'usage de Jean Barton, évêque de Limoges à la fin du xve siècle); en outre, deux exemplaires à la Bibliothèque Vaticane : *Vat., 1145* (exécuté sur l'ordre de Jean Barozzi, évêque de Bergame, 1449-1465), *Reg., 1930* (copie appropriée à l'église de Bourges). Delisle marque que le compilateur de ce livre est bien Durant l'Ancien, l'auteur des Constitutions synodales retrouvées naguère à Cénesson, et non pas Guillaume Durant, second du nom, neveu du précédent, qui mourut en 1378 [11].

3. Le pontifical de Renaud de Bar, évêque de Metz (1302-1316), manuscrit fait dans un atelier lorrain comme le bréviaire de Marguerite de Bar; il appartient aujourd'hui à sir Thomas Brooke [12].

4. Le pontifical orné de peintures, fait pour Ferri de Clugni, évêque de Tournai (1474-1483), n. *822* de la vente Perkins (Londres, 1873), aujourd'hui dans la bibliothèque d'un amateur anglais : *Ordinis et officii pontificalis liber incipit qui ex multis libris pontificalibus collectus est per me Ferricum de Clugnyaco* [13]....

VIII. Autres livres liturgiques. Il est plus simple de présenter à la suite, dans une seule série, les manuscrits suivants : on groupera les n. 2 et 3; 5, 6 et 7; 8 et 9; 10, 11 et 12.

1. Le graduel de Rouen de la première moitié du xiie siècle, conservé à Madrid, Bibliothèque nationale, *C. 132:* Delisle remarque que la litanie sangallienne *Humili prece* pour la procession des Rogations est adaptée dans ce manuscrit à l'usage rouennais, tout comme dans le graduel de Rouen du xiiie siècle (Bibl. nat., *904*); il conclut de la mention qui est faite dans l'*Exultet* du roi Roger de Sicile (1130-1154) et du pape « romain », c'est-à-dire apparemment l'antipape Anaclet, que le manuscrit de Madrid a été composé entre 1130 et 1139 par « un de ces religieux normands qui furent attirés dans l'Italie méridionale et dans la Sicile près des princes établis dans ce pays [14]. »

2. Le tropaire de Saint-Martial de Limoges, Bibl. nat., *1240* (1re partie), manuscrit de la première moitié du xe siècle; la seconde partie du manuscrit (fol. 99-194) renferme des vies de saints et des homélies écrites à Saint-Martial à la fin du xie ou au commencement du xiie siècle [15].

3. Un « charmant petit tropaire » provenant peut-être d'Albi et appartenant au général Hamkins, amateur américain : ce manuscrit que Delisle songeait à acquérir pour la Bibliothèque nationale contient « une vingtaine de petits morceaux tous relatifs à la fête de Noël », entre autres la pièce *Gregis pastor Tityrus* (*Repertorium hymnologicum*, n. 27162) dont le texte est rapporté [16].

4. Le bénédictionnaire de Ramsey, Bibl. nat., *987*, de la fin du xe siècle, « magnifique spécimen de l'art anglo-saxon », envoyé à Gauzlin, abbé de Fleury-sur-Loire, vers 1010 ou 1020 [17].

5. L'antiphonaire d'Orléans, n. *296* (et Bibl. nat., *Acq. 443*, fol. 1-28), manuscrit du xie ou du xiie siècle comprenant les offices de sainte Madeleine et de sainte Foi [18].

6. L'antiphonaire et lectionnaire de l'église Saint-Jean de Besançon, xiie siècle, Bibl. nat., *Acq. 2188* et *2189* [19].

[1] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1903, t. LXIV, p. 314-320 (Lacombe, n. 1922). — [2] *Ibid.*, 1900, t. LXI, p. 186-200 (Lacombe, n. 1771); voir le catalogue de la seconde série des manuscrits de la collection Y. Thompson (1902). Delisle, *ibid.*, p. 196-200, donne quelques renseignements sur les Heures de Dunois (collection Yates Thompson), et sur celles de Boucicaut (collection Édouard André). — [3] *Notices, mémoires et documents publiés par la Société d'agriculture de la Manche*, 1909, t. XXVII, p. 57 (Lacombe, n. 2071); *Annuaire de la Manche*, 1910, p. 16 sq. (Lacombe, n. 2100). — [4] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1901, t. LXV, p. 126-131 (Lacombe, n. 1962). — [5] *Mélanges de paléographie*, p. 234-237 (VIII, n. 21). — [6] *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris*, 1877, t. IV, p. 236-238 (n. XXII). — [7] P. 194-197 (n. LXII). — [8] *Ibid.*, p. 271 (n. CX). — [9] *Ibid.*, p. 279-281 (n. CXIV); et voir *Le Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 276-278. — [10] *Ibid.*, p. 268-270, et facs. XXX, 5. — [11] *Journal des savants*, mai 1897, p. 289-291 (à propos d'une inexactitude du catalogue d'Ehrensberger). — [12] *Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France*, 1902, p. 93 sq. Voir plus haut *V*, 2. Voir l'édition de ce manuscrit par E. S. Dewick, 1902. — [13] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1885, t. XLVI, p. 201 (Lacombe, n. 962) : à propos d'un missel de la Bibliothèque de Sienne, du xve siècle, lait pour le même personnage, cf. A. Castan, *ibid.*, 1881, t. XLII, p. 412. — [14] *Un livre de chœur normano-sicilien conservé en Espagne*, dans le *Journal des savants*, janvier 1908, p. 42-49 (Lacombe, n. 2062) : à propos de l'édition de 1907 du graduel de Rouen du xiiie siècle; voir aussi *Correspondance adressée à M. le chan. Tougard*, p. 49-52 (n. 55, 56, 57, 58, lettres de 1907-1908), et *Correspondance adressée à M. le chan. U. Chevalier*, p. 159 (n. 163). — [15] *Le Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 271-274, et facs. XXXI, 3. — [16] *Correspondance à M. le chan. U. Chevalier*, p. 139 sq. (n. 142, lettre du 20 août 1903), et cf. p. 141 (n. 144). Je ne vois pas que ce manuscrit ait été acquis par Delisle. — [17] *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 215-217 (n. LXXIX). — [18] *Notices et extraits*, t. XXXI, 1re partie, p. 415 sq. n. (XXXII); *Catalogue des manuscrits des fonds Libri et Barrois*, p. 15 sq. (n. IX). — [19] *Mélanges de paléographie*, p. 143-147.

7. L'antiphonaire de Pierre de Médicis, manuscrit de la Laurentienne d'origine française, dont la seconde partie (fol. 201-471) offre un caractère tout particulier : elle renferme quatre cents morceaux environ, dont beaucoup sont absolument profanes; « il faut y voir un choix des chansons latines qui étaient en vogue à la fin du XIIe et au commencement du XIIIe siècle dans le monde ecclésiastique et dans les grandes écoles de la France ; Philippe de Grève, chancelier de l'église de Paris (1218-1236), pourrait être l'auteur de nombre de ces compositions [1].

8. L'homéliaire d'Orléans du VIIIe siècle : Orléans *131* et Bibl. nat., *Acq. 1598* et *1599* [2].

9. L'homéliaire de Saint-Martin de Tours du milieu du IXe siècle, Bibl. nat., *Acq. 2322*, dans lequel Delisle voudrait reconnaître le second volume d'un recueil formé par Alcuin [3]; il a indiqué en même temps un doublet de cet homéliaire dans le manuscrit Bibl. nat., *9604*, copié au Xe siècle, provenant sans doute lui aussi de Tours [4].

10. Le martyrologe d'Epternach, manuscrit anglo-saxon du commencement du VIIIe siècle, Bibl. nat., *10837* [5].

11. Les fragments du martyrologe de Sens, avec notes historiques et obits, dans le manuscrit d'Orléans n. *274*, du Xe siècle, que complète le manuscrit Bibl. nat., *Acq. 1604* (Libri, *47*) [6].

12. Un fragment du martyrologe d'Auxerre du XIe siècle, Bibl. nat., *5253* (et *894*) [7].

13. L'ordinaire de l'église de Nantes rédigé en 1263 par le Breton Hélie, chantre de Nantes « pour ramener à l'unité liturgique toutes les paroisses du diocèse »; il est conservé dans une copie du XVe siècle de la Bibliothèque Sainte-Geneviève, n. *125* (*BB. l. 4*) et traite uniquement de l'office : la louange de Dieu en général, les fêtes des saints, le commun des saints. Delisle relève les détails donnés sur des usages locaux, les fêtes propres à l'église de Nantes, les deux expressions *profesti dies* (= *feriales*) et *letania septena* (litanies du samedi saint), une citation de Jean Beleth (fol. 58 v° : *magister Iohannes in Summa sua*, à savoir chapitre CLXI, *P. L.*, t. CII, col. 162) [8].

Je rappelle seulement ce que j'ai dit plus haut, relativement aux manuscrits de Silos acquis pour la Bibliothèque nationale en 1878.

VII. NOTICES SUR QUELQUES ANCIENS IMPRIMÉS. — L. Delisle écrivait à M. U. Chevalier le 27 juin 1887 : « En ce qui me touche il y a peu de vieux livres qui m'attirent plus que les Bréviaires et les Missels imprimés en caractères gothiques. Je les recherche avidement pour la Bibliothèque nationale. Le contenu et l'exécution typographique en font à mes yeux des documents précieux et vénérables qu'il faut s'empresser de rassembler dans nos collections publiques, même quand ils ont subi d'irréparables outrages [9]. Sa correspondance fournit d'autres témoignages très circonstanciés de l'intérêt qu'il portait aux anciens imprimés liturgiques [10]. Il a d'ailleurs entrepris et mené à bonne fin plusieurs travaux considérables en ce genre de recherches. La liturgie tient la première place, comme il est aisé de le constater, dans l'*Inventaire alphabétique des livres imprimés sur vélin de la Bibliothèque nationale* (Paris, 1877) [11], dans le *Catalogue des livres imprimés ou publiés à Caen avant le milieu du XVIe siècle* (Caen, 1903-1904) [12], dans *Le Cabinet des livres [de Chantilly]. Imprimés antérieurs au milieu du XVIe siècle* (Paris, 1905) [13]. Je ne saurais donner ici plus de détails sur ces précieux répertoires [14]. Delisle a rédigé, d'autre part, avec la sagacité et la probité qu'on lui connaît, un certain nombre de notices concernant divers vieux livres liturgiques parvenus entre ses mains : psautiers, missels, bréviaires, heures. Je les rapporterai dans cet ordre et mentionnerai en passant les articles sur le Bréviaire de Colbert, puisqu'on a jugé bon, récemment, de rééditer cet ouvrage :

1. Le psautier de Cluny imprimé en 1491 par Michel Wensler, connu seulement jusqu'à ces derniers temps par l'ordonnance des *diffinitores* du chapitre général (5 mai 1493), ou plutôt identifié à tort avec le Bréviaire de Cluny de 1492 : trois feuillets retrouvés dans une reliure de la Bibliothèque de Roanne donnent un démenti formel à la conjecture d'A. Bernard; l'un d'eux contient l'*explicit* du *psalterium secundum consuetudinem ecclesie Cluniacensis;* le psautier devait former un grand in-folio, à longues lignes, en très gros caractères gothiques, rouges et noires, avec notes noires sur portées rouges; le cadre de la justification donne 322 :: 190; « l'ensemble de l'impression constitue une œuvre vraiment remarquable [15]. »

2. Le psautier de Notre-Dame de 1498 (Hain, n. 14035), imprimé d'après l'exemplaire de la Bibliothèque nationale (*D. 6102*) dans une chartreuse de Suède, qui doit être la Paix Notre-Dame, maison fondée par Sténon Sture dont la femme même, dame Ingeburge, a fait les frais de l'impression [16].

3. Le psautier du Connétable de 1555 : « livre de poche » fait pour Anne de Montmorency, et qu'il a dû feuilleter souvent; à rapprocher des heures manus-

[1] *Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France*, 1885, p. 100-107, 109-139 (Lacombe, n. 934, et cf. n. 930). Sur une collection semblable, conservée à Oxford (*Bodl. Add. A. 44*), du XIIIe siècle, voir B. Hauréau, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1886, t. XLVII, p. 88-97 (et cf. *ibid.*, 1885, t. XLVI, p. 582-585). — [2] *Notices et extraits*, t. XXXI, 1re partie, p. 372-381 (n. XI); *Catalogue des manuscrits des fonds Libri et Barrois*, p. 31-35 (n. XXI et XXII), facs. III, 1 et 5. — [3] *Notices et extraits*, *ibid.* p. 193 sq. (n. XX), 298-312; cf. *Collections de M. Jules Desnoyers. Catalogue des manuscrits anciens et des extraits*, 1888, p. 10 (n. X). — [4] *Notices et extraits*, p. 194 sq. (n. XXI), 312-314. — [5] *Le Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 229 sq., et facs XIX, 1-4. — [6] *Notices et extraits*, p. 403 (n. XXVII), 423-426; *Catalogue des manuscrits des fonds Libri et Barrois*, p. 46 sq. (n. XXXIII). — [7] *Le Cabinet des manuscrits*, p. 281-283, et facs. XXXIV, 1. — [8] *Histoire littéraire de la France*, 1885, t. XXIX, p. 606-612 (Lacombe n. 955). — [9] *Correspondance*, troisième fascicule, 1912, p. 50 (n. 50). — [10] *Ibid.*, p. 63, 66, 70 (n. 60, 64, 69) sur des fragments de livres suédois donnés par U. Chevalier; p. 70 (n. 69) sur une tentative faite par Delisle pour acquérir des missels possédés en double par le chapitre de Tolède; p. 112 sq. (n. 115), 122 (n. 124), 126 (n. 127), etc. — [11] Voir Lacombe, n. 584. — On remarquera, p. 31-34 sur les bréviaires, p. 73-84 sur les heures, p. 102-109 sur les missels, p. 130 sq. sur les psautiers; cf. aussi p. 36 (calendriers), p. 65 (fragments). — [12] Voir Lacombe, n. 1914. J'indique brièvement comme tout à l'heure : t. I, n. 68-79, bréviaires, 146-147, diurnaux, 166-169, *expositio hymnorum*, 170-172, *expositio sequentiarum*, 206-220, heures, 239-240, *libellus de modo pœnitendi*, 249-257, manuels 269-293, missels, 328-331, *postillæ epistolarum et evangeliorum*, 385, *psalterium Lexoviense*, 337-340, *quæstiones super evangeliis*, 360, *tabula dominicarum secundum usum Baiocensem*. — [13] Voir Lacombe, n. 1984. N 333-338, bréviaires, 909-935, heures (Delisle, note, p. LXVII : « sur les livres d'Heures du XVe et du XVIe siècle, réunis par M. le duc d'Aumale, il n'y en a pas moins de dix-sept, dont on chercherait vainement des exemplaires dans les bibliothèques publiques de Paris ») 1245-1249, missels, 1610-1611, psautiers, 1349-1350, *officium beatæ Mariæ*, 1017, *officium sanctissimi Ioseph* (Troyes, 1543), 1348, *agenda* de Salzbourg (Nuremberg, 1496). — [14] Cf. aussi *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1895, t. LIII, p. 88 sq., sur les livres liturgiques imprimés par Jehan Belon, dans le Dauphiné, au début du XVIe siècle. — [15] *Bulletin historique et philologique*, 1896, p. 852-807 (Lacombe, n. 1503); Delisle décrit les trois feuillets, p. 856 sq., et donne un fac-similé du dernier : il publie à nouveau (p. 857-860) et commente l'ordonnance des *diffinitores*. Cette notice aurait dû être utilisée pour l'article CLUNY, et de même au sujet du missel (ci-dessus n. 4). — [16] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1887, t. XLVIII, p. 638-640 (Lacombe, n. 1043)

crites du Connétable (ci-dessus V, *IX*); Delisle décrit d'après l'exemplaire du Musée Condé : calendrier, psaumes, cantiques, cent soixante-neuf hymnes, suffrages; un autre exemplaire est la propriété de sir Thomas Brooke (vente Pichon) [1].

4. Le missel de Cluny imprimé en 1493 par Michel Wensler (voir n. 1) : six exemplaires complets en subsistent, conservés à la Bibliothèque nationale (galerie Mazarine), dans les bibliothèques de la ville de Cluny, de Lyon, de Bâle, de Fribourg, et chez un amateur d'Amiens (n. *95* de la vente Dauphin de Verna, 1895); en outre, dans la bibliothèque de Roanne un feuillet qui paraît être une épreuve antérieure au tirage définitif, et à la Bibliothèque nationale (vélins, *811*) deux feuillets qui présentent d'assez nombreuses divergences et pourraient provenir d'une édition spéciale [2].

5. Le missel de Posen de 1524 : Delisle donne la liste des proses d'après l'exemplaire « fort rare » acquis en 1888 pour la Bibliothèque nationale [3].

6. Le missel de Saint-Pol-de-Léon de 1526, imprimé à Paris et dédié à l'évêque de Saint-Pol, Gui de Chauvigné (1521-1554); Delisle publie cette dédicace [4].

7. Le missel de Vannes de 1530, imprimé à Paris pour deux libraires de Rennes et de Caen : exemplaire conservé à la cure d'Auray [5].

8. Les fragments du processionnal d'Évreux qui paraît avoir été imprimé à Rouen dans le premier tiers du XVIe siècle, Bibl. nat., *B. 2772* : Delisle publie la litanie *Humili prece* pour les Rogations, texte adapté cette fois à l'usage de l'église d'Évreux (voir plus haut VI, *VIII*, n. 1), et le chant *Salve festa dies* pour la fête de l'Ascension [6].

9. Deux feuillets mutilés, conservés à Roanne, d'un grand bréviaire imprimé avec les mêmes caractères que le missel de Cluny de 1493, grâce à l'industrie de Wensler (voir n. 4) [7].

10. Le bréviaire d'Arles de 1501, imprimé aux frais du chapitre, et celui de Sisteron de 1513 : exemplaires conservés à la Bibliothèque nationale, attestant l'établissement d'ateliers typographiques en Provence au début du XVIe siècle [8].

11. Le bréviaire de Viviers, imprimé à Privas en 1503 par Jehan Belon, chef d'atelier à Lyon (voir la note 6) : Bibliothèque nationale (vélins, n. *2876*) [9].

12. Le bréviaire de Saint-Pol-de-Léon de 1516, imprimé à Paris, préparé par Hamon Barbier, dignitaire de la cathédrale, qui dédie son travail à l'évêque de Saint-Pol, Gui Le Clerc (1514-1521) [10].

13. Le bréviaire « moderne » rédigé et imprimé pour l'usage de Colbert en 1679 (Paris, Muguet), attribué parfois à Baluze : Delisle fait connaître l'exemplaire original et personnel du ministre (Bibl. nat., *B. 3629 bis*); six autres exemplaires de cet ouvrage sont conservés à la Bibliothèque nationale [11].

14. Les Heures à l'usage de Rome, imprimées à Paris par Jehan du Pré le 10 mai 1488 : livre d'une insigne rareté », conservé au Musée Condé, n. *909* [12].

15. Les Heures de Saint-Malo de 1498, imprimées à Rouen par Le Forestier : le volume appartient à un amateur qui n'est pas désigné [13].

16. Les fragments d'Heures à l'usage d'Évreux, imprimées le 8 mai 1491 à Goupillières (arrondissement de Bernay) « par honorable homme messire Michel Andrieu prestre » : Bibl. nat., *B. 19943* [14].

17. Les fragments d'Heures anglaises, imprimées peut-être à Paris vers 1515 aux frais d'un libraire de Caen [15].

18. Les Heures de Saint-Pol-de-Léon, imprimées à Paris vers 1570 chez Jacques Kerver : deux exemplaires conservés, l'un Bibl. nat., *B. 27815*, l'autre à La Grand-Ville (Côtes-du-Nord) [16].

VIII. Dissertations et notes diverses. — C'est l'inconvénient presque inévitable d'une revue bibliographique comme celle-ci qu'elle doive s'achever, pour ne demeurer pas incomplète, par une série d'indications disparates. Il y a en effet un reliquat d'articles de L. Delisle relatifs à la liturgie qui n'ont pu trouver place dans les sections précédentes et dont il faut se résigner à former un tout, bien qu'ils soient pour la plupart indépendants les uns des autres. Le mieux est peut-être en pareil cas d'adopter une classification strictement alphabétique; cet artifice permet au lecteur de trouver plus aisément le renseignement dont il a besoin. J'ai donc dû attribuer un titre-réclame, le plus simple possible, aux diverses notices qu'il reste à mentionner.

I. Alleluia de Pâques. Un texte de l'Alleluia pascal *O filii et filiæ*, fort différent de la version courante, figure dans un livret de huit feuilles intitulé : *S'ensuyt une très belle salutation faicte sur les sept festes de Notre-Dame...* (Bibliothèque nationale, *p. Ye. 301*); une pièce qui suit l'Alleluia permet de rapporter la date de ce petit recueil aux années 1518-1536. Delisle publie l'Alleluia et signale la présence de plusieurs strophes dans des « Heures de Nostre-Dame à l'usaige de Paris » de 1573 (Bibl. nat., *B. 8991*). Les plus anciens documents cités par U. Chevalier et par Julian n'appartiennent qu'à la fin du XVIIe siècle (semaine sainte de Paris de 1671, Processionnal de Nantes de 1678) [17].

II. Calendriers. Delisle s'intéressait beaucoup aux calendriers. Il avait probablement compris de bonne heure de quel secours est pour l'historien cette espèce de documents. Il établit en 1884 pour la Société de l'histoire de France un « calendrier perpétuel » dans lequel les différentes régions de la France se trouvent représentées, chacune avec ses fêtes propres [18]. Cette publication est, de fait, inabordable aujourd'hui; mais on a mieux encore, sans doute, dans le calendrier collec-

[1] *Chantilly. Le Cabinet des livres. Imprimés*, p. 337-339 (n. 1611) ; voir aussi *Correspondance adressée à M. le chan. U. Chevalier*, p. 167 (n. 122 *bis*, lettre du 29 août 1901). Le duc d'Aumale acquit ce volume en 1880 au prix de 3 390 francs. — [2] *Bulletin historique et philologique*, 1896, p. 852, 860 sq., 865-867. — [3] *Correspondance adressée à M. le chan. Ulysse Chevalier*, p. 56-60 (n. 55 et 56, 18 juillet 1888). — [4] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1895, t. LVI, p. 45-83, 229 sq. (Lacombe, n. 1441). — [5] *Société des bibliophiles normands, 16e assemblée générale*, 20 décembre 1906, Rouen, p. 16-17, n. IX (Lacombe, n. 2015). — [6] *Bulletin de la Société des antiquaires de Normandie*, 1901, t. XXIV, p. 61-70; et voir 1903, t. XXIII, p. 308 sq. (n. 334 A). — [7] *Bulletin historique et philologique*, 1896, p. 860 sq.: Delisle publie une partie du texte qui répond à l'office de Notre-Dame et à celui des défunts. — [8] *Ibid.*, 1886, p. 136 (Lacombe, n. 985; la référence manque d'exactitude) : à propos d'une communication de M. Rance sur les débuts de l'imprimerie à Arles. — [9] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1892, t. LIII, p. 88-94 (Lacombe, n. 1299). — [10] *Ibid.*, 1895, t. LVI, p. 59; 1904, t. LXV, p. 537-540 (Lacombe, n. 1952). — [11] *Ibid.*, 1882, t. XLIII, p. 146-149 (Lacombe, n. 752); 1883, t. XLIV, p. 263 sq. Voir l'édition de T. R. Gambier-Parry, *The Colbertine Breviary*, Londres, 2 vol., 1912-1913, d'après un exemplaire du British Museum; l'éditeur connaît en tout treize exemplaires. — [12] *Chantilly. Le Cabinet des livres. Imprimés*, p. 181-188. — [13] *Société des bibliophiles normands*, 20 décembre 1906, p. 9-13 (n. VI). — [14] *Bulletin de la Société des antiquaires de France*, 1863, p. 56 (Lacombe, n. 224). — [15] *Société des bibliophiles normands*, p. 13-16 (n. VII); voir, d'autre part, P. Lacombe, *Livres d'heures imprimés au XVe et au XVIe siècle*, Paris, 1907, p. XXX sq., et 571. — [16] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1895, t. LVI, p. 45-83, 229 sq. — [17] *Ibid.*, 1900, t. LXI, p. 591-596 (Lacombe, n. 1746); voir aussi *Correspondance adressée à M. le chan. U. Chevalier*, p. 80 (n. 80). — [18] *Annuaire historique pour l'année 1884*, p. 19-144 (Lacombe, n. 62). Il ne m'a pas été possible d'atteindre ce petit volume; d'après P. Lacombe on y trouve tout à la suite sept calendriers régionaux, à savoir : parisien, toulousain, artésien, messin ou liégeois, normand, bordelais, limousin.

tif imprimé en 1893 par les Bollandistes [1], et à la rédaction duquel Delisle prit une part active [2]. Il était fait assurément pour semblable besogne, outre que les manuscrits de la Bibliothèque nationale, renfermant des calendriers régulièrement formés, lui étaient plus familiers qu'à personne. Il examinait rarement les livres liturgiques sans faire une étude spéciale des articles du calendrier, et les indications qu'il a données sur ce sujet sont presque innombrables. J'indiquerai les textes qu'il a publiés intégralement :

1. Le calendrier mutilé du sacramentaire de Rheinau (Zurich, *30*), fin du VIIIe siècle [3];

2. Le calendrier du sacramentaire de Saint-Denis (Bibl. nat., *2290*), milieu du IXe siècle [4];

3. Le calendrier du sacramentaire de Senlis (Bibl. Sainte-Geneviève *111*), vers 880 [5];

4. Le calendrier du sacramentaire d'Amiens (Bibl. nat., *9432*), seconde moitié du IXe siècle [6];

5. Le calendrier du sacramentaire de Saint-Vaast et Corbie (Bibl. nat., *12052*), Xe siècle [7];

6. Le calendrier du missel de Barbechat (voir ci-dessus VI, *V*, 5), seconde moitié du XIIe siècle [8];

7. Le calendrier du psautier latin-français d'origine anglaise (VI, *II*, 7), fin du XIIe siècle [9];

8. Le calendrier du psautier de saint Louis d'origine anglaise (V, *I*, 2), fin du XIIe siècle [10];

9. Le calendrier du psautier d'Ingeburge (V, *I*, 1), commencement du XIIIe siècle [11];

10. Le calendrier du psautier de l'Arsenal (V, *I*, 3), commencement du XIIIe siècle [12];

11. Le calendrier des deux petits psautiers de saint Louis (V, *I*, 4 et 5), milieu du XIIIe siècle [13];

12. Le calendrier des Heures de Pucelle (V, *III*, 7), milieu du XIVe siècle [14];

13. Le calendrier du bréviaire de Marie de France (V, *VI*), commencement du XVe siècle [15];

14. Le calendrier des Heures d'Anne de Bretagne (V, *VIII*, 1), commencement du XVIe siècle [16].

15. Le calendrier des petites Heures d'Anne de Bretagne (V, *VIII*, 2) même date [17];

16. Le calendrier des Heures de la vente Henschel même date [18].

Le calendrier de Landevenec (XIe siècle) signalé par Delisle à Copenhague (fonds Thott, in-folio n. *239*) [19] a été publié récemment par M. Duine [20]. Je n'ose pas insister sur les calendriers imprimés dont Delisle a pris note [21].

III. Chant de la Passion. Un manuscrit des évangiles du Xe siècle, communiqué à Delisle par un bibliophile lyonnais, M. de Longevialle, porte des indications ajoutées au XIIe siècle pour la récitation du texte de la Passion selon saint Mathieu : *Cito* ou simplement *C* pour le récit ordinaire, *Pie* ou *P* pour les paroles du Christ, *Al* (c'est-à-dire probablement *Alte*) pour les paroles des autres personnages [22]. D'autre part, les évangiles de Prum (voir ci-dessus, IV, *I*) offrent également en addition du XIIe siècle les lettres *C*, *T* et *A* dans le texte de la Passion selon saint Mathieu (fol. 70), pour désigner respectivement le récitatif, les paroles du Christ et celles des autres personnages [23].

IV. Cierge pascal. Delisle a relevé successivement cinq rédactions particulières de la « table » ou inscription qu'on a coutume depuis le moyen âge de placer sur le cierge pascal béni le samedi saint :

1. Inscription de 1271 pour le cierge de l'église de Paris [24];

2. Inscription de 1285 pour le cierge des cordeliers de Paris [25];

3. Inscription de 1327 pour le cierge de la Sainte-Chapelle [26];

4. Inscription de 1515 pour le cierge de l'église de Sens [27];

5. Inscription de 1582 pour le cierge de l'église d'Amiens [28].

V. Croix d'absolution. Il a déchiffré les formules d'absolution gravées sur cinq croix de plomb trouvées dans un ancien cimetière à Bouteilles, près de Dieppe, et paraissant remonter au XIIe siècle [29]. Deux de ces formules (n. 1 et 4) sont complètes et donnent à peu de chose près le même texte : *Dominus Iesus Christus qui dixit... ad regna celorum* [30]; une troisième, mutilée, devait avoir la même teneur (n. 2); une autre est identique à l'oraison bien connue : *Absolve, Domine, animam famuli tui ab omni vinculo delictorum*, etc. (n. 3); la dernière comprend un texte de « confession » : *Confiteor Deo et omnibus sanctis eius... ut ores pro me ad Dominum Deum nostrum*, et un *Misereatur tibi* (n. 5) [31]. Ces croix d'absolution devaient être placées dans les sépultures.

VI. Drames liturgiques. Quatre morceaux latins ont été publiés par Delisle, tous tirés de livres liturgiques et notés :

1. Un fragment du mystère des Rois mages, XIe siècle, conservé à la fin du Psautier de Charles le Chauve (ci-dessus VI, *II*, 3) [32];

2. Deux rédactions du texte complet du même mystère, dans les graduels de Nevers du XIe siècle (Bibl. nat., *9449*, fol. 17 v°-18) et du XIIe (Bibl. nat., *Acq. 1235*, fol. 198-199 v°) [33];

3. Un fragment de l'Apparition à Emmaüs, dans un bréviaire de Saintes du commencement du XIVe siècle (Bibl. nat., *16309*, fol. 604-605) [34].

VII. Épreuves judiciaires. Les sacramentaires renferment quelquefois des prières pour les épreuves judiciaires. Delisle a publié seulement l'*examen aquæ frigidæ* du second sacramentaire de Saint-Thierry (Reims, *214*, XIe siècle, fol. 200) [35]. Il a trouvé d'autre part :

[1] *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum... qui asservantur in Bibliotheca nationali parisiensi*, Bruxelles, 1893, t. III, p. 600-733. — [2] Cf. *ibid.*, p. 577, et voir Lacombe, *Supplément*, p. 79. — [3] *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 310-313. — [4] *Ibid.*, p. 324-325 (pour les articles particuliers), et 313-324 (pour le fond). — [5] *Ibid.*, p. 313-324. — [6] *Ibid.*, p. 325-345. — [7] *Ibid.*, p. 345-360; on rapprochera l'appendice XVIII, p. 392-396 sur le calendrier de Corbie conservé à Saint-Pétersbourg (voir p. 6, n. 40). — [8] Dans F. Duine, *Bréviaires et missels des églises et abbayes bretonnes*, p. 107-112. — [9] *Notices et extraits*, t. XXXIV, 1re partie, p. 270-272, et cf. p. 260. — [10] *Notice de douze livres royaux*, p. 100 sq. — [11] *Ibid.*, p. 95 sq. — [12] *Ibid.*, p. 101 sq. — [13] *Ibid.*, p. 105-111. — [14] *Les Heures dites de Jean Pucelle*, p. 35-48. — [15] *Notice de douze livres royaux*, p. 119-121. — [16] *Les grandes Heures de la reine Anne*, p. 98-112. — [17] *Ibid.*, p. 112-115. — [18] *Ibid.*, p. 115-118. — [19] *Littérature latine et histoire du moyen âge*, p. 18 sq., n. 7. — [20] *Bréviaires et missels des églises et abbayes bretonnes*, p. 148-151. — [21] *Bulletin historique et philologique*, 1899, p. 452-454 (Lacombe, n. 1719); *Chantilly. Le Cabinet des livres. Imprimés*, p. 329-332 (n. 1585). — [22] *Journal des savants*, mai 1897, p. 286 sq. — [23] *Ibid.*, septembre 1902, p. 469. — [24] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1895, t. LVI, p. 755 sq. (Lacombe, n. 1430). — [25] *Journal des savants*, mai 1897, p. 298. — [26] Voir *ibid.* (Bibl. nat., *12814*, fol. 212 v°). — [27] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1903, t. LXIV, p. 216 sq. (Lacombe, n. 1915). — [28] *Notices et extraits*, 1891, t. XXXIV, 1re partie, p. 369 sq., 384 sq. — [29] *Bulletin de la Société des antiquaires de France*, 1857, p. 97-99 (Lacombe, n. 140). — [30] Cf. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. VI, art. 7, ordo VI (2e oraison du sacramentaire de Gellone, sauf une légère différence), éd. de Bassano, p. 283. — [31] *Ibid.*, p. 287 (*Indulgeat*). — [32] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1873, t. XXXIV, p. 657 sq. (Lacombe, n. 479). — [33] *Romania*, 1875, t. IV, p. 1-6 (Lacombe, n. 528). — [34] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1873, t. XXXIV, p. 311 sq. Voir aussi *Romania*, 1873, t. II, p. 91-95 (Lacombe, n. 467), pour l'analyse d'un manuscrit de Tours renfermant des drames liturgiques. — [35] *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 285, note, p. 287. Voir aussi p. 160 (sacramentaire d'Amiens, fol. 165, addition du XIIe ou du XIIIe siècle); p. 247 (sacramentaire d'une église du nord de la France, XIe siècle, fol. 148-149 v°); p. 279 (sacramentaire de Lyon du XIe siècle, en tête du recueil).

1. A la fin d'un manuscrit de Fécamp du XIIe siècle (Bibl. nat., *2403*), un index des formules d'une messe judiciaire avec rubriques en vieux français : *Chi certe cose deit enquerre ses junies deit faire...*; c'est la messe pour l'Invention de la Croix (*Nos autem gloriari*) qui est employée, leçons et antiennes comprises; avant la communion a lieu l'épreuve : *Ore deit l'on prendre une rotele*, avec une oraison particulière qui semble assez rare [1] : *Domine Iesu Christe fili Dei vivi quia tu mundas manus posuisti in cruce... libera innocentem et trade malefactorem in culpam* [2];

2. Dans le recueil Bibl. nat., *1687*, fol. 41 v°-42, deux formules d'adjuration et de bénédiction, en caractères du XIIe siècle : 1° *Suscipe aqua benedicta hoc elementum terræ... Aspice Domine de sede sancta tua et cogita de sortibus. Sannoy. Sansannoy. Sangas. Barachiel. Palasanon;* — 2° *Benedictio ad aquam et ad iudicium Dei : Deus iudex iustus fortis et patiens* [3]...

VIII. Importation des livres anglais. Delisle remarque dans une lettre : « L'importation des livres liturgiques en France au XIe et au XIIe siècle pourrait être l'objet d'observations intéressantes [4]. » Il avait déjà touché lui-même à cette question, à propos du sacramentaire de Winchcombe [5] et du missel de Winchester conservé au Havre [6]. Un travail du P. Blume relatif à son cher Orderic Vital lui fut une occasion d'entrer dans quelques détails [7]. Il admet que les hymnes du manuscrit de Jumièges (Rouen, *1385*) en l'honneur des saints de Winchester sont démarquées par Orderic dans le manuscrit d'Alençon n. *14*, du XIIe siècle, provenant de Saint-Evroult; mais il se refuse à croire que le manuscrit de Jumièges, écrit en Angleterre au XIe siècle, soit passé en Normandie par la manœuvre d'un larron. Un courant régulier existait alors d'Angleterre en France, et en Normandie tout d'abord, dont on a bien d'autres preuves; le sacramentaire de Jumièges (Rouen, *274*), le bénédictionnaire de l'archevêque Robert (Rouen, *369*), le missel du Havre, le bénédictionnaire de Ramsey envoyé à Fleury [8] suffisent à montrer que ce commerce de livres se pratiquait honnêtement. Delisle signale en outre un fragment de calendrier anglais du commencement du XIIe siècle dans le manuscrit Bibl. nat., *10062*, fait voir par l'analyse du manuscrit d'Alençon qu'Orderic disposait de documents anglais, et note la présence en Angleterre de vies de saints français (Guingalois, Evroul), qui témoignent elles aussi de la régularité des échanges littéraires entre les deux pays; cette thèse n'est pas démentie par la curieuse histoire d'un prêtre qui avait emporté en Normandie un missel de Barking et l'avait restitué huit ans plus tard à la suite d'un vœu [9].

IX. Litanies. Delisle faisait presque autant de cas des litanies que des calendriers; il voyait justement dans ces prières un moyen d'établir l'origine ou même la date des livres liturgiques dont elles font partie. Ses notices sur les manuscrits tiennent habituellement compte des particularités des litanies; il a publié à l'occasion le texte complet de plusieurs :

1. Litanies du sacramentaire de Saint-Denis (Bibl. nat., *2290*), milieu du IXe siècle [10];

2. Litanies des sacramentaires de Saint-Amand (Stockholm, et Bibl. nat., *2291*), milieu et fin du IXe siècle [11];

3. Litanies du sacramentaire de Senlis (Bibliothèque Sainte-Geneviève, *111*), vers 880 [12];

4. Litanies du sacramentaire d'Amiens (Bibl. nat., *9432*), seconde moitié du IXe siècle [13];

5. Litanies du sacramentaire de Winchcombe (Orléans, *105*), fin du Xe siècle [14];

6. Litanies du second sacramentaire de Saint-Thierry (Reims, *214*), XIe siècle [15].

7. Litanies du psautier de Beauvais (voir ci-dessus VI, *11*, 5), XIe siècle [16];

8. Litanies du psautier anglo-saxon du duc de Berry (V, *V*, 2), XIe siècle [17].

On peut citer aussi les séries d'invocations que Delisle a extraites du sacramentaire de Verdun [18], du sacramentaire de Lyon [19], du missel de Troyes [20], du psautier d'Ingeburge (V, *I*, 1), des psautiers de Leyde et de l'Arsenal (*I*, 2, 3), des Heures de Blanche de France (*III*, 8), des Heures de sainte Osithe (*IV*, 9). Enfin Delisle a appelé l'attention sur les litanies des deux psautiers de Charlemagne (VI, *II*, 2), du psautier de Charles le Chauve (*II*, 3), du pontifical de Sherbourne (*VII*, 1).

X. Manuel de Dhuoda. En faisant part au monde savant de la découverte de fragments anciens de ce précieux écrit, Delisle montra la valeur de la copie du XVIIe siècle conservée à Paris (Bibl. nat., *12293*), établit que Dhuoda ne pouvait être la fille de Charlemagne, comme on l'a pensé jadis, — mais seulement la femme de Bernard de Septimanie, filleul de Louis le Pieux, — et fit connaître la prière de Dhuoda pour son fils : *Deus summe lucis conditor poli* [21]...

XI. Oblations d'enfants. Delisle a retrouvé et publié deux fragments du registre de Saint-Remi de Reims dans lequel étaient consignées les offrandes d'enfants (Bibl. nat., *13090*, fol. 72-73, et 74-77 *b*) : en tout trente-huit actes, la plupart de la seconde moitié du IXe siècle, plus une *petitio* de novice (fol. 72) [22].

XII. Prière contre les Normands. L'antiphonaire de Compiègne, copié à la fin du IXe siècle ou au commencement du Xe, et « destiné primitivement à une église dans laquelle un culte particulier était rendu à saint Médard et à saint Vaast », renferme « une prière pour obtenir la grâce d'être délivré des invasions normandes » : *Summa pia gratia nostra conservando corpora... sit, tous pax et gloria Trinitati quam maxima cuncta per sæcula, amen* (Bibl. nat., *17436*, fol. 24, avec notation neumatique) [23].

XIII. Reliques. J'ai relevé six notes de Delisle sur ce sujet, outre celle mentionnée précédemment (III, 1) [24] : de Barking du XIIe siècle appartenant à sir George Wombwell (cf. [W. D. Macray], *Reports on manuscripts in various collections*, Londres, 1903, t. II, p. 25 sq.). — [10] *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 360 sq. — [11] *Ibid.*, p. 361 sq. — [12] *Ibid.*, p. 362-366 (*letania romana*). — [13] *Ibid.*, p. 366 sq. — [14] *Ibid.*, p. 367-369. — [15] *Ibid.*, p. 369-371. — [16] *Notices et extraits*, t. XXXII, 1re partie, p. 31 sq. — [17] *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, 1856, t. XVII, p. 148-151. — [18] *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 251. — [19] *Ibid.*, p. 279. — [20] *Ibid.*, p. 299. — [21] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 10 juillet 1885, t. XXIX, p. 236-239 (Lacombe, n. 949). Voir l'édition du *Manuel* par Bondurand, parue en 1887, mais qui sans doute devrait être refaite. — [22] *Littérature latine et histoire du moyen âge*, p. 9-17 (n. V). — [23] *Ibid.*, p. 17 sq. (n. VI); le texte est rapporté. — [24] La brève référence à l'authentique écrite sur le feuillet de Tite-Live (Lacombe, n. 2003) n'a plus de valeur depuis la publication de M. Vattasso, dans *Studi e Testi*, n. 18, Rome, 1906.

[1] Je ne l'ai pas retrouvé dans les *ordines* de Martène ni dans ceux de Zeumer ; voir le début dans Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 1909, t. II, p. 392. — [2] Delisle rapporte cette formule : *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1857, t. XVIII, p. 253-257 (Lacombe, n. 131). — [3] *Ibid.*, 1895, t. LVI, p. 598 sq. (Lacombe, n. 1438); la première pièce ne se présente pas dans Martène ni dans Franz; Delisle note lui-même que la seconde est une des formules de Zeumer, *Monumenta Germaniæ historica, Legum sectio V*, 1886, p. 605 (cf. Franz, *ib.*, t. II, p. 373). — [4] *Correspondance adressée à M. le chan. U. Chevalier*, p. 88 (n. 88, 18 septembre 1897). — [5] *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 211-216. — [6] Voir ci-dessus, III, 5. — [7] *Journal des savants*, août 1903, p. 428-440 (Lacombe, n. 1947). Voir aussi *Histoire littéraire de la France*, 1893, t. XXXI, p. 263, 281, au sujet des psautiers. — [8] Voir ci-dessus, VI, *VIII*, 4. — [9] Cette histoire se lit dans une *Vita sanctæ Æthelburgæ* qui fait partie d'un manuscrit

1. Sur des authentiques de reliques de l'époque mérovingienne découvertes à Vergy (Côte-d'Or) : sept petites bandelettes de parchemin provenant de vieux reliquaires du monastère de Saint-Vivant de Vergy, et portant des textes en écriture cursive de la fin du VIIe ou du commencement du VIIIe siècle : *Hic sunt reliquiæ* (ou *reliquies*)..., *Hic sunt pignora*..., *Hic sunt patrocina* (sic)...; les saints auxquels ces textes se réfèrent sont saint Victurus (1er septembre, c'est-à-dire l'évêque du Mans du ve siècle), saint Jacques apôtre, saint Hippolyte (*reliquiæ sancti Ibolito*), saint Trojanus, évêque (de Saintes), saint Médard, évêque (de Soissons), saint Martin, saints Pierre et Paul; on peut supposer que trois des reliques en question étaient des souvenirs d'un pèlerinage à Rome [1];

2. Sur des authentiques de reliques provenant de l'abbaye de Baume-les-Messieurs : une seule, en caractères cursifs de la fin du VIIe siècle, est spécifiée : *sancti Nazari marteris mediol[ancnsis]* [2];

3. Sur une petite liste des reliques conservées dans l'église, par ailleurs indéterminée, à laquelle appartenait le sacramentaire de Zurich (Rheinau, *43*) : cette liste a été ajoutée, p. 16 du sacramentaire, au-dessous du *Te igitur*, par une main du Xe ou du XIe siècle [3];

4. Sur trois dédicaces d'autels faites dans l'abbaye de Prum au XIe siècle (deux n. 1047 en 1098) : les reliques employées pour ces cérémonies sont énumérées dans des inscriptions commémoratives dont le texte a été consigné à la fin du XIIe siècle sur le livre des évangiles de Prum [4];

5. Sur un manuscrit de l'abbaye Saint-Éloi de Noyon, du XIVe siècle, qui renferme entre autres textes relatifs à cette abbaye et à son patron la relation d'une invention de reliques qui avait eu lieu en 1183, et une pièce de vers inscrite sur une croix qu'on attribuait à saint Éloi : *Bis furtim sublata fui bis ecce relata*, etc. [5];

6. Sur les reliques des saints conservées à Saint-Denis au XIIIe siècle : *de sanctis martyribus quorum corpora hic sunt*..., *de sanctis confessoribus hic quiescentibus*... (Bibl. nat., *Acq. franç. 1098*, fol. 65); Delisle commente ces textes, et publie d'autre part les *consecrationes altarium beati Dyonisii* (Bibl. nat., *976*, fol. 157, XIIIe siècle) — « l'un des documents les plus importants que nous possédions sur l'histoire du culte rendu aux saints dans l'abbaye de Saint-Denis » — ainsi que plusieurs extraits de la chronique de 1317 [6].

On peut rattacher à ce dernier article la publication du bref des objets précieux que le roi Eudes avait pris dans le trésor de Saint-Denis : *Hoc accepit Odo rex de thesauro sancti Dyonisii*... (Bibl. nat., *7230*, addition du commencement du Xe siècle) [7].

A. Wilmart.

DELOCHE (Maximin). — Né à Tulle, le 27 octobre 1817 [8], il fit son droit à Toulouse, soutint sa thèse en 1836 et fut inscrit au barreau de Bordeaux. En 1839, il entrait à la direction des Mines, sous-chef en février 1844, démissionnaire le 8 mai 1846. Trois jours plus tôt il venait d'être nommé chef du bureau des Ponts et Chaussées et des Mines en Algérie, regagnait son poste et s'y installait; à ce moment le poste fut supprimé et M. Deloche transféré à Constantine comme chef du bureau des Travaux publics, de l'Agriculture et de la Colonisation. Il s'y rendit, on l'expédia sur-le-champ à Bône comme sous-directeur de quelque chose d'assez peu défini. Tandis qu'il se renseignait sur sa destination, on le rappela à Constantine en qualité de secrétaire général à la Direction des affaires civiles, 26 mai 1848. A la fin de l'année, on fit de lui un conseiller de Direction, deux mois plus tard, 8 février 1849, un conseiller de Préfecture et le 25 juin 1850, secrétaire général de Préfecture à Oran. Entre temps, M. Deloche allait au théâtre, faisait de la musique et se battait en duel avec Bourbaki.

Il démissionna une deuxième fois, revint à Tulle et se passionna pour sa province limousine. Il avait des loisirs qu'il remplit en étudiant l'histoire locale, en visitant les monuments, puis, quand sa bourse fut presque vide, il regagna Paris et, pour vivre, se résigna à une place de simple rédacteur au ministère de l'Agriculture, du Commerce et des Travaux publics (1er août 1853). Six mois plus tard, le voici sous-chef au deuxième bureau des Chemins de fer et, dès lors, la carrière administrative se développe régulière, honorable et insignifiante, jalonnée de décorations. Le 28 février 1880 il fut, sur sa demande, mis à la retraite. Il avait soixante-trois ans et, pour se distraire, se fit archéologue.

Il s'y essayait depuis longtemps, rédigeait des mémoires, gagnait des médailles, remportait des prix et prenait place à l'Académie des inscriptions, le 22 décembre 1871. C'était un sourire de la Fortune, d'autant plus flatteur que Deloche n'était ni duc, ni millionnaire, ni affilié dès sa jeunesse à aucune de ces coteries qui recrutent les académies. Ses recherches érudites se tournèrent de préférence vers le Limousin et les sources de son histoire locale. Ces travaux restent étrangers à nos études, nous ne faisons que les signaler.

Mais Deloche nous appartient par ses études sur la numismatique mérovingienne; quelques-unes sont encore dispersées, mais toutes les principales ont été réunies dans deux recueils en 1863 et 1890. Quelques points sont contestables et ces travaux ne doivent être utilisés qu'après révision [9]. Ensuite M. Deloche étudia *La trustis et l'antrustion royal sous les deux premières races*.

Sa véritable originalité en archéologie s'affirma dans l'étude des anneaux, cachets et monogrammes. De telles recherches réclament non seulement beaucoup de science et beaucoup d'obstination, mais une soudaine clarté qui en révèle l'intérêt et l'utilité historiques. A ces objets estimés jusqu'alors au seul point de vue artistique, il fit accorder une importance comparable à celle que Gaetano Marini avait su découvrir dans les estampilles de briques romaines. L'étude consacrée aux anneaux dans ce *Dictionnaire* lui doit tout ce qu'elle a d'utile. Certains résultats peuvent être contestés et ils l'ont été, notamment la lecture de divers monogrammes. Mais avec ses deux volumes intitulés : *Le port des anneaux dans l'antiquité romaine et dans les premiers siècles du moyen âge*, 1896, et *Étude historique et archéologique sur les anneaux sigillaires et autres des premiers siècles du moyen âge*, 1900, M. Deloche faisait œuvre d'initiateur. Il apportait l'idée, le

[1] *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1884, t. IV, p. 1-8, avec héliogravure (Lacombe, n. 854-856). — [2] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1898, t. LIX, p. 496 (Lacombe, n. 1616). — [3] *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 169. — [4] *Journal des savants*, septembre 1902, p. 473. — [5] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1886, t. XLVII, p. 695 sq. (Lacombe, n. 998). — [6] *Ibid.*, 1877, t. XXXVIII, p. 444-476 (Lacombe, n. 592), et *Mélanges de paléographie*, p. 239-255 (n. IX), avec facs. (n. 6 de l'atlas); sur la compilation de 1317, œuvre du moine Yves (Bibl. nat., *5256*), voir *Notices et extraits*, 1865, t. XXI, 2e partie, p. 249-265 (Lacombe, n. 230). — [7] *Littérature latine et histoire du moyen âge*, p. 79 (n. IV ; Delisle donne p. 7 un autre morceau du même manuscrit, dans lequel est décrite « une sorte d'édicule qui s'élevait sur le grand autel de l'abbaye » : *In gipsa super altare sunt arcus XII*, etc. — [8] H. Derenbourg, *Notice sur la vie et les travaux de M. Maximin Deloche*, lue à l'Institut, séance du 29 novembre 1901; dans *Comptes rendus de l'Ac. des inscr.*, 1901, p. 871-903. P. Monceaux, *Notice nécrologique sur Maximin Deloche*, dans *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1902, t. LXIII, p. 61-88; H. Stein, *Bibliographie des œuvres de M. Deloche*, dans même recueil, 1902, p. 88-101. *Funérailles de M. Deloche*. Discours de M. de Barthélemy et de M. Edm. Perrier. — [9] M. Prou, *Introduction au catalogue des monnaies mérovingiennes de la Bibliothèque nationale*, in-8° Paris, 1892.

cadre et les règles. Son livre est de ceux qui sont destinés à être complétés, corrigés, refondus; ils ne sont dépassés que parce qu'ils ont ouvert une voie.

M. Deloche mourut le 10 février 1900.

Dans cette bibliographie nous n'accueillons que les travaux relatifs aux études ci-dessus dans le *Dictionnaire*.

1857. — *Les Lemovices de l'Armorique*, dans *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, t. XXIII, p. 46 à 108, pl.

1859. — *De la forêt royale de Ligurium mentionnée dans le capitulaire de Kiersi*, dans *Mém. de la Soc. nat. antiq. de Fr.*, t. XXIV, p. 273-296, pl.

1862-1863. — *Description des monnaies mérovingiennes du Limousin*, in-8°, Paris, 1863, volume composé de tirages à part de la *Revue française de numismatique*, 1857, p. 415-440, pl. XIII-XV; 1858, p. 58-70, 319-330, 393-409, pl. II-III; 1859, p. 158-185; 1860, p. 295-310; 1861, p. 30-44, 290-307, 348-362; 1862, p. 235-274, 432-459, pl. XVII. — *Tiers de sol mérovingien de « Carojum » attribué à Charroux*, dans *Bull. de la Soc. nat. antiq. de Fr.*, 1863, p. 69, publié aussi dans *Rev. franç. de numism.*, 1863, p. 19-21 et fig.

1864. — *Études sur la géographie historique de la Gaule et spécialement sur les divisions territoriales du Limousin au moyen âge*, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des inscr.*, Antiq. de la France, t. IV, 1re part., p. 260-478; 2e partie, p. 107-428; et Paris, 1861-1864, in-4° de 541 p. avec 2 cartes. — *Table des noms de lieux et de personnages inscrits sur les monnaies mérovingiennes du Limousin*, dans *Bull. de la Soc. archéol. du Limousin*, t. XIV, p. 60-64.

1868. — *Tiers de sou mérovingien inédit frappé à Compreignac*, dans *Bull. de la Soc. archéol. du Limousin*, t. XVIII, p. 131-132.

1873. — *La trustis et l'antrustion royal sous les deux premières races*, in-8°, Paris, 1873; cf. *Bibl. École. des chartes*, 1874, p. 159-166.

1878. — *De l'association sur un sou d'or mérovingien du nom gallo-romain et du nom plus récent d'une ville gauloise; observations sur le changement de noms de villes dans la Gaule du IIe au VIIe siècle*, dans *Revue archéol.*, nouv. série, t. XXXVI, p. 244-255 (voir le suivant).

1879. — *Dissertation sur une médaille d'or mérovingienne portant à la fois le nom gallo-romain et le nom plus récent d'une ville gauloise. Observations sur le changement de noms de villes dans la Gaule du IIIe au VIIIe siècle*, dans *Mém. de l'Acad. des inscript.*, t. XXIX, 2e partie, p. 331-346, fig.

1880. — *Anneau-cachet d'or mérovingien orné au chaton d'une cornaline gravée antique*, dans *Rev. archéol.*, nouv. série, t. XL, p. 19-26, fig. — *Note au sujet de trois monnaies mérovingiennes portant au revers dans le champ les lettres E C*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1880, t. VIII, IVe série, p. 268-275. — *Explication d'une formule* [DESELEGAS] *inscrite sur plusieurs monnaies mérovingiennes*, dans *Rev. archéol.*, t. XL, nouv. série, p. 171-176, et *Comptes rendus*, t. VIII, IVe série, p. 168-174. — *Monnaie mérovingienne en or trouvée aux environs de Brives*, dans *Bull. de la Soc. scient. hist. et archéol. de la Corrèze*, t. II, p. 571-574, 805-808, fig., t. III, p. 161-168.

1881. — *Monnaie mérovingienne trouvée à Mayenne, Corrèze*, dans *Bull. de la Soc. scient. hist. et arch. de la Corrèze*, t. III, p. 337-342, fig. — *Dissertation sur un anneau-cachet d'or mérovingien orné au chaton d'une cornaline gravée antique*, dans même recueil, t. III, p. 395-407, fig. (voir la notice de 1880).

1882. — *Monnaies mérovingiennes, à propos de trouvailles locales*, dans même recueil, t. IV, p. 193-204, 661-670, fig.

1883. — *Le monnaye en Gaule au nom de l'empereur Maurice Tibère; ses rapports avec l'expédition du prétendant Gundowald en 583-585*, dans *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXX, 2e partie, p. 379-395 (réfutation par M. P. Ch. Robert, p. 397-138, et réponse de M. Deloche) : *Deuxième mémoire sur le monnaye en Gaule au nom de l'empereur Maurice Tibère*, p. 439-464. — *Monnaies mérovingiennes à propos de trouvailles locales*, dans *Bull. Soc. sc. hist. arch. Corrèze*, t. V, p. 381-388, fig. — *Monnaies mérovingiennes inédites*, I (Tiers de sou d'Angoulême) dans *Rev. franç. de numismatique*, 1883, p. 414-420, et 2 fig. — *Cachet en or à double inscription de l'époque mérovingienne*, t. XI, IVe série, p. 421-427.

1884. — *Monnaies mérovingiennes, à propos de trouvailles locales*, dans *Bull. Soc. sc. hist. arch. Corrèze*, t. VI, p. 297-304, fig. — *Monnaies mérovingiennes inédites*, II-III (Triens de Moutiers en Tarentaise), dans *Rev. franç. de numism.*, 1884, p. 67-78, 2 fig. — *Monnaies mérovingiennes inédites*, IV-V (Monnaies attribuées à Thiviers et à Nontron), dans même revue, p. 303-307, 2 fig. — *Études sur quelques cachets et anneaux de l'époque mérovingienne*, I, dans *Rev. archéol.*, nouv. série, t. III, p. 141-146; t. IV, p. 1-6, 193-196, 257-259.

1885. — *Monnaies mérovingiennes inédites*, VI. (Triens attribués à Sacierges), dans *Rev. franç. de numism.*, 1885, p. 49-55, 2 fig. — *Monnaies mérovingiennes inedites*, VII (Sur la légende *Kamelaco*), même revue, p. 165-167, fig. — *Monnaies mérovingiennes inédites*, VIII-IX (Monnaies de Reims et de Châlons-sur-Marne), même revue, p. 401-427, 8 fig. — *Études sur quelques cachets et anneaux de l'époque mérovingienne*, dans *Rev. archéol.*, nouv. série, t. V, p. 168-169, 348-349; t. VI, p. 42-47, 129-132, 321-323. — *Description d'un poids de l'époque carolingienne, ses rapports avec l'ancienne livre romaine*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, t. XIII, p. 54-59.

1886. — *Des monnaies d'or au nom du roi Théodebert Ier*, dans *Mém. Acad. inscr.*, t. XXXII, 1re partie, p. 425-439. — *Monnaies mérovingiennes inédites*, X. (Sou d'or de Théodebert Ier, attribué à Bonn), dans *Rev. franç. num.*, p. 27-32, fig. — *Monnaies mérovingiennes inédites*, XI. *Considérations générales sur les monnaies d'or du roi Théodebert Ier, des causes de leur abondance, de leur titre élevé et de la substitution sur ces monnaies de la légende royale à la légende impériale*, dans *Rev. franç de numism.*, p. 372-386. — *Études sur quelques cachets et anneaux de l'époque mérovingienne*, III, dans *Rev. archéol.*, nouv. série, t. VII, p. 20-21, 216-223, 341-345; t. VIII, p. 40-44, 137-143, 313-318.

1887. — *Monnaies mérovingiennes inédites*, XII. (Tiers de sou d'or à la légende « Vico sancti Remi » ou « Remidi »), dans *Rev. franç. num.*, t. V, p. 119-175. — *Études sur quelques cachets et anneaux de l'époque mérovingienne*, IV, dans *Rev. archéol.*, nouv. série, t. IX, p. 47-53, 180-190, 286-290; t. X, p. 42-46, 295-299.

1888. — *Réponse de M. Deloche aux observations présentées par M. P. Ch. Robert, sur son second mémoire concernant les monnaies frappées au nom de Théodebert Ier, roi d'Austrasie*, dans *Mém. Acad. inscr.*, t. XXXII, 2e partie, p. 93-117. — *Études sur quelques cachets et anneaux de l'époque mérovingienne*, V, dans *Rev. archéol.*, nouv. série, t. XI, p. 23-38, 296-302; t. XII, p. 175-183.

1889. — *Observations de M. Deloche sur la communication de M. Levasseur relative à la densité de la population et au nombre moyen des enfants dans la Gaule du IXe siècle, d'après le polyptyque de l'abbé Irminon*, dans *Comptes rendus Acad. inscript.*, IVe série, t. XVI, p. 429-438. — *Études sur quelques cachets et anneaux de l'époque mérovingienne*, VI, dans *Revue archéologique*, nouv. série, t. XIII, p. 38-49, 308-316; t. XIV, p. 1-15, 309-321.

1890. — *Études de numismatique mérovingienne. Monnaies inédites; attributions géographiques; système monétaire de Théodebert Ier; monnaie au nom de Mau-*

rice Tibère, explication d'une formule, médaille de Dagobert Ier, in-8°, Paris, 1890. — *Études sur quelques cachets et anneaux de l'époque mérovingienne*, VII, dans *Rev. archéol.*, nouv. série, t. XV, p. 1-7, 177-186, 321-333; t. XVI, p. 365-389. — *La procession dite de la Lunade et les feux de la Saint-Jean à Tulle, en Bas-Limousin*, dans *Mém. Acad. inscript.*, t. XXXII, 2e partie, p. 143-199.

1891. — *Le jour civil et les modes de computation des délais légaux en Gaule et en France depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*, dans *Mém. Acad. inscr.*, t. XXXII, 2° partie, p. 319-382. — *Études sur quelques cachets et anneaux de l'époque mérovingienne*, VIII, dans *Rev. archéol.*, nouv. série, t. XVII, p. 277-288; t. XVIII, p. 11-18, 273-279.

1892. — *Études sur quelques cachets et anneaux de l'époque mérovingienne*, IX, dans *Rev. archéol.*, nouv. série, t. XIX, p. 45-54, 169-185; t. XX, p. 1-17, 153-169. — *Note relative à un anneau sigillé trouvé dans une sépulture masculine à Wittislingen en Bavière*, dans *Comptes rendus Acad. inscr.*, IVe série, t. XIX, p. 266.

1893. — *Études sur quelques cachets et anneaux de l'époque mérovingienne*, X, dans *Rev. archéol.*, nouv. série, t. XXI, p. 137-176, 265-282; t. XXII, p. 129-134.

1894. — Même titre (XI), même revue, t. XXIV, p. 130-151; t. XXV, p. 1-7.

1895. — Même titre (XII), même revue, t. XXVII, p. 1-6.

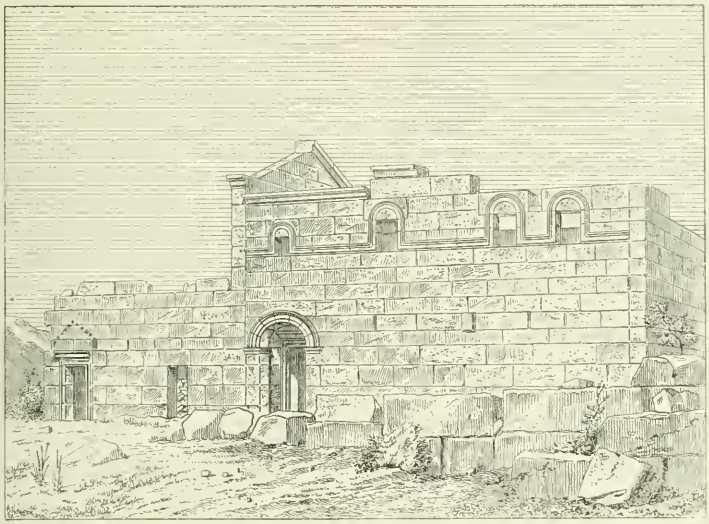
1896. — Même titre (XIII), même revue, t. XXVIII, p. 273-288. — *Le port des anneaux dans l'antiquité romaine et dans les premiers siècles du moyen âge*, dans *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXXV, 2e partie.

1898. — *Tiers de sou mérovingien faussement attribué à Jupille, province de Liége*, dans *Revue belge de numismatique*, 1898, p. 130-131, fig.

1900. — *Étude historique et archéologique sur les anneaux sigillaires et autres des premiers siècles du moyen âge. Description de 315 anneaux, avec dessins dans le texte*, in-8°, Paris, t. LXVI, 398 p.

« Ce recueil, écrivait l'auteur, comprend trois cent quinze anneaux, qui, à des degrés différents, présentent un sérieux intérêt. Non seulement ils peuvent contribuer à l'histoire de l'art de l'orfèvrerie, des procédés de fabrication, des formes variées et des modes de décoration des bijoux qui nous occupent, mais ils offrent de précieux renseignements touchant la paléographie, la composition des monogrammes, les invocations religieuses, les formules exclamatoires, etc. J'ai l'intention, non pas de produire un recueil complet des anneaux de temps reculés, mais d'établir un type, un cadre, dans lequel viendront se ranger les monuments nouveaux dont j'ai ignoré l'existence, et ceux que les découvertes futures mettront à la disposition des archéologues. »

H. Leclercq.



3685. — Maison n° 1 à Dellouza. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. XXXIX.

DELLOUZA. — *a*) Maison dont le premier étage contenait une salle centrale plus haute.

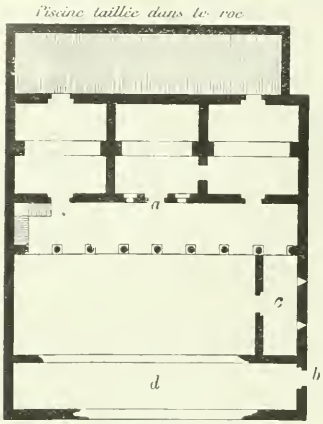
M. de Vogüé fait remarquer le bandeau qui contourne les fenêtres [1]. C'est, dit-il, le premier exemple que nous rencontrions d'une disposition assez originale et qui se représentera assez souvent dans la suite. En effet, nous la rencontrons maintes fois sur les édifices civils ou religieux de Syrie.

La porte latérale était précédée d'un porche dont les poutres et pannes étaient engagées dans la muraille.

b) Maison, également décrite par M. de Vogüé, dont tout le rez-de-chaussée est creusé dans le roc et a servi de carrière pour fournir les matériaux entrés dans la construction des étages supérieurs; il en est de même d'une piscine couverte qui borde la façade postérieure.

[1] De Vogüé, *Syrie centrale, Architecture civile et religieuse*, p. 87, pl. 39.

Les logements des domestiques étaient dans un bâtiment *d* parallèle à l'habitation principale et occupant



3686. — Maison B.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. XXXIX.

le côté opposé de la cour, suivant une disposition très fréquente dans cette région.

Les inscriptions gravées au-dessus de la porte extérieure et de la porte intérieure sont d'une orthographe barbare. Les voici rectifiées :

Κύριε βοήθει τῷ οἴκῳ τούτῳ καὶ τοῖς οἰκοῦσιν ἐν αὐτῷ Ἀμήν

Secourez, Seigneur, cette maison et ceux qui l'habitent. Amen.

Εἰ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς ὁ καθ' ἡμῶν ; Δόξα αὐτῷ πάντοτε.

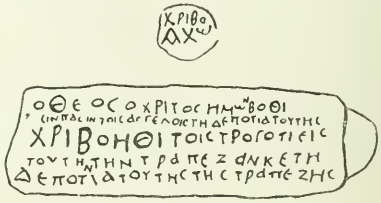
Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Gloire à lui à toujours.

H. LECLERCQ.

DELLYS. — Un sarcophage aujourd'hui conservé au Musée d'Alger (Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2463, note 1, fig. 2182). Le défunt reposait à l'intérieur de la cuve dans un cercueil de plomb conservé intact, A. Berbrugger, dans *Revue africaine*, t. II, p. 309; t. IX, p. 213; *Livret explicatif des collections de la bibliothèque-musée d'Alger*, p. 238; *Revue archéologique*, 1858, t. VX, p. 49-54; Julien Durand, dans *Annales archéologiques*, t. XVIII, p. 162; De Rostan, dans *Congrès archéologique de France*, 1868, p. 268; Héron de Villefosse, dans *Archives des missions scientifiques*, p. 286-387; *L'Algérie*, 1872, n. 1 (et unique); G. Doublet, *Musée d'Alger*, p. 45-47, pl. XIII. Outre ce sarcophage entier, les deux faces latérales d'un autre sarcophage : Daniel parmi les lions et les Hébreux se désaltérant dans le désert. A. Berbrugger, *Livret explicatif*, p. 138; H. de Villefosse, *op. cit.*, p. 386; G. Doublet, *op. cit.*, p. 46-47, fig.

H. LECLERCQ.

DÉLOS. — Après l'époque de sa splendeur, Délos ne fut pas complètement délaissée, pas plus à l'époque byzantine qu'à l'époque impériale [1]. A l'époque médiévale, Délos n'est mentionnée que dans la liste de Hiéroclès [2] et dans les passages de Jean Cantacuzène relatifs



3689. — Inscription de Délos.
Bullet. de correspondance hellénique, 1905, t. XXIX, p. 254.

aux hospitaliers de saint Jean [3]; cependant les ruines permettent de déterminer l'étendue de la ville et d'en deviner l'importance. Ayant son centre dans l'ancien sanctuaire [4], plus resserrée que la ville antique, la Délos médiévale s'étendait encore du sanctuaire des Posidoniastes au magasin γ [5].

Les fouilles de 1903 ont mis au jour des restes byzantins en plusieurs régions. L'établissement monastique du *Porinos Oikos* est depuis longtemps connu [6]. Près de là on a trouvé un cachet en terre cuite qui servait à estampiller les eulogies (fig. 3588). L'inscription peut se lire :

Εὐλογία Ἁ(γίου)[Ἰ]ωάν(ν)ου

Une des églises de Délos aurait donc été consacrée à saint Jean.

Dans le portique de Philippe, a été reconnue une autre

3588. — Cachet à eulogie.
Ibid., p. 256.

petite église, avec abside. On a recueilli près de là des morceaux de décoration sculptée, entre autres plusieurs pierres tombales.

[1] *Bulletin de corresp. hellén.*, 1902, t. XXVI, p. 490. — [2] Hiéroclès, Συνέκδημος, édit. Bonn, p. 392. — [3] Édit. Bonn, t. I, p. 380, 476-478. — [4] *Bull. de corresp. hellén.*, t. II, p. 6-7; t. V, p. 277; *Arch. des missions*, 1887, p. 393. — [5] F. Dürrbach, A. Jardé, *Fouilles de Délos exécutées aux frais de M. le duc de Loubat (1903)*, dans *Bull. corresp. hellén.*, 1905, t. XXIX, p. 8, p. 256. — [6] *Bull. de corresp. hellén.*, t. V, p. 277 *Archiv. des missions scientif.*, 1887, p. 393.

Près d'une des maisons voisines du sanctuaire des Posidoniastes, dont les fouilles de 1904 ont achevé le déblaiement, a été trouvée une épitaphe chrétienne.

Dans une chambre des maisons byzantines de l'agora des Compétaliastes, à l'est du monument carré, on a trouvé, le 16 septembre 1903, ce fragment d'une table de marbre portant une inscription gravée à la pointe [1] :

a Χρι(στὲ) βο(ή)θει)
α Χ ω
b Ὁ Θεὸς ὁ Χρι(σ)τὸς ἡμῶν βο(ή)θ(ε)ι
σ(ὺ)ν πᾶσι τοῖς ἀγγέλοις τῆ(ι) δε(σ)ποτίαι(ι) τούτης.
Χρι(στὲ) βοή(θ)ε)ι τοῖς τρόγοτι εἰς
τούτην τὴν τράπεζαν κὲ τῆ(ι)
δε(σ)ποτία(ι) τούτης τῆς τραπέζης

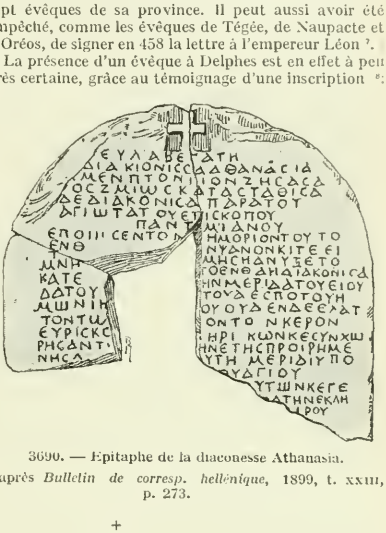
Le sens de l'inscription *a* est suffisamment éclairci par nos études sur α ω et *Boethia*, cf. *Dictionn.*, t. I, col. 119, t. II, col. 962. Dans l'inscription *b*, la forme τρόγοτι est inexplicable phonétiquement, il faut lui substituer τρώγουσι. On peut alors traduire : « O Dieu, ô notre Christ, aide avec tous les anges le (= la) propriétaire de cette table. — Christ, aide ceux qui mangent à cette table et le propriétaire de cette table. »

H. Leclercq.

DELPHES. — Il semble que le sol de la Grèce ait été persévéramment rebelle à l'établissement des communautés chrétiennes. Jusqu'ici Athènes, Corinthe, Délos ne nous ont offert que de chétifs souvenirs. De phes n'est pas mieux partagée. Les chrétiens paraissent n'avoir pénétré dans cette ville que tardivement, pas avant le ve siècle. Il faut attendre cette époque pour y rencontrer un document chrétien [2]. Dans la seconde moitié du ive siècle, nous savons que la Pythie se plaignait à Julien d'être délaissée [3], elle existait donc encore. Pour venir à bout de la résistance opposée par des cultes florissants, leur personnel fanélique et leurs superstitieux adorateurs, tels qu'on les rencontrait à Eleusis et à Olympie, il ne fallait rien moins que l'invasion des barbares et les ruines qu'ils laissaient derrière eux [4]. Nous ignorons le sort qui échut à Delphes dans cette bousculade générale; si le temple ne fut pas démoli, il n'en valut guère mieux sans doute, en tous cas il n'a pas dû échapper au pillage. Ce fut le dernier coup porté au culte d'Apollon, et quand l'édit de Théodose II, en 435 [5], remplaça, dans le Parthénon, la déesse Athéna par la vierge Marie [6], le Dieu des chrétiens s'installa en maître dans le sanctuaire de Delphes. C'est à cette époque, en effet, entre 420 et 450, que la présence des fidèles se révèle dans la quantité considérable des marbres ornés destinés aux édifices religieux du nouveau culte.

Cette communauté eut-elle un évêque ? On n'en saurait douter, malgré l'absence du titulaire dans les listes de souscriptions de conciles et son omission parmi les signataires de la lettre envoyée, en 458, par les évêques d'Achaïe à l'empereur Léon au sujet de l'élection de Timothée Elure sur le siège d'Alexandrie. En effet, la lettre en question passe sous silence trois évêchés dont l'existence, en 458, est rigoureusement avérée par des signatures conciliaires. « D'autre part, sur dix-huit évêchés dont les titulaires ont souscrit à la lettre à l'empereur Léon, six, et parmi eux celui de Lacédémone, ne sont connus jusqu'en 458 que par cette lettre; trois, dont celui de Patras, que par elle et par les listes douteuses du concile de Sardique; il n'y a d'évêque d'Athènes ni à Constantinople en 381, ni à Éphèse en 431, ni à Chalcédoine en 451. A Éphèse comme à Chalcédoine il ne se trouvait du reste que sept évêques d'Achaïe. Enfin, il n'y a ni dans les listes des conciles, ni dans la lettre à Léon, aucun évêque des sièges de Cenchrées et de Porthmos, qui existaient pourtant. Si donc l'évêché de Delphes a été créé dans la première moitié du ve siècle, au moment où les chrétiens s'installèrent dans cette ville, il n'y a rien d'étonnant à ce que le soin de son diocèse en ait retenu le titulaire loin de Chalcédoine, où se rendirent seulement sept évêques de sa province. Il peut aussi avoir été empêché, comme les évêques de Tégée, de Naupacte et d'Oréos, de signer en 458 la lettre à l'empereur Léon [7].

La présence d'un évêque à Delphes est en effet à peu près certaine, grâce au témoignage d'une inscription [8] :



3690. — Épitaphe de la diaconesse Athanasia.

D'après *Bulletin de corresp. hellénique*, 1899, t. XXIII, p. 273.

+
ἡ] ΕΥΛΑΒΕΤΑΤΗ
ΔΙΑΚΙΟΝΙΣΣΑ ΑΘΑΝΑΣΙΑ
ΑΜΕΝΠΤΟΝ ΒΙΟΝ ΖΗΣΑΣΑ
ΧΟΣΖΜΙΩΣ ΚΑΤΑΣΤΑΘΙΣΑ
ΔΕ ΔΙΑΚΟΝΙΣΑ ΠΑΡΑ ΤΟΥ
ΑΓΙΩΤΑΤΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ
ΠΑΝΤ[ϊ]ΜΙΑΝΟΥ
ΕΠΟΙΗΣΕΝ ΤΟ Μ[ν]ΗΜΟΡΙΟΝ ΤΟΥΤΟ
ΕΝΘΑ[το τιμιον] λε[ΜΨΑΝΟΝ ΚΙΤΕ ΕΙ
Τ[ις δ' ἕτερος τολ]ΜΗΣΗ ΑΝΥΞΕ ΤΟ
ΜΝΗ[μόριον τοῦ]ΤΟ ΕΝΘΑ Η ΔΙΑΚΟΝΙΣΑ
ΚΑΤΕΤ[έθη, ἔχοι τ]ΗΝ ΜΕΡΙΔΑ ΤΟΥ ΕΙΟΥ
ΔΑΤΟΥ[προδότου]ΤΟΥ ΔΕΣΠΟΤΟΥ Η
ΜΩΝ Ι[ησοῦ χριστ]ΟΥ ΟΥΔΕΝ ΔΕ ΕΛΑΤ
ΤΟΝ ΤΩ[ν κατα τοῦτ]ΟΝ ΤΟΝ ΚΕΡΟΝ
ΕΥΡΙΣΚ[ομένων κ]ΛΗΡΙΚΩΝ ΚΕ ΣΥΝΧΩ
ΡΗΣΑΝΤ[ων. . . .τεθ]ΗΝΕ ΤΗΣ ΠΡΟΙΡΗΜΕ
ΝΗΣ[διακονίσσης(?) . . . . .] ΥΤΗ ΜΕΡΙΔΙ ΥΠΟ
. . . . . .ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ
. . . . . κ]ΥΤΩΝ ΚΕ ΓΕ
. . . . . Ω ΤΗΝ ΕΚΛΗ
[σίαν . . . . . κλ]ΗΡΟΥ

Ἡ εὐλαβέ[σ]τατη διακ<:>ονισσα Ἀθανασια ἀμενπτον [β]ον ζήσασα [κ]οσζμίως, καταστάθισα δὲ

[1] *Bull. de corresp. hellén.*, 1905, t. XXIX, p. 254-255. — [2] Pour l'inscription de Delphes relative à la chronologie de saint Paul, cf. *Dictionn.*, t. III, col. 2961, fig. 3312; on peut ajouter à la bibliographie, col. 2961, note 1 : A. Brassac, *Une inscription de Delphes et la chronologie de saint Paul*, dans *Revue biblique*, 1913, nouv. série, t. X, p. 36-53, 207-217. — [3] Cédrenus, édit. Paris, t. I, p. 304 *a*. — [4] E. Chastel, *Histoire de la destruction du paganisme en Orient*, in-8°, Paris, 1850, p. 215-216. — [5] *Code Théodosien*, l. XVI, tit. X, loi 25. — [6] *Athenische Mitheilungen*, 1889, t. XIV, p. 273. — [7] J. Laurent, *Delphes chrétien*, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, 1899, t. XXIII, p. 272-273. — [8] *Ibid.*, p. 273 sq.

διακόνισα παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου Παντ[α]μιανοῦ, ἐποίησεν τὸ μ[ν]ημόριον τοῦτο ἔνθα [τὸ τίμιον λί]μ[α]νον κεῖτε· εἴ τ[ις δ'ἕτερος τολ]μήσῃ ἀνοῖξε τὸ μνη[μόριον τοῦτο, ἔνθα ἡ διακονίσα κατετ[έθη], ἔχοι τ]ὴν μερίδα τοῦ Ἰούδᾶ τοῦ[προδότου] τοῦ δεσπότου ἡμῶν Ἰ[η]σοῦ Χριστ[οῦ·οὐδὲν δὲ ἔλαττον τῶν κατὰ τοῦτ]ον τὸν κερὸν εὑρισκ[ομένων κ]ληρικῶν κὲ συνχωρησάντ[ων.....τε θ]ῆνε τῆς προειρημένης [διακονίσσης(?)...]υτῆ μερῖδι ὑπο.... τοῦ ἁγίου.... αὐτῶν κὲ γε.....ω τὴν ἐκλη[σιαν.... κλ]ήρου.

« Athanasia, établie dans l'office du diaconat par l'évêque Pantamianos (le nom est nouveau), sans aucune indication de lieu, ne peut l'avoir été qu'à Delphes, par l'évêque qui avait juridiction à Delphes, puisque c'est là que, sous les déblais accumulés par le temps, la pierre a été retrouvée. Or Delphes était encore une cité au commencement du VIe siècle, et nous savons qu'aux premiers siècles chrétiens, quand on fondait une église dans une cité on y installait en même temps un évêque; une loi de Zénon (474-491), qui ordonne de donner un évêque indépendant aux cités nouvelles ou restaurées, ne laisse aucun doute sur la généralité de cet usage [1]. Des exceptions ont sans doute été possibles; mais quand on trouve dans une ville, où le christianisme s'établit dès le Ve siècle et qui fut une cité jusqu'au VIe, une inscription où l'on voit un évêque y exercer les prérogatives de sa charge, il n'y a pas à douter que cet évêque ne soit celui de cette cité [2]. »

L'inscription d'Athanasia n'est pas postérieure au VIe siècle. « Par la forme des lettres, fait observer son premier éditeur, elle se rapproche de trente-deux inscriptions datées, dont huit du IVe siècle [3], neuf du VIe [4] et quinze du Ve [5]. Les inscriptions qui lui ressemblent le plus complètement sont deux inscriptions de Syrie, de 369 [6] et de 431 [7] et deux de Rome de 408 [8] et de 431 [9], si bien qu'elle doit être antérieure au milieu du Ve siècle [10]. » Les formules de l'épitaphe d'Athanasia se retrouvent presque toutes sur d'autres inscriptions de la même époque et de régions même fort éloignées. Nous voyons que comme tant de ses contemporains la diaconesse se préoccupait de reposer dans sa tombe à l'abri des violateurs de sépultures qu'elle menaçait du sort de Judas.

A cette inscription il faut joindre une riche collection de morceaux architectoniques dont aucun n'est entier, mais « dont le nombre et la variété sont tels que nulle part ailleurs, même en Italie, il ne nous est resté, en un seul endroit, un pareil ensemble de marbres chrétiens, dalles et chapiteaux [11]. »

Nous avons déjà montré tout le parti qu'une étude pénétrante avait pu tirer de ces débris pour l'histoire de la chronologie des chapiteaux (voir ce mot). Le type auquel se rattache un certain nombre de ces chapiteaux est celui du « chapiteau théodosien » qui se rapporte au Ve siècle tout entier, mais qui fait son apparition sous le règne de Théodose II entre 408 et 450 et fut particulièrement en usage entre 425 et 475. C'est à cette période qu'on peut approximativement rapporter les chapiteaux de Delphes, dont les fragments réunis se rapportent au moins à dix chapiteaux du même type, en sorte qu'on doit induire qu'à Delphes comme à Eski-Djouma de Salonique ce chapiteau fut employé pour la décoration de colonnades entières dans un grand édifice. Ce qui nous amène à cette constatation que la basilique chrétienne de Delphes fut élevée entre 425 et 475.

Ces chapiteaux étaient surmontés par des impostes (voir ce mot). On donnait ce nom à une pierre en forme de pyramide quadrangulaire tronquée, dont la petite base reposait sur le tailloir du chapiteau, sans en dépasser les arêtes. Deux de ses faces avaient une pente assez raide, les deux autres une pente très douce, en sorte que la grande base était beaucoup plus large que la petite et pouvait recevoir un massif de maçonnerie qui aurait notablement dépassé les arêtes du chapiteau [12]. Les débris d'impostes ont été retrouvés auprès des débris de chapiteaux, au nombre de vingt-cinq, présentant une grande variété d'aspects et de dimensions. Il en résulte que ces impostes, sans unité ni dans leurs profils, ni dans leurs dimensions, n'ont pas eu toutes le même rôle et que, si elles ont pu appartenir à un même monument, elles ont été dispersées dans cet édifice, au lieu de composer un ensemble dans sa décoration architectonique. La date de ces impostes ne peut guère être déterminée que par un détail caractéristique, la présence sur une face de demi-feuille d'acanthe molle, de deux feuilles d'eau et d'une croix longue monogrammatique dont la boucle du P est ouverte. Nous avons étudié ce type de chrisme (voir ce mot) et constaté qu'il est d'origine grecque (fig. 3691). Ceux

3691. — Imposte.

D'après *Bulletin de corresp. hellénique*, 1899 p. 215, fig. 3.

qui sont connus, malgré la diversité des lieux dans lesquels ils ont été rencontrés, forment une série chronologique bien cohérente. Il en existe : à Constantinople, de 388-391 (Porte d'Or), et de 421 (colonne d'Arcadius); en Syrie, de 417 (El Barak), de 420 (Deir-Sanbil) et de 431 (Kokanaya); en Afrique, de 454 (Sétif); en Italie, à Naples, des environs de 411. Le seul qui soit franchement postérieur se trouve au palais de Théodoric, à Ravenne; mais est-il certain qu'il soit de 504 ? il a peut-être été réemployé dans la construction du palais et, n'en serait-il pas ainsi, par son isolement chronologique et par son éloignement de la Grèce propre, il ne saurait prévaloir contre les autres exemples et empêcher de considérer la croix longue monogrammatique à P ouvert, comme caractérisant, sauf exception motivée, les monuments de la première moitié du

[1] *Code Justinien*, l. I, tit. III, loi 35. — [2] J. Laurent, *op. cit.*, p. 274-275. — [3] De Constantinople, *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8612; de Syrie, Waddington, *Syrie*, n. 2688 (de 324); 2704 (de 331); 2681 (de 369); 2682 (de 378); 2124 (de 354); 1945 (de 389); 2462 (de 397). — [4] A Vérone en 511, Kaibel, *Corp. inscr. gr.*, n. 2310 *a*; en Syrie, *op. cit.*, n. 2639 (en 539); 2658 (en 566); 1915 (en 512); 2498 (en 515); 1966 (en 538); 2261 (en 574); 2110 (en 577); 2294 (en 583). — [5] En Syrie, *op. cit.*, n. 2645 (en 417); 2657 (en 430); 2683 (en 431); 2691 (en 479); 2161 (en 468); 2256 (en 426); 2026 (en 466); 2056 (en 468); 2235 (en 492); 1995 (en 497); à Milan, en 414, Forcella et Seletti, *Iscriz. di Milano*, n. 19; à Rome, De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, n. 583 (en 408); 668 (en 431); 803 (en 458); 861 (en 474). — [6] Waddington, *op. cit.*, n. 2681. — [7] Waddington, *op. cit.*, n. 2683. — [8] *Inscr. christ. urb. Rom.*, n. 583. — [9] *Ibid.*, n. 668. — [10] J. Laurent, *op. cit.*, p. 275. — [11] J. Laurent, *op. cit.*, p. 207. — [12] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 3095, fig. 1105.

ve siècle. L'imposte, de même que les chapiteaux théodosiens, doit donc être rapportée aux environs de 450 et plutôt avant qu'après. Cette conclusion est confirmée par la présence de l'acanthe molle sur cette imposte, telle qu'on la retrouve, en demi-feuilles encadrant un symbole chrétien, sur les impostes des églises *San Giovanni in Fonte*, *San Giovanni Evangelista* et *Sant' Agata*, à Ravenne, qui ont été construites entre 417 et 430. Preuve nouvelle que l'imposte de Delphes est un peu antérieure à 450. Enfin, les autres impostes de Delphes ornées seulement de feuilles d'eau sans monogramme doivent être légitimement rapportées, à Delphes, à la première moitié du ve siècle. De même, pour deux fragments sur lesquels on voit des feuilles d'acanthe et un cercle enfermant deux rosaces, semblables à celles qu'on a rencontrées sur un monogramme de Kokanaya en Syrie, de 431, et sur un autre de la colonne d'Arcadius, de 421. La présence des rosaces sur ces deux impostes nous est donc une nouvelle raison de les rapporter à la première moitié du ve siècle.

« Comme c'est à cette même époque que nous avons cru pouvoir attribuer les autres impostes de Delphes, on voit qu'elles sont toutes contemporaines et qu'elles datent, d'après les rapprochements qui précèdent, des années comprises entre 420 et 450. Se rapportent-elles au même édifice ? il est difficile de l'établir, mais fort raisonnable de le croire, car il y a unité de style dans leur ornementation et les différences de dimensions n'indiquent pas que, si elles jouaient des rôles différents, ce ne fût pas dans le même monument. Il est probable en tous cas que bon nombre d'entre elles ont appartenu à la basilique dont les chapiteaux théodosiens nous ont démontré l'existence et que, d'après eux, nous avions attribuée aux années comprises entre 425 et 475 : nous voyons maintenant qu'elle doit avoir été terminée pour 450 [1]. »

D'autres membres d'architecture ont été trouvés à Delphes. Huit chapiteaux de diverses tailles offrant des dérivés du composite et de l'imposte dont la destination n'est pas connue, soit qu'ils aient appartenu à un édifice spécial ayant des bases et des colonnes à section elliptique, soit qu'ils aient été répartis dans l'atrium, les galeries ou les fenêtres d'une grande église qui aurait possédé les chapiteaux théodosiens et les impostes dont il vient d'être question. « Les chapiteaux eux-mêmes, toute trace de construction ayant disparu, ne permettent pas de résoudre la question. Retenons seulement qu'ils sont du ve siècle, que le plus beau et le plus gros d'entre eux, qui semble dater des environs de 450, explique en partie l'apparition des chapiteaux du temps de Justinien et qu'ils viennent tous augmenter le nombre des débris attestant l'essor que le christianisme prit à Delphes au ve siècle [2]. »

Un groupe de neuf chapiteaux-impostes ioniques. D'après les dimensions de l'imposte, on remarque que ces chapiteaux ont soutenu des maçonneries assez épaisses, mais peu lourdes et peu élevées. Ils se rapportent au milieu du ve siècle, sauf deux qui sont du vi^e ou du viie et s'ajoutent aux débris déjà mentionnés; la présence dans ce groupe de six chapiteaux identiques permet de penser que nous possédons des parties entières de la décoration d'un des monuments chrétiens de Delphes.

Un groupe de cinq chapiteaux-impostes doriques. Quatre sont dépourvus d'ornement, le cinquième porte la croix longue monogrammatique à P ouvert. C'est donc encore un groupe du ve siècle et qui appartient aux monuments chrétiens de cette époque.

A ces séries diverses il faut joindre celle des dalles de revêtement dont il s'est conservé à Delphes soixante-trois fragments. Beaucoup d'entre elles sont ornées de cette croix monogrammatique à P ouvert dont la présence suffit pour qu'on en puisse faire remonter l'origine au ve siècle. L'épaisseur de ces fragments atteint 0^m18. Ils n'ont pas pu appartenir à des cancels ou à des parapets, car les dalles employées à cet usage aux ve et vi^e siècles sont travaillées à jour ou ornées des deux côtés, et leur épaisseur varie de 0^m03 à 0^m08. Ces dalles n'étaient pas des balustrades, elles n'étaient pas non plus des pierres tumulaires; une de celles qu'on peut restituer et mesurer avec le plus de probabilité semble avoir été un carré de 0^m95 de côté et c'est la plus grande. Ce ne sont pas non plus des plaques de revêtement pour sarcophages, car aucun des soixante-trois fragments n'offre trace de trous de scellement. Ce ne sont pas non plus des débris de pavement, ils eussent contrevenu à la loi de 427 interdisant de sculpter la croix sur les pierres qu'on devait fouler (fig. 3692). Comme il faut leur trouver finalement une destination, la plus vraisemblable est encore que ces plaques étaient appliquées contre un massif de maçonnerie.

3692. — Fragments de dalles d'ambon.
Ibid., p. 239, fig. 10.

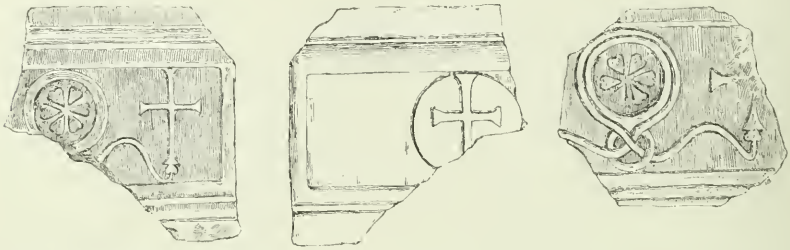
Appartenant à des plaques dont les angles sont tantôt droits, tantôt aigus, elles ont dû faire partie de la décoration d'un ambon, les plaques rectangulaires posées à la base et sur le corps de l'ambon, les autres le long des escaliers d'accès. Beaucoup d'églises possédaient deux ambons et les dimensions parfois assez considérables de cet édicule expliquent sans peine l'emploi des plaques dont les débris ont été retrouvés soit dans le temple, soit dans ses abords immédiats. « Quelques-uns ont été recueillis dans les dépôts de pierres formés près du musée et le long des voies : le seul renseignement précis recueilli sur eux est qu'ils venaient des premiers déblais enlevés dans l'enceinte sacrée. Mais, ne les eût-on pas ramassés au-dessus du temple, ce qui n'est pas prouvé, il n'en resterait pas moins que ces fragments forment, chose rare à Delphes, une série de marbres chrétiens dont tous les débris étaient massés sur le même point ou à peu près. Il est intéressant de constater en outre que cet endroit privilégié est le temple lui-même. On ne saurait en conclure que les ambons auxquels ont appartenu ces dalles fussent installés sur l'emplacement du temple ou même dans le temple, s'il n'était pas détruit au ve siècle; car il n'est pas impossible que ces dalles aient été utilisées au ve siècle comme dalles d'ambons en un autre endroit du sanctuaire et qu'elles aient été apportées depuis sur le temple antique. Le transport et les emplois successifs des mêmes marbres sont chose constante à Delphes et les fragments dont nous nous occupons en sont un exemple précis. Qu'ils aient voyagé depuis leur transformation par les chrétiens à l'occasion de cette opération, c'est ce que nous ne saurons sans doute jamais; il est du moins certain qu'ils n'ont pas toujours été au-dessus du temple, car treize d'entre eux portent encore leur certificat d'origine : ils conservent sur la face non chrétienne les oves et les palmettes si caractéristiques qui décorent le larmier du trésor de Cnide [3] Au ve siècle, ce monument était donc détruit et exploité comme carrière au profit d'une église chrétienne. Maintenant, les pierres dérobées par les chrétiens au trésor antique

[1] J. Laurent, *op. cit.*, p. 221. — [2] *Ibid.*, p. 233. — [3] Fait déjà signalé par M. Homolle dans *Bull. de corresp. hellén.*, 1896, t. xx, p. 730.

ont-elles été d'abord réemployées sur place, puis transportées ailleurs ? Nous savons seulement que c'est sur le temple d'Apollon qu'on les a retrouvées. En résumé, les fragments en question sont les restes des dalles d'un ou de plusieurs ambons, taillés, vers le milieu du ve siècle, dans les marbres du trésor de Cnide. Ils semblent indiquer le temple comme l'endroit où, à cette époque, s'élevèrent, au détriment du reste du sanctuaire, les constructions chrétiennes [1]. »

précédentes, une certaine analogie. Plus petites, moins épaisses, sculptées dans un marbre de moindre qualité, à peine dégrossies, elles ne sont décorées que sur une seule face. Mais on y voit l'encadrement de moulures plates et le cercle à croix longue qui caractérise le revers des dalles du groupe précédent dont elles sont contemporaines sans qu'on puisse assigner leur origine.

Enfin, il existe une série de dalles dont le revers porte une croix longue dans un cercle, comme les précé-



3693. — Dalles balustrades. D'après *Bull. de correspondance hellénique*, 1899, t. XXIII, p. 246-247, fig. 15, 16, 17.

Outre ces dalles d'ambon, des dalles de parapets ou balustrades ont été retrouvées. Ces dalles ont les deux faces ornementées. Sur l'une, une sorte de roue centrale, composée de six motifs en forme de cœur réunis vers leurs pointes, est enfermée dans un double ruban, qui, noué vers le bas du cercle, s'y divise en deux. Chacune de ces parties aboutit après quelques sinuosités à une feuille de lierre placée sous une croix longue. Le tout se détache en relief, sauf les cœurs indiqués par incision. Au revers, une croix longue est inscrite dans un cercle en relief sur le fond de la dalle. Les deux faces sont entourées de moulures composées de listels, séparés par de minces cavets étagés en très faible saillie. Le marbre est bien poli, les reliefs nets et précis, la technique simple mais vigoureuse (fig. 3693).

Le type de ces dalles de parapets se rencontre fréquemment [2]; nous l'avons signalé déjà dans la basilique de Saint-Clément à Rome où une dalle porte dans le cercle central le monogramme de Jean Mercurius, prêtre du titre sous le pontificat d'Hormisdas (voir *Dictionn.*, t. III, col. 1596), mais le rapprochement n'est pas concluant. Nous avons vu d'autre part (voir *Dictionn.*, t. IV, au mot : DALLES) que c'est au ve siècle que nous reportent toutes les inductions à tirer de cette ornementation. De ces dalles, nous avons cent six fragments, dont soixante-seize ont été trouvés sur les exèdres qui bordent la voie sacrée à son entrée dans le téménos, les autres sur le temple ou dans son entourage immédiat. Du monument auquel ces dalles ont appartenu il ne reste pas trace : on ne saurait donc dire où il était situé; car ces dalles ont été rapportées aux exèdres pour y servir de pierres tumulaires dans un cimetière relativement récent qui se trouvait installé là. Il est impossible, devant la dispersion des débris chrétiens de Delphes et la destruction des monuments qu'ils décoraient, de dire à quel endroit de la ville ils ont d'abord été établis. Mais une série nouvelle de fragments de ces dalles-balustrades confirme l'existence à Delphes au ve siècle d'une basilique chrétienne [3].

A ces fragments il en faut ajouter vingt-huit autres appartenant à huit dalles au moins qui ont, avec les

dentes, mais dont la face principale est ornée dans le goût oriental. L'encadrement est réduit à deux listels légèrement taillés en biseau, d'un effet simple et sévère et le décor intérieur se compose de cercles liés entre eux. Ils sont formés de deux tores très minces séparés par un filet. A l'intérieur des rosaces, des quatre-feuilles et autres motifs qui rappellent de préférence le VIe siècle et montrent l'influence en Grèce d'un motif oriental que nous retrouvons en Syrie, à Thessalonique, à Ravenne (fig. 3694).

« Les marbres delphiques du ve siècle forment un ensemble d'une grande valeur, moins peut-être à cause de leur nombre que par ce fait que, composés de riches séries de chapiteaux et de dalles, ils nous rendent la décoration d'une basilique du ve siècle dans un état plus complet que nulle part ailleurs. Il est certain qu'à Constantinople, à Salonique, à Ravenne et à Rome, par exemple, il y a des basiliques du ve siècle encore debout en tout ou en partie et l'on y peut trouver isolés des chapiteaux et des dalles moins endommagés que ceux de Delphes. Mais, par suite des changements qu'ont subis à travers les siècles tous ces édifices, aucun d'eux n'a conservé entière la série de ses chapiteaux et celle de ses ornements sculptés. Le plus souvent, on ne les y trouve qu'en petit nombre, réemployés au hasard avec les matériaux des époques les plus diverses. C'est à cause de cette dispersion et de cette rareté ordinaires des matériaux chrétiens du ve siècle que leur réunion à Delphes en très grand nombre est particulièrement importante.

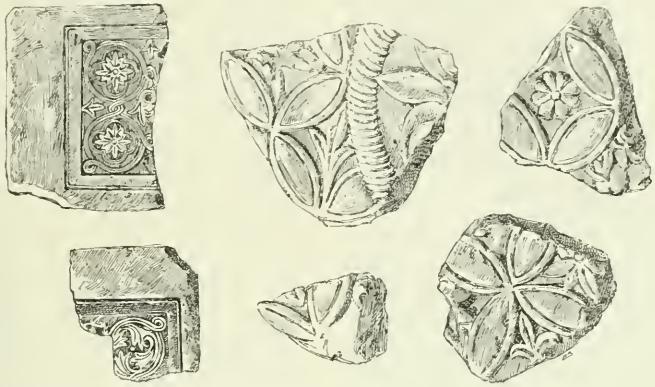
« Malheureusement, des constructions chrétiennes faites à Delphes au ve siècle il n'est rien resté, pas même des traces sur le sol. Les débris de marbre attestent seuls aujourd'hui, par leur nombre, l'importance des édifices auxquels ils appartenaient; par leur état fragmentaire et par leur dispersion, la puissance et l'acharnement de la cause qui les a détruits. Cependant comme les soubassements des monuments antiques ont résisté au temps et aux hommes, on ne comprend guère comment ceux de la ou des basiliques du ve siècle auraient seuls si complètement disparu. Il est donc vraisemblable que les chrétiens ne bâtirent pas complètement leurs églises et qu'ils s'installèrent dans un ou plusieurs édifices païens, appropriés aux besoins du nouveau culte. C'est ce qui fut fait, précisément au

[1] J. Laurent, dans *Bull. de corresp. hellen.*, 1899, t. XXIII, p. 242-243. — [2] *Ibid.*, p. 247-249. — [3] *Ibid.*, p. 261-262.

vᵉ siècle, pour le Parthénon à Athènes [1]. Nous pensons que le temple d'Apollon delphique subit le même sort entre 425 et 450 et cela, parce que la plupart des fragments chrétiens de Delphes se rapportent à cette époque; parce que, malgré leur dispersion, le plus grand nombre d'entre eux a été trouvé sur le temple; parce que le sous-sol du temple a été complètement vidé par les chrétiens [2], sans doute pour y installer des sépultures, et enfin parce qu'il reste en travers de la *cella*, à hauteur du pavé antique détruit en cet endroit, un mur relativement récent qui a dû servir à soutenir les balustrades du chœur dans l'église chrétienne [3]. Cette transformation a été d'autant plus facile que, dès le ivᵉ siècle, le temple avait subi de grands dommages. Les chrétiens n'eurent probablement à utiliser que le soubassement et la partie inférieure de l'édifice. Il est certain en tous cas qu'on n'a trouvé aucun fragment qui puisse être rapporté à un cadre de porte ou de fenêtres d'un édifice du vᵉ siècle; nouvelle preuve que les chrétiens s'installèrent dans un bâtiment encore debout [4]. Il ne nous est pas possible de dire si d'autres sanctuaires de l'enceinte sacrée furent abandonnés au vᵉ siècle, à la religion nouvelle [5].

Les chrétiens, en s'installant, se sont-ils rendus coupables de tous les méfaits qu'on leur a reprochés ? Je ne le pense pas, car leurs constructions ont subi le même sort que les édifices antiques; la grande ruine de Delphes a été postérieure au viᵉ siècle. De cette période chrétienne une seule inscription est arrivée jusqu'à nous, brisée en morceaux et mutilée. Cette pauvreté de l'épigraphie chrétienne des premiers est sans doute générale dans les pays grecs, partout où l'on n'a pas fait de fouilles ni découvert de catacombes. Mais Delphes est particulièrement pauvre en textes chrétiens et la destruction qu'il a subie a été complète. Faut-il l'attribuer tout entière aux invasions slaves qui, depuis le viᵉ siècle, ne cessèrent de piller le pays ? Fut-elle complétée par l'exploitation des monuments chrétiens et païens comme carrière de pierres à bâtir ou à faire de la chaux ? Il est probable que les deux causes ont agi, car Delphes, abandonné dès le viiᵉ siècle [6], ne fut plus qu'une misérable bourgade dont le nom se perdit rapidement; il a fallu les fouilles françaises [7] et leur succès pour décider les paysans des alentours à rendre à Καστρὶ son nom de Δελφοί. Le christianisme périt à Delphes, dès que la main impériale ne crut plus nécessaire de l'y maintenir pour empêcher le retour des païens. Il n'aimait pas, en effet, les grands sanctuaires antiques, toujours suspects à ses yeux de rappeler aux populations une époque glorieuse, des spectacles et des dieux disparus. Il laissa ou fit détruire Éleusis et Olympie; l'évêché qu'il fonda à Dodone ne dura pas. Mais, de tous les dieux supplantés, c'est Apollon qu'il maltraita le plus; car, à Delphes comme à Délos, le christianisme ne sut ou ne voulut pas faire vivre la cité [8].

H. Leclercq.



3694. — D'après *Bull. de correspondance hellénique*, 1899, t. xxiii, p. 262, 268, fig. 22, 26.

DÉMON, DÉMONIAQUE. — Les premières générations chrétiennes vivant parmi la société païenne sur laquelle s'exerçait presque sans contrainte la puissance des démons, ne pouvaient manquer de se préoccuper des êtres malfaisants dont le pouvoir se faisait sentir aux fidèles par les persécutions officielles, les hostilités brutales de la foule, les cas individuels de possession démoniaque. Ce qu'on a pu dire de la personnalité et des sévices exercés par le démon, au point de vue théo-

[1] J. Strzygowski, dans *Athenische Mittheilungen*, 1889, t. xiv, p. 271 sq. — [2] Homolle, dans *Bull. de corresp. hellénique*, 1896, t. xx, p. 730. — [3] Sur le plan du *Bull. de corresp. hellénique*, 1897, t. xxi, p. 17, ce mur est coupé par une ligne droite. — [4] Les dommages ne sont établis que par un texte de Cédrenus, édit. Bonn, p. 532, où il est dit que Julien envoya Θριάσιον ἐν Δελφοῖς ἀνεγεῖραι τὸν ναὸν τοῦ Ἀπόλλωνος — et par un passage des actes de saint Philippe, dans Ruinart, *Acta mart.*, p. 443, dont M. Homolle, dans *Bull. de corresp. hellén.*, 1896, t. xx, a indiqué le véritable sens. Il ne porte pas sur un événement contemporain; il signifie que les dieux n'ont pas pu, dans le cours des temps, empêcher leurs images de brûler. De plus, le martyre de saint Philippe est de 304; or, l'auteur ne se contente pas de montrer l'Apollon de Delphes en flammes, il s'écrie : *arsit et armatu Minerva;* et l'on sait (Marinus, *Vita Procli*, 30) que la statue de Minerve n'a été enlevée du Parthénon qu'en 428. — [5] J. Laurent, *op. cit.*, p. 270-271. — [6] Pas de fragments, dans les ruines, postérieurs à cette époque. Une monnaie de Tzimiscès, trouvée dans la terre qui remplissait le sous-sol du temple, est simplement une preuve qu'il est toujours resté quelques rares habitants sur l'emplacement de la ville détruite. — [7] Th. Homolle, *Fouilles de Delphes, 1892-1901*, in-fol., Athènes, 1902 sq.; E. Bourguet, *Les ruines de Delphes*, in-8°, Paris, 1914. — [8] J. Laurent, *op. cit.*, p. 278-279.

logique, a été exposé ailleurs [1]; nous n'avons à nous occuper que des monuments figurés sur lesquels le démon est représenté, ils sont en très petit nombre.

Bien que les prédicateurs de l'Évangile se soient trouvés dans le cas d'exorciser et de chasser les démons, l'art chrétien ne semble y avoir guère prêté attention. Les rares scènes destinées à rappeler l'expulsion des démons font allusion à des miracles de l'Évangile. Aussi n'est-il pas aisé de dire l'idée que se faisaient les premiers fidèles du démon. Le terme de *draco* qui sert assez couramment à le désigner avait chez les païens une signification plus symbolique que précise et qui s'est conservée à peu près telle quelle dans notre langue. Ce que dit l'Apocalypse n'aidera pas à sortir du vague : ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις, ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς [2], c'est quelque chose dans le goût du *monstrum horrendum, informe, ingens*. Sainte Perpétue de Carthage s'en fait l'idée d'une grosse méchante bête, rampante : *et erat sub ipsa scala draco cubans miræ magnitudinis qui ascendentibus insidias parabat* [3]; l'Évangile de Nicodème y voit un monstre à trois têtes, *tricapite* [4], ce qui ressemble fort à Cerbère, le chien des enfers. Eusèbe d'Alexandrie paraît s'en faire une idée à peine différente lorsque dans son oraison du Vendredi saint il nomme le démon : τριπρόσωπε Βεελζεβούλ [5].

Un autre aspect nous est encore indiqué par une vision de sainte Perpétue : *el exivit quidam contra me Ægyptius fœdus specie cum adjutoribus suis pugnaturus mecum* [6]. Saint Basile, Théodoret, saint Grégoire le Grand connaissent aussi cet Éthiopien, auquel on impute mille ruses et un aspect repoussant. Dans pseudo-Abdias ce sont deux démons de ce type : *apparuerunt mihi duo viri Æthiopes qui me flagris cædebant*, et deux autres : *visi sunt ab omni populo duo Æthiopes nigri, nudi, terribili vultu et ululantes dirasque voces emittentes abscedere*. Cette conception paraît avoir été la plus répandue et c'est d'elle certainement que procède le diablotin cornu, fourchu, noiraud et infect du moyen âge. Saint Augustin raconte l'histoire d'un homme *qui in somnis a pueris nigris cirratis, quos intelligebat dæmones, baptizari prohibitus fuisset* [7].

Il importait d'autant plus d'insister sur la laideur repoussante du personnage, qu'on songeait moins à mettre en doute sa réalité et ses moyens d'action. La croyance au surnaturel était si générale et si dominatrice des esprits de ce temps que nul ne songeait à révoquer en doute ce qui, de nos jours, serait nié *a priori*. Même au jugement des païens, pour lesquels le Christ était un pur imposteur, la réalité des miracles accomplis par lui était admise et quelques-uns repoussaient sans doute cet imposteur, mais redoutaient le terrible magicien que devait être celui qui, à Cana, avait changé l'eau en vin, dans le désert avait multiplié les vivres épuisés [8]. N'avait-il pas voulu passer ses années d'enfance en Égypte, comme cet autre redoutable magicien Moïse; car l'Égypte était en possession du droit d'expédier à l'Europe ces malfaisants parmi lesquels les Gentils comptaient Jésus tandis que les fidèles comptaient Satan et tous les dieux des Gentils : *Omnes dii Gentium dæmonia* [9].

Mais la pensée ne venait même pas aux chrétiens de regarder les dieux de l'Olympe comme des êtres imaginaires, des forces ou des idées personnifiées. Selon eux, ce sont des démons malfaisants, devant lesquels tremblent leurs propres adorateurs; ils résident dans les édifices, dans les statues qu'on leur a élevées et où les font résider par une sorte d'incarnation végétale ou minérale, selon le cas, les cérémonies de la dédicace [10]; ils y vivent du fumet des sacrifices et du sang des victimes qu'on leur immole. Cette croyance à une impersonnalisation d'un démon dans chaque simulacre était si répandue et si profonde que beaucoup n'avaient pas caché leur surprise désappointée lorsque, au temps de Constantin, les temples ayant été envahis et violés, aucun spectre ne s'était échappé des sanctuaires et des idoles [11]. Car Athénagore, Tertullien, Origène, Eusèbe, d'autres encore, avaient tous enseigné que les idoles de pierre, de bronze ou de bois recélaient un démon qui rendait les oracles, animait les entrailles des victimes, réglait le vol des oiseaux [12].

Aussi lorsqu'on exhumait quelque statue, *translata de sordentibus locis*, s'empressait-on de réciter sur elle des prières destinées à conjurer et à expulser l'esprit malin emprisonné dans cette gangue. Non seulement les statues, mais les vases, les pierres gravées devaient bénéficier d'une semblable purification et mal en eût pris de s'y soustraire. Il ne fallait rien moins que le bon sens de saint Benoît pour montrer à ses moines affolés qu'une idole déposée dans la cuisine du monastère n'y avait fait aucun dégât [13]. Les dieux qu'on expulsait pour les rendre à l'enfer n'étaient, à les en croire, pas des moindres. Tout l'Olympe s'était donné rendez-vous dans tel marbre, tel bronze, telle gemme et en le quittant c'était à qui avouerait être Jupiter ou Mercure [14], Vénus ou Minerve [15], Mercure ou Bacchus [16], Saturne ou Sérapis [17].

Dès le temps même du Sauveur, le démon avait, croyait-on, engagé la bataille. A la veille de la Passion, un songe avait troublé la femme de Pilate, lui commandant de le mettre en garde de condamner Jésus. Un ivoire célèbre de Ravenne nous montre un fantôme ailé, barbu, d'aspect farouche, apparaissant au chevet de Pharaon endormi. C'est le génie du rêve. Quelque autre imagination d'apparence épouvantable s'était sans doute alors manifestée de même à la femme du Procurateur, car saint Matthieu écrit qu'elle avait été étrangement troublée [18]. Ce songe, concluaient les chrétiens, était, comme tant d'autres [19], un message du diable cherchant à détourner Pilate pour empêcher le crucifiement et entraver l'œuvre de notre rédemption.

Car le démon n'ayant pas réussi aura désormais une préoccupation constante, troubler, alarmer, tenter, entraîner le fidèle, et cela sans répit. Rufin raconte qu'un jour, « à l'heure de l'office, saint Macaire d'A-

[1] E. Mangenot, *Le démon d'après les Pères*, dans *Dict. de théol. cathol.*, t. IV, col. 329-384. — [2] Apoc., XII, 9. — [3] Ruinart, *Acta mart. sincera*, in-4°, Parisiis, 1889, p. 87. — [4] Thilo, *Evangelia apocrypha*, p. 729. — [5] Thilo, *Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emesa. Ein kritisches Sendschreiben mit einem Anhange mehrerer bisher unbekannter Homilien des Eusebius von Alexandrien*, in-8°, Halle, 1832, p. 85. — [6] *Acta mart. sinc.*, p. 90. — [7] S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XXII, c. VIII, n. 4., *P. L.*, t. XLI, col. 760. — [8] S. Ambroise, *De virginibus*, l. II, c. XXXI, *P. L.*, t. XVI, col. 215; cf. Ruinart, *op. cit.*, 1713, p. 399, *Passio S. Didymi*, n. 5. — [9] Psalm., XCV, 5. — [10] Arnobe, *Adv. gentes*, l. VI, c. XVII. — [11] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. LVII, *P. G.*, t. XX, col. 1124. — [12] Athénagore, *Legatio pro christianis*, n. XXVI, *P. G.*, t. VI, col. 949; Tertullien, *Apologeticum*, c. XXII, XXIII, *P. L.*, t. I, col. 404; Origène, *Contra Celsum*, l. III, VII, VIII, etc., *P. G.*, t. XI, col. 920; Eusèbe, *Præpar. evang.*, l. V, c. XI, *P. G.*, t. XXI, col. 345. — [13] S. Grégoire Ier, *Dialogi*, l. II, c. X, *P. L.*, t. LXVI, col. 154. — [14] Sulpice-Sévère, *Dialogi*, l. II, c. XIV; l. III, c. VI; *Vita B. Martini*, c. XXIV, *P. L.*, t. XX, col. 211, 215, 174. — [15] Origène, *Contra Celsum*, l. VIII, édit. Cambridge, p. 401. — [16] Minutius Felix, *Octavius*, c. XXVII, *P. L.*, t. III, col. 323. — [17] Minutius Felix, *Octavius*, c. XXVII, *P. L.*, t. III, col. 323; S. Cyprien, *Ad Demetrian.*, c. XV, *P. L.*, t. IV, col. 221; Sulpice-Sévère, *Dialogi*, l. III, c. VI, *P. L.*, t. XX, col. 215. — [18] Matth., XXVII, 19. — [19] Les fidèles imaginaient que les songes étaient envoyés par quelque puissance surnaturelle, les démons ou les anges, cf. S. Justin, *Apolog.*, I, c. XVIII, *P. L.*, t. VI, col. 356; S. Irénée, *Adv. hæres*, l. I, c. XXIV, *P. L.*, t. VII, col. 673; Tertullien, *Apologet.*, c. XXIII, XXVII, XXIX, *P. L.*, t. I, col. 407; Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IV, c. VII, *P. G.*, t. XX, col. 316; S. Augustin, *Epist.*, IX, *Ad Nebridium*, n. 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 72.

lexandrie vit se répandre par toute l'église où priait sa communauté, une nuée de petits enfants, noirs comme des Ethiopiens, et qui semblaient voltiger. Il est d'usage que l'un des frères récite un psaume devant les frères assis qui écoutent les textes saints ou disent les répons. Les petits Ethiopiens allaient de l'un à l'autre; ceux dont ils touchaient les yeux s'endormaient à l'instant; ceux dans la bouche desquels ils mettaient un doigt se prenaient à bâiller; quelques diables étaient grimpés sur la tête, sur les épaules de ceux qui manquaient de recueillement [1]. » C'est principalement au désert que le démon livrait des assauts répétés aux solitaires. Il s'y était bien attaqué au Christ en personne [2], qui donc épargnerait-il ? Parfois il se présentait aux moines sous les traits d'une belle femme égarée de son chemin et suppliant qu'on la remît sur la bonne voie. Les uns s'étaient laissés toucher, ils avaient payé cher leur imprévoyance [3], d'autres, que ces historiettes préparaient à la défensive, accueillaient la visiteuse avec une volée de cailloux; un moine forgeron lui lançait un fer rouge à la tête.

Les plus sages n'étaient pas toujours sur leurs gardes. Un jour, saint Macaire d'Alexandrie étant en voyage se choisit pour passer la nuit un de ces tombeaux antiques, *mastaba*, où les païens ensevelissaient leurs morts. Il prit la momie d'une femme et s'en servit comme d'un oreiller. Les démons imaginèrent de troubler le saint en faisant parler la momie. « Madame, lui disaient-ils, en l'appelant par son nom, veux-tu venir te baigner avec nous ? » Un diablotin répondait d'une voix de femme : « Je ne le puis; un voyageur s'est couché sur moi. » Le saint roua de coups la momie en lui disant : « Lève-toi et va-t'en si tu peux. » Alors les démons s'enfuirent en criant : « Nous sommes vaincus [4]. »

Ces historiettes circulent partout, on les retrouve en tous pays, mais il n'est pas toujours facile de les prendre au sérieux, car c'est à qui, parmi les conteurs, ajoutera l'invraisemblance à l'impossibilité pour mieux inculquer la conviction de la puissance du diable [5].

Saint Siméon Stylite [6] vit un jour un ange éclatant de lumière monté sur un char enflammé que traînaient des chevaux de feu; il s'approcha en cet équipage tout près de la colonne du stylite et lui dit : « Siméon, écoute-moi, c'est le Seigneur qui m'envoie pour t'emporter sur ce char de feu, comme j'ai autrefois emporté Élie, car ton heure est venue. Prends place à mes côtés et montons au ciel où t'attendent joyeux les anges et les archanges avec Marie, la mère de Dieu, les apôtres, les martyrs, les confesseurs et les prophètes. » Le saint, achevant sa prière, répond : « Seigneur, veux-tu donc enlever au ciel un pauvre pécheur? » Et faisant un pas vers le char comme pour l'enjamber, il fait le signe de la croix; le démon s'évanouit à l'instant.

Ce ne sont là que des jeux, il y a aussi des drames. Dès que deux saints gaulois, Lupicin et Romain, fléchissaient le genou pour prier, les démons leur lançaient des pierres et les couvraient de blessures [7]. Saint Antoine est la plus célèbre victime de leurs violences [8]. Les martyrs eux-mêmes sont relancés par l'ennemi jusque pendant le supplice [9].

Ni le dragon à plusieurs têtes, ni l'Éthiopien repoussant ne se voient sur les anciens monuments chrétiens. Il faut attendre le VIe siècle; alors nous trouvons sur un ivoire de Ravenne, le diptyque, dit de Murano, la guérison d'un démoniaque par Jésus. L'homme est entravé au cou, aux mains, à la taille et aux pieds et à l'instant où Jésus lève la main pour le guérir, une

3695. — Guérison d'un démoniaque.
D'après Ch. Diehl, *Justinien*, p. 647, fig. 205.

petite figure nue s'échappe au-dessus de la tête du possédé (fig. 3695) [10].

Une mosaïque de Saint-Apollinaire-Neuf, à Ravenne montre les démons chassés du corps d'un possédé et entrés dans le troupeau de porcs de Gerasa [11].

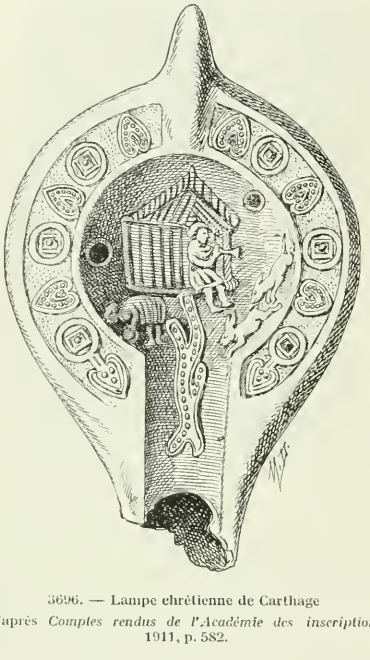
Une miniature du manuscrit de Rabboula (de 586) à Florence [12].

H. Leclercq.

DENDRITES. — Les ascètes auxquels ce nom s'applique forment une catégorie assez restreinte parmi les pénitents que leur vie passée sur une colonne rendit célèbres sous le nom de stylites. Jean Moschus raconte qu'un moine nommé Adolas, originaire de Mésopotamie, se logea dans un grand platane creux et pratiqua dans l'écorce une fenêtre par laquelle il s'entretenait avec les visiteurs [13]. Dans les « Opuscules maronites » nous trouvons l'*Histoire d'un bienheureux qui demeurait sur un arbre à Ir'enim* (métropole d'Apamée). Celui-ci avait fait choix d'un cyprès où il lui arrivait souvent de perdre l'équilibre et de tomber lourdement sur le sol; alors il s'attacha une chaîne de fer autour des reins et l'enroula au tronc de l'arbre. Désormais quand il dormait il pouvait tomber, il demeurait suspendu, hors d'état de regagner son gîte, mais du moins n'avait-il pas touché terre. Les bonnes gens du village voisin venaient à son aide et le ramenaient sur son arbre [14].

[1] *Histor. monach.*, XXIX; *De Macario Alexandrino juniore.* — [2] Matth., IV, 1. — [3] Un moine veut serrer la visiteuse dans ses bras, celle-ci s'évanouit en poussant un cri épouvantable. *Hist. mon.*, l. I, c. XV. — [4] Rosweyde, *Vitæ Patrum*, l. V, libellus VII, n. 10. — [5] Agnellus, *Liber pontificalis Ecclesiæ Ravennatis*, n. CXXXI, dans *Mon. Germ. histor.*, *Scriptores rer. langobard. et italic.*, p. 363-365; cf. F. Le Blant, *Les premiers chrét. et le démon*, dans *Mem. della r. Accad. dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 1887 t. III, part. 1, p. 161-168. — [6] *Vita S. Simeonis Stylitæ, auctore Antonio ejus discipulo*, c. VI. — [7] Grégoire de Tours, *Vitæ Patrum*, I, 1. — [8] S. Athanase, *Vita S. Antonii*, c. VIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 853. — [9] *Acta sanct.*, 3 mai, p. 743; *Acta SS. Timothei et Maurii*, n. 16, 17. — [10] Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. VI, pl. 456. — [11] Garrucci, *Storia*, t. IV, pl. 248, n. 2. — [12] Garrucci, *Storia*, t. III, pl. 134, n. 2. — [13] J. Moschus, *Patrum spirituale*, c. LXX, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2924. — [14] F. Nau, *Opuscules maronites*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1899, t. IV, p. 337-340.

Les dendrites ne paraissent jamais avoir conquis la popularité, en dehors du rayon de quelques localités avoisinantes. Blottis dans le creux d'un arbre, campés à califourchon sur une branche, leur existence n'était



3696. — Lampe chrétienne de Carthage
D'après *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1911, p. 582.

guère moins mortifiée que celle des stylites. Il est probable qu'ils imitèrent ces derniers en se construisant un abri, une logette qui leur servait de cellule et pouvait être munie d'une porte. A défaut d'un monument figurant un dendrite, nous pouvons du moins citer, à titre d'illustration, deux lampes africaines chrétiennes trouvées l'une à Carthage [1], l'autre à Sidi-Ferruch [2], et qui représentent un pâtre jouant de la flûte dans sa cabane posée au sommet d'un arbre. Dans la campagne un chien poursuit un lièvre et une fillette assemble un bouquet.

H. Leclercq.

DENIER. — Les textes que nous étudions mentionnent à maintes reprises l'usage du *denier*. Il est nécessaire d'être fixé sur la valeur de cette pièce de monnaie. Une pièce de monnaie est susceptible de posséder une valeur intrinsèque suivant le poids de métal fin contenu dans la pièce; valeur commerciale, c'est-à-dire quantité moyenne de marchandises que la pièce peut permettre d'acquérir; valeur sociale, c'est-à-dire nombre de pièces, autrement somme d'argent à dépenser pour vivre dans chacune des classes de la société et y vivre au niveau de ses pairs.

Pour éclaircir ce dernier point, les documents font tout à fait défaut.

Sur la valeur commerciale, l'édit de Dioclétien (voir *Dictionn.*, t. III, col. 2378-2381) fournit d'utiles renseignements. Mommsen a beaucoup hésité : en 1851, il estimait que le denier ne valait pas moins de 10 cent. 7; plus tard, il ne l'estimait plus que 4 cent. 2 environ et finalement déclarait toute certitude impossible. En 1864, Waddington tenait le denier pour la 288e partie de l'*aureus* auquel il attribuait, par simple approximation, un poids égal à celui de l'or fin contenu dans 17 fr. 78, ce qui mettait la valeur du denier à 6 cent. 2. Ph. Lebas proposait 4 centimes, Hultsch et Marquardt 3 centimes, Borghesi et Dureau de la Malle 2 cent. 5, Levasseur 2 cent. 125, d'autres 1 centime. En 1883, P. Blancard entreprit de démontrer que le sigle ⧖ représentait seize fois une petite monnaie de compte qui avait été le 8 000e et, sous Dioclétien, le 6 000e seulement de l'*aureus*, lequel avait contenu, du temps d'Auguste, autant d'or que 26 fr. 52 et n'en contenait plus que pour 18 fr. 75 environ à la fin du IIIe siècle. L'*aureus* étant taillé à raison de 60 à la livre (327 gr. 45) valait 18 fr. 75 et faisait 6 000 téronces dont seize valaient un denier, soit 4 cent. 992, ou 5 centimes en nombre rond.

M. Babelon assigne à la monnaie de l'édit une valeur d'environ 2 cent. 5. Sous Dioclétien, dit-il, on voit apparaître, comme monnaie d'appoint, des pièces de billon très bas qui n'ont que 1,50 d'argent contre 98,50 de cuivre, zinc et étain. Ces pièces sont de deux espèces : l'une qui pèse environ 10 grammes est marquée 21 (XXI sesterces) et l'autre pèse 2 gr. 50. La première est la *pecunia major* ou *majorina* et la seconde est le *nummus centenionalis* ou sesterce de bas billon. Il fallait 756 de ces *nummi* pour équivaloir à un *aureus;* dans l'édit de Dioclétien, vingt-cinq de ces pièces représentent le salaire d'une journée de terrassier. M. Babelon incline à penser que l'édit ayant paru deux ans environ après la réforme par laquelle Dioclétien avait voulu rétablir une bonne monnaie, avait surtout pour but la fixation des prix d'après la nouvelle monnaie [3].

La découverte faite à Élatée, en 1885, d'un fragment de l'édit contenant, entre autres lignes, celle-ci :

χρυσοῦ ῥοῦζης ἐν βηγλίοις ἢ ἐν
ὁλοκοττίνοις λι α..... ⧖ Ε M

c'est-à-dire :

or fin en lingot ou en
monnaie, livre 1..... deniers 50 000

a apporté une nouvelle donnée très importante au problème. Mommsen et Blumner tiennent la question pour résolue et, selon eux, si la livre d'or (327 gr. 45) était cotée 50 000 deniers, c'est qu'on taillait 50 000 deniers dans la livre d'or. Le prix du kilogramme d'or fin étant 3 441 francs, le denier équivalait donc à 2 cent. 025. O. Seeck et E. Levasseur tiennent, eux aussi, pour l'évaluation tirée du prix de la livre d'or.

Toutefois E. Blancard n'admet pas cette interprétation et fait observer que l'édit fixait non le prix normal des marchandises, mais un maximum que ces prix ne devaient pas dépasser, que, par conséquent, l'or pouvait, devait même être coté au-dessus du prix qu'il avait sur le marché en temps ordinaire, que, si l'empe-

[1] Delattre, *Les dépendances de la basilique de Damous-el-Karita*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1911, p. 582, fig. 7. — [2] Gsell, dans *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1901, p. CLXI-CLXII. — [3] E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789*, 2e édit., in-8°, Paris, 1900, t. I, p. 113, note 1; L. Blancard, *Les trois sens du mot deniarius dans les lois barbares et les Capitulaires de Charlemagne*, dans *Mémoires de l'Académie des sciences, belles-lettres et arts de Marseille*, 1881, 1885, t. I, p. 225; *Le sigle monétaire X barré du denier romain et le monogramme du chiffre XVI*, dans même recueil, t. I, p. 239; *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, 1890, t. XLIV, p. 310. E. Babelon, au mot *Monnaie* dans la *Grande encyclopédie*.

reur défendait de donner plus de 50 000 deniers d'une monnaie altérée pour une livre d'or, c'est que la prime de l'or, autrement dit la dépréciation du numéraire en cours, était d'environ 50 pour 100. Il maintient donc sa première évaluation du denier. Il ajoute que cette monnaie, qui était en cuivre et qui avait subi une suite d'altérations très imparfaitement connues dans l'histoire de la numismatique, avait dû perdre une grande partie de sa valeur d'échange et pouvait n'être plus reçue dans le commerce, au commencement du IXe siècle, que pour la moitié à peine de sa valeur nominale, c'est-à-dire pour 2 cent. 5.

En somme, on peut s'en tenir, croyons-nous, dans les calculs à compter le denier pour 2 cent. 50 ou mieux pour 2 cent. 25.

H. Leclercq.

DENIER DE SAINT-PIERRE. — Nous ne faisons qu'indiquer ici l'origine d'une institution qui appartient à nos études par la date de sa fondation, mais dont le développement leur demeure étranger.

Les Anglo-Saxons et les Celtes, passionnés pour les voyages, satisfaisaient leur goût et leur dévotion en se rendant à Rome. Le roi Ceadwalla s'y fit baptiser [1]; Ina, son successeur, abdiqua afin de se retirer et de finir ses jours dans le voisinage du tombeau des apôtres [2] et leurs compatriotes, nobles et rustres, moines, clercs et laïques, suivaient l'impulsion de leur tempérament, l'exemple de leurs princes et le conseil de leurs docteurs, car Bède le Vénérable leur expliquait gravement que ceux qui auraient, dès cette vie, fréquenté les tombeaux des apôtres, seraient reconnus par eux au seuil de l'éternité. C'était une chance qu'il ne fallait pas négliger, aussi *plures de gente Anglorum, nobiles, ignobiles, laici, clerici, viri ac feminæ certatim facere consuerunt.*

Dès la fin du VIIIe siècle, le nombre des touristes anglo-saxons était tel qu'il provoquait la création d'un établissement destiné à ces infatigables itinérants, la *Schola Saxonum*, qui fut vraisemblablement la plus ancienne de ces fondations que, sous le nom de *Scholæ peregrinorum*, la plupart des grandes nations ont fondées à Rome au moyen âge [3]. Cet établissement procurait aux compatriotes une église desservie par des prêtres saxons, une hôtellerie, les installations qui en dépendent et, le cas échéant, une sépulture honorable [4]. Tout le quartier avait une physionomie exotique au point qu'on l'appela : la ville des Saxons, *Burgus Saxonum*, et le nom est demeuré attaché au quartier situé sur la rive droite du Tibre et appelé jusqu'à nos jours, le *Borgo* [5].

Matthieu Paris, dans sa *Chronique*, rapporte la fondation de cet établissement à Ina, roi de Wessex (689-726), et il ajoute : *Statutum est generali decreto per totum regnum Occidentalium Saxonum ut singulis annis de singulis familiis denarius unus qui anglice* Romscot *appellatur beato Petro Ecclesiæ Romanæ miteretur, ut angli ibidem commorantes vitale subsidium haberent* [6]. « Ina établit que, dans son royaume des Saxons occidentaux, chaque famille serait tenue de fournir annuellement un denier à saint Pierre et à l'Église romaine pour l'entretien des Anglais qui séjourneraient en ladite *schola;* ce cens annuel est ce qu'on appelle en anglais *Romscot.* » D'après une autre tradition, le fondateur de la *Schola Saxonum* serait Offa II, roi de Mercie [7]. En tous cas, ce dernier prit en 794 dans son royaume, en faveur de la *Schola*, les mêmes mesures qu'Ina avait prises dans le sien. Matthieu de Paris écrit lui-même en marge de son manuscrit : *Hanc scolam quia per avaritiam Romanorum suis reditibus destitutam et idcirco destructam reparavit rex munificus Offa, qui beatum Albanum invenit, ut in sequentibus dicetur* [8]. « Étant entré, écrit le biographe d'Offa, dans la *Schola Anglorum* qui florissait alors à Rome, il établit avec une munificence vraiment royale que toutes les familles [9] de son royaume de Mercie payeraient dorénavant, chaque année, un denier d'argent pour l'entretien de leurs compatriotes à Rome [10]. »

Les écrivains qui mentionnent l'établissement de cette redevance sont unanimes à y voir l'institution du denier de Saint-Pierre : *Romepenny sive Petrespenny*, dit Brompton, et Matthieu de Westminster : *denarius b. Petri quod Romscot appellatur* [11].

D'autres chroniqueurs reportent à Ethelwulf, en l'année 853, l'établissement du denier. Selon les uns, « Ethelwulf s'en alla à Rome, et il offrit à Dieu et à saint Pierre une rente annuelle d'un denier, qui devait être payée par chacune des maisons de l'Angleterre; cette rente est connue aujourd'hui sous le nom de denier de Saint-Pierre [12]. » Mais Asserius, presque contemporain des événements, et Florent de Worcester, dont l'autorité n'est guère moindre, présentent l'affaire sous un jour très différent. D'après eux, il s'agirait dans le cas d'Ethelwulf d'une redevance fixe de 300 mangons, dont les deux tiers étaient destinés à l'entretien du luminaire dans les basiliques de Saint-Pierre et de Saint-Paul, et dont le reste était destiné au pape lui-même [13].

En fait, dès la fin du IXe siècle, le royaume de Wessex envoyait annuellement au pape une redevance en argent. Sous le roi Alfred, la *Chronique anglo-saxonne* mentionne à plusieurs reprises l'envoi à Rome des aumônes des Saxons occidentaux et du roi Alfred :

[1] Bède, *Hist. eccles.*, l. V, c. VII : *Hoc sibi gloriæ singularis desiderans adipisci ut ad limina beatorum apostolorum fonte baptismatis abluceretur.* Cf. *King Ceadwalla's tomb in the ancient basilica of S. Peter*, note de Tesoroni, résumée dans l'*Athenæum*, 23 janvier 1892. — [2] *Ibid.*, *Cum triginta et septem annis sceptrum tenuisset, relicto regno, ad limina beatorum apostolorum profectus est, cupiens in vicinia sanctorum locorum ad tempus peregrinari in terris, quo familiarius a sanctis recipi mereretur in cœlis.* — [3] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 36, note 27; *Bullarium vaticanum*, t. I, p. 15-16, 22-28. — [4] C'était le « *Thos Cook and C°* » de l'époque. Matthieu Paris, *Chronica majora*, édit. Luard, t. I, p. 330-331 : *Fecit, juxta domum præfatam, ecclesiam in honorem beatæ virginis Mariæ fabricari, in qua Anglis Romam advenientibus divina celebrarentur officia in qua possent, si quem ex Anglis Romæ mori contingeret, sepeliri.* — [5] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 53, l'incendie de 817. — [6] Matthieu Paris, *Chronica majora*, édit. Luard, t. I, p. 331. — [7] Guillaume de Malmesbury, *Gesta regum*, t. I, p. 109; cf. Henri d'Huntingdon, dans Petrie-Sharpe, *Monum. hist. Britann.*, p. 730 *a*; *Gesta abbatum* de Matthieu Paris, édit. Riley, p. 5. — [8] Matthieu Paris, *Chronica majora*, édit. Luard, t. I, p. 331. — [9] Exception unique en faveur du monastère de Saint-Albans, écrit Matthieu Paris. — [10] *Vita Offæ*, édit. Wats, p. 29; cf. Matthieu Paris, *Chronica majora*, édit. Luard, t. I, p. 361. — [11] Brompton, dans Twysden, *Hist. anglic. scriptores*, col. 754; Matthieu de Westminster, *Chron.*, ad ann. 794. — [12] Cardinal d'Aragon, dans les *Miscellanea* de Baluze, édit. Mansi, t. I, col 441; cf. Guillaume de Malmesbury, *Gesta regum*, l. II, c. II, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 105B. — [13] Asserius, *Vita Alfredi*, dans Petrie-Sharpe, *Monum. hist. Britann.*, p. 472 : *Romæ quoque omni anno magnam pro anima sua pecuniam, id est trecentas mancusas, in honorem sancti Petri, specialiter ad emendum oleum quo impleantur omnia luminaria illius apostolicæ ecclesiæ in vespera Paschæ et æqualiter in galli cantu, et centum mancusas in honorem sancti Pauli eadem conditione ad comparandum oleum in ecclesia Sancti Pauli ad implenda luminaria in vespera Paschæ et in galli cantu; centum quoque mancussas universali papæ apostolico.* Florent de Worcester, *Chronique*, dans Petrie-Sharpe, *op. cit.*, p. 552 : *Romæ quoque omni anno CCC mancusas denariorum portare præcepit, quæ taliter ibi dividerentur? scilicet C mancusas in honore Sancti Petri, specialiter ad emendum oleum quo impleantur omnia luminaria illius apostolicæ ecclesiæ in vespera Paschæ et in galli cantu æqualiter; et C mancusas in honore sancti Pauli apostoli eadem de causa; C quoque mancusas universali papæ apostolico.*

alms of the West Saxons and of King Alfred to Rome [1]. Cette double mention de l'aumône du roi et de celle de son peuple se retrouve dans les documents des premières années du xᵉ siècle [2].

Faut-il voir ici deux aumônes distinctes, celle du roi, résultant de l'obligation imposée par Ina de Wessex, l'autre représentant la rente annuelle de 300 mangons sur la cassette royale établie par Ethelwulf ? C'est probable. Ainsi Ina et Offa levèrent réellement une contribution annuelle en faveur de la *Schola Saxonum*. Ethelwulf, reconnaissant au pape Léon IV pour l'appui qu'il en avait reçu, s'engagea, dans un voyage à Rome, à payer au Saint-Siège une redevance annuelle de trois cents mangons. Cette rente se confondit avec la contribution d'Ina et d'Offa, et lui imprima son caractère spécial. C'est la véritable origine du denier de Saint-Pierre. Une moitié de cet impôt était destiné à la *schola*, l'autre moitié à la papauté.

Bibliographie. — Garampi, *Il danaro di S. Pietro*, lu à Rome, en 1750, à l'Académie ecclésiastique, imprimé par Uccelli, dans *Il papato*, 1875, t. I, p. 484-518, d'après le ms. *9022* de la Bibl. Vaticane. — Cancellieri, *La visita de' sacri limini ed il danaro di S. Pietro*, dans *Giornale arcadico*, 1821, t. x, p. 264 sq. — C. Daux, *Le denier de Saint-Pierre, ses origines, ses raisons, ses convenances*, in-12, Paris, 1907. — *De Denario Sancti Petri qui Anglice dicitur Romescot*, dans *Ancient laws and institutes of England*, dans la collection des *Public records*, in-fol., London, 1840, p. 192. — De Rossi, *Di un tesoro di monete anglo-sassoni trovato nell'atrio delle Vestali*, dans *Notizie degli Scavi*, déc. 1883, p. 487 sq.; *De origine, historia, indicibus scrinii et bibliothecæ Sedis apostolicæ*, in-8°, Romæ, 1886, t. I, p. LXXII-LXXVIII. — P. Fabre, *Recherches sur le denier de Saint-Pierre en Angleterre au moyen âge*, dans *Mélanges De Rossi*, 1892, p. 158-182; *L'Angleterre et le denier de Saint-Pierre au XIIᵉ siècle*, dans *Revue anglo-romaine*, 1896, t. II, p. 445-447. — O. Jensen, *Der englische Peterpfennig und die Lehensteuer aus England und Irland au den Papststhul im Mittelalter*, in-8°, Heidelberg, 1901. — F. H. Durham, *The « Denarius Sancti Petri » in England*, dans *Transactions of the royal hist. Society*, 1901, t. XV, p. 171-247. — F. Cabrol, *Les pèlerinages anglo-saxons à Rome et le denier de Saint-Pierre*, dans *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, in-12, Paris, 1909, p. 329-335.

H. Leclercq.

DENUNTIATIO QUATUOR TEMPORUM. — *Les formules pour l'annonce des Quatre-Temps.*

A propos de la convocation des fidèles aux offices de l'Église, nous avons parlé de la coutume, dans l'Église romaine, d'annoncer le jeûne des Quatre-Temps (voir *Dictionn.* Annonce des fêtes, t. I, col. 2230 et spécialement 2233). Voici quelques-unes de ces formules :

Admonitio jejunii mensis septimi.

Annua nobis est, dilectissimi, jejuniorum celebranda festivitas, quam mensis septimi solemnis recurrens indicit. Quarta igitur et sexta feria succedente solitis eamdem conventibus exsequamur; sabbatorum die hic sacras acturi vigilias, ut per observantiam competentem Domino purificatis mentibus supplicantes, beatissimo Petro apostolo suffragante, et præsentibus periculis exui mereamur pariter et futuris. Per., etc. [3].

Denuntiatio jejuniorum quarti, septimi et decimi mensis.

Anniversariam, fratres carissimi, jejunii puritatem qua et corporis exquiritur et animæ sanctitas, nos commonet illius mensis instaurata devotio. Quarta igitur et sexta feria solicito convenientem occursu offeramus Deo spiritale jejunium, die vero sabbati apud beatum Petrum cujus nos intercessionibus credimus adjuvantes sanctas vigilias christiana pietate celebremus. Ut per hanc institutionem saluliferam peccatorum sordes quas corporis fragilitate contrahimus jejuniis et eleemosynis abluamus, auxiliante D. N. J. C. qui cum [4]...

On pourra voir dans l'article cité quelques autres formules de *Denuntiatio quatuor temporum*.

Cette annonce se faisait à la synaxe qui précédait la fête ou le jeûne annoncés et après le baiser de paix. Le canon gélasien porte cette rubrique : *Post hæc* (après la paix) *commonenda p. plebs pro jejuniis quarti, septimi et decimi mensis temporibus suis*, etc. [5].

Nous avons dit aussi que ces formules étaient anciennes; elles nous donnent quelques renseignements intéressants sur les Quatre-Temps. Voir Quatre-Temps.

F. Cabrol.

DENIS (Abbaye de Saint-). — I. Martyre de saint Denis. II. Les documents. III. La fondation de Dagobert. IV. La tombe primitive. V. L'église de sainte Geneviève. VI. L'église de Dagobert. VII. La basilique de Pépin le Bref. VIII. Le trésor : *a.* Coupe de jade. *b.* Trône de Dagobert. *c.* Croix d'or. *d.* Escrain de Charlemagne. *e.* Vase de Cana. *f.* Coupe de Chosroès. *g.* Coupe des Ptolémées. IX. Le chartrier. X. Manuscrits liturgiques. XI. La messe grecque. XII. Tombes mérovingiennes. XIII. Bibliographie.

I. Martyre de saint Denis. — Au temps de l'empereur Dèce (249-251), un personnage nommé Denis fut envoyé en Gaule et devint évêque de Paris. Voici le récit que nous en fait Grégoire de Tours : *Sub Decio vero imperatore multa bella adversum nomen christianum exoriuntur... Hujus tempore septem viri episcopi ordenati ad prædicandum in Galliis missi sunt, sicut historia passiones sancti martyres Saturnini denarrat. Ait enim : « Sub Decio et Grato consolibus [251], sicut fideli recordationem retenitur, primum ac summum Thotosana civitas sanctum Saturninum habere cœperat sacerdotem. » Hii ergo missi sunt, Turonicis Catianus episcopus, Arelatensibus Trophimus episcopus, Narbonæ Paulus episcopus, Tolosæ Saturninus episcopus, Parisiacis Dionisius episcopus, Arvernus Stremonius episcopus, Lemovicinis Martialis est distinatus episcopus. De his vero beatus Dionisius Parisiorum episcopus, diversis pro Christi nomine adfectus pœnis, præsentem vitam gladio inminente finivit* [6].

Ceci nous semble clair, au moyen âge on n'en jugeait pas ainsi. Trois textes — une charte de Thierry IV, du 1ᵉʳ mars 724, une *Passio* de saint Denis et la rédaction de la seconde et de la troisième famille des manuscrits de la *Vita Genovefæ* — disent que Denis entra en Gaule non au milieu du IIIᵉ siècle, mais à la fin du Iᵉʳ, envoyé par le pape saint Clément (91-100 environ). Un quatrième texte, les *Gesta Dagoberti*, fixe le martyre de Denis sous le règne de Domitien (81-96).

Comment ces divers auteurs ont-ils pu en venir là ? C'est qu'ils avaient sous les yeux la rédaction première de Grégoire de Tours, représentée encore aujourd'hui par beaucoup de manuscrits, celle où manquent les livres VII à X et certains chapitres des livres I à VI [7].

[1] Édit. Thorpe, p. 68, pour les années 887, 888, 889. Cf. Chronique d'Ethelwerd, dans Petrie-Sharpe, *op. cit.*, p. 517 c, où la distinction entre l'aumône du peuple et l'aumône du roi est bien marquée. — [2] Chronique d'Ethelwerd, en 908, mentionne l'archevêque Plegmund *qui pro populo Romam quin* (sic) *eleemosynam daxit, Eadwardo quoque pro rege*. — [3] *Sacramentarium Leonianum*, édit. Feltoe p. 108. — [4] *Sacramentaire Gélasien*, Tommasi-Vezzosi, *Opera*, t. VI, p. 100-101, et la note de l'éditeur, p. 176 ; cf. Gerbert, *Monumenta liturgiæ alemanicæ*, t. I, p. 131. — [5] Tommasi-Vezzosi, *loc. cit.*, p. 176 et sa note. — [6] Grégoire de Tours, *Hist. Francorum*, l. I, c. XXX, édit. B. Krusch, p. 47, 48. — [7] Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, livres I-VI, texte du ms. de Corbie, édit. H. Omont, in-8°, Paris, 1886; 2ᵉ édit. R. Poupardin, 1912.

Dans cette rédaction, la phrase qui concerne saint Denis et qui commence par les mots : *Hujus tempore* (c'est-à-dire au temps de Dèce) n'est éloignée que de quelques lignes de celles où se lisent les noms de Domitien et de saint Clément [1] ; il a suffi d'une légère distraction, d'un instant d'inattention pour rapprocher et combiner ce qui devait rester distant et étranger. L'auteur des *Gesta Dagoberti* se laisse prendre sur le fait : dans la phrase même où il nomme Domitien, il copie, avec de très légers changements, ce que Grégoire de Tours dit de cet empereur :

HISTORIA FRANCORUM, I, 26, 30.	GESTA DAGOBERTI, 3.
Domicianus autem secundus post Neronem in christianis sevit... Hujus tempore...	*Temporibus Domiciani, qui secundus ab Nerone in christianos arma corripuit.*

Les trois autres auteurs sont dans un cas analogue, mais un seul d'entre eux a dû être amené à cette erreur par la lecture directe de Grégoire de Tours : les autres se seront guidés sur lui. Or, le plus ancien des trois est probablement le rédacteur de la charte de Thierry IV et c'est aussi celui dont les termes rappellent le plus fidèlement ceux de Grégoire :

HIST. FRANCOR., I, 27, 30.	CHARTE DE THIERRY IV.
Beatus Clemens tertius Romanæ ecclesiæ fuit episcopus passus... Hujus tempore septem viri episcopi ordenati ad prædicandum in Galliis missi sunt... Parisiacis Dionisius episcopus...	*Beatus Dyonisius cum sociis suis... qui primi post apostholorum sub ordinacione beati Climenti Petri apostholi successoris in hanc Galliarum provincia advenirunt ibique predicantis.*
VITA GENOVEFÆ, 15 [2].	PASSIO DIONISII, 103.
Sanctus Dionisius... Et comperi juxta traditionem seniorum vel relationem passionis sue, a sancto Clemente, filio in baptismo sancti Petri apostoli, Rome episcopus ordinatus et in hac provincia ab eo directus es.	*Sanctus igitur Dionisius, qui tradente beato Clemente Petri apostoli successore verbi divini semina gentibus parturienda suscepererat.*

L'auteur responsable serait donc le rédacteur de la charte de Thierry IV. « Si l'on compare cette charte, destinée à confirmer certains privilèges de l'abbaye de Saint-Denis, avec celle qui fut donnée pour le même objet, au siècle précédent, par le roi Clovis II [3], on constate que l'acte du VIIIe siècle a été copié sur celui du VIIe avec insertion de quelques passages nouveaux; le membre de phrase qui dit saint Denis envoyé par saint Clément est une de ces additions. Il est curieux qu'un rédacteur de charte, possédant un modèle qu'il n'avait qu'à copier, ait pris la peine d'y ajouter un développement pour ainsi dire littéraire et d'en chercher la matière dans un ouvrage historique, tel que celui de Grégoire de Tours. Le fait est rare; mais il doit moins étonner sous Thierry IV que sous tout autre prince mérovingien. Le règne de Thierry IV, en effet, fut marqué par une activité historiographique exceptionnelle. C'est dans la sixième année de ce roi (726-727) que fut composée la chronique, tirée en grande partie des six premiers livres de Grégoire de Tours, qu'on désignait jadis sous le nom de *Gesta regum Francorum* et qu'on appelle maintenant le *Liber historiæ Francorum*. C'est un peu plus tard, mais encore sous le même règne, que fut mise au net une seconde rédaction du même ouvrage. C'est un an avant la mort de Thierry IV, en 736, que travailla, en s'aidant de cette seconde rédaction du *Liber*, le premier continuateur de la chronique dite de Frédégaire. On a donc, sous ce prince, beaucoup lu et beaucoup écrit l'histoire. Cela peut expliquer la présence, dans une de ses chartes, d'une addition historique tirée des livres de Grégoire de Tours.

« Selon une opinion appuyée de présomptions très vraisemblables, le *Liber historiæ Francorum* aurait été écrit à Saint-Denis [4]. La charte de Thierry IV apporte une nouvelle probabilité à l'appui de cette hypothèse. Le moine qui avait été chargé de la rédiger est peut-être le même que celui à qui on doit le *Liber historiæ*. A la date de la charte, celui-ci devait avoir commencé, pour la préparation de sa chronique, la lecture du Grégoire de Tours en six livres; il n'aura pas voulu laisser passer sans en tirer parti le chapitre du livre Ier, où il rencontrait le nom du saint patron de son monastère.

« Hilduin, qui écrivait dans la première moitié du IXe siècle, avait sous les yeux la *Passio sanctorum martyrum*, qui, s'inspirant de la tradition répandue à Saint-Denis depuis le temps de Thierry IV, place la mission du martyr en Gaule au temps de saint Clément. Il a suivi tout naturellement cette opinion, et il en a profité pour établir, entre saint Denis de Paris et saint Denis l'Aréopagite, évêque d'Athènes, une identification à laquelle personne n'avait songé avant lui.

« L'affirmation de Grégoire de Tours qui fait de saint Denis un contemporain de Dèce est, en somme, le seul renseignement historique sur l'époque où vécut le premier évêque de Paris. Le reste ne saurait entrer en ligne de compte [5]. »

Grégoire de Tours a eu l'occasion à plusieurs reprises de nommer saint Denis, il ne lui a nulle part donné de compagnons. Ceux-ci apparaissent dans la *Vita Genovefæ* dont la date est discutée et dont les manuscrits ne présentent pas sur ce point particulier un témoignage concordant :

VITA GENOVEFÆ (1re famille)	VITA GENOVEFÆ (2e famille)
Quanta vero veneratione et amore dilexit Catholacensem vicum, in quo sanctus Dionysius cum sociis suis Rustico et Eleutherio, passus est, nequaquam silendum esse arbitror.	*..... in quo sanctus Dionysius passus est et sepultus, nequaquam comprehendere queo.*

Pour voir les noms des deux compagnons apparaître dans un texte daté, il faut attendre la grande charte de Clovis II, du 22 juin 654, où nous lisons : ... *pro cujus amore et desiderio inter citerus gloriosos triumphos martyrum beatus Dionisius, Leutherius et Rustecus* [6], leurs noms ne sont accompagnés d'aucun titre et présentés dans l'ordre inverse de celui que la tradition a fixé depuis. La charte de Thierry IV (1er mars 724) introduit dans son texte copié d'après celui de Clovis II l'addition suivante : *pro cujus amore et disiderium inter citerus gloriosus triunfus martyrum beatus Dyoni-*

[1] Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, livres I-VI, texte du ms. de Corbie, édit. H. Omont, in-8°, Paris, 1886; 2e édit. R. Poupardin, 1912, p. 18-19. — [2] *Vita S. Genovefæ*, édit. Kohler, p. 18, note 7. — [3] Arch. nat., *K* 2, n. 3, papyrus, datée du dimanche 22 juin 654. — [4] Monod, dans *Revue critique d'histoire et de littérature*, 1873, t. VII, 2e semestre, p. 258; *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris*, 1876, t. III, p. 219-240. — [5] J. Havet, *Questions mérovingiennes. V. Origines de Saint Denis*, dans *Bibl. de l'École des chartes*, 1890, t. LI, p. 35-36. — [6] Arch. nat., *K* 2, papyrus (A).

sius, cum sociis suis Rustico et Eleotherio [1]. Les autres chartes données en faveur de l'abbaye, quelle qu'en soit la date, nomment ordinairement saint Denis seul. Mais la *Passio* qui nomme Rustique sans attribution décerne à Eleuthère le titre d'archidiacre : *Rusticum et Eleutherium archidiaconem* [2]; c'est un acheminement et les *Gesta Dagoberti* diront tout net : *Rusticum et Eleutherium, quorum alter presbiter, alter diaconus erat* [3]. Enfin, Hilduin, que les scrupules n'arrêtent pas, fait de Rustique un archiprêtre et d'Éleuthère un archidiacre; il ajoute même pour qu'on n'en puisse douter, qu'on trouva, à côté de leurs corps, les restes de la chasuble de Rustique et de la dalmatique d'Éleuthère [4].

Dans le martyrologe dit hiéronymien on lit au 9 octobre : *Parisius, natal, scorum Dionisi epi Eleutheri presbit. et Rustici diaconi* [5]; ici l'ordre des noms est le même que dans la charte de Clovis II.

« En résumé, il semble que les personnages de saint Rustique et de saint Éleuthère, étrangers à la tradition primitive sur saint Denis, sont venus s'y ajouter vers le VIe ou le VIIe siècle, peut-être lors de la fondation de l'abbaye, et que la tradition à leur égard s'est régularisée et précisée graduellement jusqu'à l'époque de la rédaction de l'ouvrage d'Hilduin. Mais il faut se contenter de dire « il semble », car les données que nous possédons sont trop insuffisantes pour permettre de rien affirmer. Dans les textes qui nomment les deux compagnons de saint Denis, tels que la *Passio* et les *Gesta Dagoberti*, tout ce qui a été dit de la sépulture et de la translation de l'évêque-martyr s'applique aussi à ses deux compagnons; leurs noms sont comme inséparables du sien [6]. »

Le plus ancien document biographique qui nous soit resté sur les martyrs parisiens est intitulé : *Passio sanctorum martyrum Dionisii, Rustici et Eleutherii*. A dire vrai, c'est à peine une biographie. Attribuée jadis au poète Fortunat, celui-ci en a été heureusement disculpé [7]. « Ce qu'il y a peut-être de plus remarquable dans cet ouvrage, c'est le petit nombre de faits qu'il renferme; on pourrait presque dire : l'absence complète de faits. On n'y trouve que des développements de rhétorique, et on n'y apprend à peu près rien qui ne se lise aussi bien ailleurs. Le style maniéré et prolixe de la *Passio* donne lieu de supposer qu'elle aura été écrite à l'époque carolingienne [8]. On n'a aucune preuve et même aucune bonne raison à apporter pour faire de la *Passio* une des sources des *Gesta Dagoberti* [9]; les deux écrits sont indépendants l'un de l'autre, n'ayant en commun que deux ou trois détails empruntés peut-être aux traditions orales du monastère et exprimés en termes différents, tandis que sur d'autres détails plus importants ils se séparent nettement [10]. Les deux auteurs ont donc écrit chacun de leur côté, sans qu'aucun ait connu l'ouvrage de l'autre. On peut tirer de là deux conclusions. La première, c'est qu'ils ont écrit à peu près en même temps : donc, sachant que les *Gesta* sont du IXe siècle, nous en dirons autant de la *Passio*. La seconde, c'est qu'ils ont écrit loin l'un de l'autre. Or, l'auteur des *Gesta* habitait certainement à Saint-Denis, près de Paris. Celui de la *Passio* habitait donc loin de cette ville [11]. « Ce n'est même pas vraisemblablement un Parisien éloigné de sa ville, c'est plutôt un Méridional, car au lieu de se borner à parler de saint Denis, il a cru devoir raconter la carrière de deux évêques du Midi, saint Saturnin de Toulouse et saint Paul de Narbonne. Rien d'étonnant à ce qu'un clerc de ce pays se soit intéressé à ce saint Denis de Paris : l'Aquitaine, en effet, était gouvernée vers la fin du VIIIe siècle et au commencement du IXe par le roi Louis, fils de Charlemagne. Les princes carolingiens ont toujours eu, les premiers surtout, beaucoup de dévotion pour saint Denis; à cet égard, le roi Louis, devenu l'empereur Louis le Pieux, se signala entre tous. Nous aurions donc affaire à une composition rédigée aux environs de l'an 800, dans le midi de la Gaule, beaucoup plus près des Pyrénées que de la Seine [12]. » On comprendra très bien, dans cette supposition, concluait Julien Havet, comment cette œuvre méridionale put rester ignorée du moine de Saint-Denis qui écrivit à peu près au même moment les *Gesta Dagoberti*. Mais on ne pourra pas non plus s'étonner que, quelques années plus tard, une fois le roi d'Aquitaine devenu empereur, la *Passio* écrite pour lui soit parvenue à la connaissance de l'abbé Hilduin, qui était son archichapelain [13].

II. Les documents. — L'auteur de la *Passio* rapporte que les chrétiens bâtirent une église sur les corps de saint Denis et de ses deux compagnons, Rustique et Éleuthère, abrités jusque-là par le mausolée édifié sur l'emplacement où une chrétienne, nommée *Catulla*, avait donné la sépulture aux martyrs [14]. Un siècle et demi plus tôt, le diplôme de Clovis II (22 juin 654) enregistre la tradition d'après laquelle Denis et ses compagnons subirent le martyre dans le lieu où s'éleva la basilique primitive construite sur leur tombeau [15]. A partir de l'an 625, un grand nombre de chartes, dont plusieurs conservées en original, font mention de la basilique qui renfermait le corps de saint Denis, évêque et martyr, de la communauté de moines établie auprès de cette basilique, de l'abbé qui la gouvernait, des bienfaits qu'elle avait reçus de la munificence des rois et des particuliers [16]. Il n'est donc pas douteux que l'existence de l'abbaye remonte au moins à cette date. Ce n'est pas tout. Au VIe siècle, Grégoire de Tours fait mention à plusieurs reprises d'une basilique de Saint-Denis, au diocèse de Paris, basilique qui contenait la sépulture du martyr. Enfin, l'auteur de la vie de sainte Geneviève, qui se donne à nous comme écrivant en l'année 520, rapporte que la sainte détermina le clergé de Paris à construire la « splendide » basilique du *vicus Catulliacensis*, sur le lieu même du supplice [17]. On peut se demander si tous ces textes s'appliquent à un seul et même édifice. Grégoire de Tours parle du tombeau, l'auteur de la *Vita Genovefæ* parle du lieu du martyre.

[1] Arch. nat., *K. 4*, n. 2 (A). — [2] *Passio*, n. 23, dans *Monum. Germ. hist., Auctores antiquissimi*, t. IV, part. 2, p. 101. — [3] *Gesta Dagoberti*, 3; B. Krusch, dans Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, 5e édit., t. I, p. 401. — [4] Hilduin, 35, *P. L.*, t. CVI, col. 49. — [5] Ms. de Berne, dans De Rossi-Duchesne, *Martyrol. hieronym.*, p. 130; Florentinius, *Vetustius occidentalis Ecclesiæ martyrologium*, in-fol., Lucæ, 1668, p. 907. — [6] J. Havet, *Origines de Saint-Denis*, dans *Bibl. de l'École des chartes*, 1890, t. LI, p. 38. — [7] *Venanti Fortunati opera*, édit. B. Krusch, dans *Monum. Germ. hist., Auct. antiquiss.*, t. IV, part. 2, p. 101-105; *Acta sanct.*, oct., t. IV, p. 925-928. — [8] J. Havet, *op. cit.*, p. 39. — [9] *Fredegarii et aliorum chronica*, édit. B. Krusch, p. 396, 401. Sur les *Gesta Dagoberti*, voir *Revue critique*, 1873, part. 2, p. 258; sur les *Miracula s. Dionysii* dont la rédaction est antérieure à 835, cf. A. Luchaire, *Étude sur quelques manuscrits de Rome et de Paris*, dans *Biblioth. de la Faculté des lettres*, fasc. VIII, 1899, p. 20-29, append. III, p. 93-97; *Analecta bollandiana*, 1900, t. XIX, p. 235-236. — [10] J. Havet, *op. cit.*, p. 39. — [11] *Ibid.*, p. 39-40. — [12] L. Duchesne, *La passion de saint Denis*, dans *Mélanges Julien Havet*, in-8°, Paris, 1895, p. 31. — [13] Un grand nombre de phrases de la *Passio* ont passé textuellement dans l'ouvrage d'Hilduin, par exemple : Hilduin, n. 34, *P. L.*, t. CVI, col. 48. — [14] *Passio*, 27, 30, dans *Monum. Germ. hist., Auct. ant.*, t. IV, part. 2, p. 104; Hilduin, *Vita sancti Dionysii*, 36, *P. L.*, t. CVI, col. 49. La *Passio* parle d'un « mausolée élevé ». Le nom de *Catulla* a été forgé tout exprès pour former une étymologie à *Catulliacus*. Quel qu'il faille penser de cette dernière imagination, l'existence d'un monument sur le tombeau avant la construction de l'église est chose vraisemblable. — [15] Arch. nat., *K 2*, n. 3. — [16] J. Havet, *op. cit.*, p. 5 et notes 2-5. — [17] *Vita beatæ Genovefæ*, édit. Kohler, IV, 15 sq., édit. Krusch, c. XVII.

3697. — Plan de la ville de Saint-Denis. Reproduction directe. D'après Félibien, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denys*, 1706, p. 1.

Au début du IXe siècle, deux autres écrits qualifient dédaigneusement la « splendide » basilique de *vilis ædicula* et, à les en croire, cette pauvre construction aurait fait place à un nouvel et magnifique édifice élevé par le roi Dagobert Ier sur un autre point du même bourg [1]. A peu près en même temps, Hilduin affirme que saint Denis fut supplicié sur la colline de Montmartre et que sa sépulture seule fut à Saint-Denis, en sorte qu'il s'agit d'attribuer le nom de *vicus Catulliacensis* à l'une ou à l'autre de ces deux localités. Enfin, au XIIe siècle, Suger vient nous apprendre que l'église primitive, celle de l'Estrée, avait abrité trois cents ans les corps des saints [2]. Telles sont les questions qui se présentent et dont la solution, naturellement, divise les auteurs.

III. La fondation de Dagobert. — Trois opinions, les seules qui méritent d'être retenues, sont en présence; elles ont pour auteurs des savants dont l'autorité se balance sur le point particulier qui les oppose les uns aux autres [3]. S'il nous était permis d'avoir une préférence, elle s'adresserait à l'opinion de M. Julien Havet, mais au lieu de discuter nous préférons exposer; aussi bien ce rôle de rapporteur nous permettra de présenter presque dans les termes mêmes employés par M. Julien Havet et M. Léon Levillain l'argumentation érudite et ingénieuse qui, avec les faits actuellement établis, nous permettent de prendre, des origines de Saint-Denis, une idée très peu différente de ce qu'a dû être la réalité.

Aucun contemporain n'a enregistré le fait de la fondation d'un monastère au lieu où s'éleva l'abbaye de Saint-Denis. Au IXe siècle, l'auteur des *Gesta Dagoberti regis* [4], moine de l'abbaye, consignait dans son récit la fondation du monastère par Dagobert Ier (626-639); ou plutôt il la lui attribuait par prétérition, se bornant à dire qu'avant Dagobert l'abbaye n'existait pas. Avant le règne de ce prince, la sépulture de saint Denis se trouvait ailleurs, dans un oratoire [5] dépendant de l'évêque de Paris et desservi par un clerc séculier à la nomination de ce prélat [6]. Dagobert construisit, à quelque distance de là [7], une autre église somptueusement décorée [8], desservie par les moines [9]. Le roi ordonna de fouiller le tombeau du martyr, d'exhumer ses ossements et de les transporter dans l'église nouvelle. La translation fut faite solennellement le 22 avril : *decimo kalendas maias* [10].

Pendant huit siècles, ce récit passa pour vérité incontestable. Au XIe siècle, un acte mis sous le nom du roi Robert qualifie Dagobert de fondateur de Saint-Denis [11]; au XIIe, nous apprenons par le testament de l'abbé Suger qu'on désignait l'église où avait, disait-on, reposé le corps du saint jusqu'à la translation ordonnée par le roi Dagobert, c'était l'église du prieuré de Saint-Denis-de-l'Estrée, située dans la partie ouest de la ville de Saint-Denis, sur la route de Paris à Rouen [12]. Au XVIIe siècle, dom Jacques Doublet, l'historien officiel de l'abbaye, suivait encore cette tradition (fig. 3697) [13].

Mabillon proposa un système tout différent. Selon lui, la basilique dont il est question dans Grégoire de Tours et celle dont parle le biographe de sainte Geneviève ne sont pas différentes de l'abbaye : Dagobert n'eut donc ni à fonder cette abbaye, ni à y établir le régime monastique; tout cela existait avant lui; il en rebâtit seulement l'édifice. La sépulture du martyr avait toujours occupé le lieu où s'élevait cette basilique, et la translation racontée par l'auteur des *Gesta Dagoberti* était de pure imagination. Mabillon se montrait sévère pour le moine, auteur des *Gesta Dagoberti* dont le récit est « plein de sotise » et l'affirmation « ridicule et insoutenable » [14]. Ce fut un signal et l'anonyme fut accusé non seulement de fantaisie, mais encore de fourberie; il avait, pour légitimer les prétentions de son monastère sur tels biens contestés ou possédés sans titre, fabriqué et allégué des chartes fausses [15]. Depuis, on l'a réhabilité à l'occasion de l'édition critique du texte des *Gesta Dagoberti;* non seulement l'anonyme n'avait pas fabriqué de documents, mais il s'était imposé « avec un soin et une conscience dignes d'éloge » le dépouillement des archives de son monastère, en sorte que les pièces citées par lui sont presque toutes authentiques, et si quelques-unes sont fausses, elles existaient avant lui et il les a acceptées de bonne foi [16]. Son ouvrage est un travail d'une valeur réelle et il y a, aujourd'hui encore, sur certains documents qui ne nous sont pas parvenus, des renseignements utiles à en tirer; enfin, l'auteur écrivait au commencement du IXe siècle [17].

Le voici, en gros, réhabilité; ce qui ne veut pas dire que tout ce qu'il rapporte soit admis, sans contestation : tels faits échappent à l'histoire, mais d'autres relèvent d'elle. Par exemple, l'affirmation qu'avant Dagobert il n'y avait pas de moines à Saint-Denis, le fait d'une translation des reliques de saint Denis dans l'église de l'abbaye par la libéralité de Dagobert, la date précise de cette translation. Écrivant dans l'abbaye et parmi ses confrères, l'auteur des *Gesta* était en mesure d'être bien informé, à moins qu'on ne puisse faire la preuve qu'il a menti ou qu'il s'est trompé.

Les traditions qu'il a pu recueillir pouvaient tendre à exagérer l'antiquité du monastère, mais non à en rajeunir la fondation. Pareille chose ne se voit et ne peut pas se voir. A Saint-Denis, la fondation était au moins aussi ancienne qu'elle le prétendait, puisque

[1] *Miracula S. Dionysii, inventio*, Bibl. nat., ms. lat. *2445 a*, fol. 30 v°; *Gesta Dagoberti regis*, ch. III, édit. Krusch, dans *Monum. Germ. hist., script rer. merov.*, t. II, p. 401. — [2] Suger, Testament de 1137 : *In strata vero ubi dominus noster post Dominum ter beatus Dionysius toto trecentorum quievit*, Suger, *Œuvres*, édit. Lecoy de la Marche, p. 339. — [3] 1° Mabillon, *Remarques sur les antiquitez de Saint-Denis*, dans *Ouvrages posthumes de D. Jean Mabillon et de D. Thierri Ruinart*, publiés par D. Vincent Thuillier, t. II, p. 336-360, sa thèse est adoptée par dom Félibien, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denys en France*, in-fol., Paris, 1706, dissertation préliminaire, et par J. Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, 1883, t. I, p. 513 (anc. édit., t. III, p. 208); 2° J. Havet, *Questions mérovingiennes. V. Les origines de Saint-Denis*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1890, t. LI, p. 5-62, réimprimé dans *Œuvres complètes*, t. I, p. 191-247; 3° L. Levillain, *Les plus anciennes églises abbatiales de Saint-Denis*, dans *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, 1909, t. XXXVI, p. 143-222. — [4] A. Duchesne, *Historiæ Francorum scriptores*, t. I, p. 572-589; Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. II, p. 578-5 6; *Scriptores rerum merovingicarum*, t. II; *Fredegarii et aliorum chronica*, édit. B. Krusch, dans *Monumenta Germ. hist.*, in-4°, Hannoveræ, 1888, p. 396-428. — [5] *Gesta*, 3, édit. Krusch, p. 402 : *Vilis quippe tantum ædicula... tantorum martyrum corpora ambiebat.* — [6] *Ibid. : Quia locus ipse eo tempore sub potestate Parisiaci antistitis constitutus erat et cui vellet clericorum cum jure beneficii tradebat.* — [7] *Gesta*, 17, édit. Krusch, p. 406 : *in alium ejusdem vici locum.* — [8] *Ibid. : et quamvis ecclesiam, quam ipse a fundamine construxerat, intrinsecus miro decore fabricaverit, foris quoque desuper absidam illam infra quam veneranda martyrum corpora tumulaverat... ex argento purissimo mirifice cooperuit.* — [9] *Gesta*, 34, édit. Krusch, p. 413 : *eidem sancto loco et fratribus... ibidem deservientibus.* — [10] *Gesta*, 17, édit. Krusch, p. 406. — [11] J. Tardif, *Monuments historiques*, p. 156, n. 249; Pfister, *Études sur le règne de Robert le Pieux*, p. LXXI, n. 38. — [12] Suger, *Œuvres*, édit. Lecoy de la Marche, p. 339. — [13] J. Doublet, *Histoire de l'abbaye de Saint-Denys en France*, in-4°, Paris, 1625, p. 157. — [14] Mabillon, *op. cit.*, p. 343-344, 348. — [15] G. Monod, dans *Revue critique* 1873, 2e semestre, p. 258; Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, 1885, t. I, p. 105. — [16] *Gesta Dagoberti*, 2-9, édit. Krusch, p. 401-403. — [17] J. Havet, *op. cit.*, p. 10.

nous possédons une charte originale de Dagobert qui nomme l'abbaye [1]. Était-elle plus ancienne ?

Mabillon l'a cru et a apporté en témoignage un acte, le testament d'une certaine Clotilde en faveur de Saint-Denis, lequel remonterait à l'année 599 et une charte originale de Clotaire II, « écrite en écorce et datée de l'an 6 » de son règne, donnant une terre à la même abbaye [2]. Mabillon s'est abusé : la charte de Clotilde date de l'an 673, seizième année du règne de Clotaire III et ne fait aucune mention de Saint-Denis [3]; et l'on ne connaît aucun diplôme royal, sur papyrus, daté de l'an 6 d'aucun roi du nom de Clotaire. Ceci dit, il reste à considérer trois chartes (dont deux seulement étaient connues du temps de Mabillon). L'une d'elles [4] est un fragment de diplôme royal sur papyrus, de juin ou de juillet de l'an 41 de Clotaire II, c'est-à-dire de 625 [5]. La seconde, un autre papyrus royal, ne porte plus de date, mais paraît à peu près contemporaine de la première [6]. La troisième est une charte privée, conservée seulement en copie, mais aussi incontestablement authentique que les originaux [7]; elle est datée du 20 avril de l'an 43 de Clotaire II (627). Ces trois textes nomment l'abbaye de Saint-Denis, ses moines, son abbé. Cette abbaye existait donc, conclut Mabillon, « auparavant que Dagobert fût roi [8]. »

Mais Dagobert ayant régné conjointement avec son père Clotaire II, la conséquence ne s'impose pas. Clotaire II mourut au commencement de la quarante-sixième année de son règne (629) [9] et, dès la trente-neuvième année de ce même règne (probablement dans les premiers mois de 623) [10], il avait donné à son fils, avec le titre de roi, le gouvernement d'une partie de ses États [11]. Aussi, est-ce de 623 et non de 629 qu'on fit toujours partir, après comme avant la mort de Clotaire, le compte des années du règne de Dagobert [12]. Une pièce peut donc être datée des années de Clotaire II sans être antérieure à l'avènement de Dagobert, et c'est le cas des trois chartes qui nous occupent; elles sont précisément de cette période de six ans pendant laquelle la royauté fut partagée entre le père et le fils (623-629). Quand elles ont été écrites, Dagobert était roi. Il est vrai qu'alors il ne régnait pas sur le diocèse de Paris. Son apanage ne comprenait que le royaume d'Austrasie, à l'est de l'Ardenne et des Vosges [13]. Mais il disposait d'un trésor royal, et c'était assez sans doute pour pouvoir fonder un monastère. Un acte original du même siècle nous montre une fondation semblable faite par une simple particulière [14]. A plus forte raison, un roi pouvait-il en faire une dans le territoire soumis à un autre roi dont il était l'héritier présomptif. Ces trois chartes ne donnent donc pas le droit de révoquer en doute la fondation attribuée à Dagobert; mais elles fournissent le moyen d'en préciser la date. L'avènement de Dagobert est des premiers mois de 623; la plus ancienne charte qui nomme un abbé de Saint-Denis, de juin ou juillet 625. La fondation du monastère eut donc lieu en 623, en 624 ou dans le premier semestre de 625. Ainsi on peut souscrire sans restriction à cet aveu de Mabillon lui-même : « Ni dans Grégoire de Tours, ni dans aucun autre historien... on ne trouve rien pour l'établissement des moines de Saint-Denis avant Dagobert [15]. »

Ce n'est pas assez dire, continue J. Havet. On trouve dans Grégoire de Tours, sinon des indices certains, du moins des présomptions contre la présence des moines, auprès du tombeau de Saint-Denis, au VIe siècle. En 579, une femme de Paris ayant été accusée d'adultère; son père, pour la justifier, jura devant la sépulture du martyr qu'elle était innocente : une querelle s'ensuivit entre les amis de ce père et ceux du mari, qui soutenaient l'accusation; on tira l'épée et le sang fut versé dans la basilique. Celle-ci, dit l'historien, fut mise en interdit; les coupables, renvoyés par le roi devant l'évêque, durent composer avec lui [16]. Ceci s'accorde bien avec l'assertion de l'auteur des *Gesta Dagoberti*, qui dit que l'église où reposait saint Denis était placée sous l'autorité directe de l'évêque de Paris. Si c'eût été une église de moines, c'est sans doute avec l'abbé que les coupables auraient dû composer; tout au moins, il serait mentionné comme ayant porté plainte. Cinq ans plus tôt, en 574, la même basilique eut à souffrir des incursions des soldats de Sigebert, roi d'Austrasie, alors campés aux environs de Paris [17]. Les pillards, dit Grégoire de Tours, trouvèrent le sanctuaire tout ouvert et abandonné par ses gardiens : *reserata ostia vacuum templum a custodibus* [18]. S'il y avait en là une communauté de religieux, il est difficile de croire qu'ils eussent tous abandonné leur monastère et leur église à la merci du premier venu. Si, au contraire, il n'y avait, comme le disent les *Gesta Dagoberti*, qu'un seul prêtre, chargé par l'évêque du service de la basilique, il est moins étonnant que ce prêtre et ses serviteurs n'aient pas eu le courage de rester dans une campagne ravagée par l'ennemi, pour y garder une église qui ne leur était confiée qu'à titre précaire.

Un seul historien mérovingien a parlé des commencements de l'abbaye de Saint-Denis : c'est l'auteur de la chronique dite de Frédégaire, qui écrivait au VIIe siècle. Ce qu'il en dit n'est pas aussi clair qu'on pourrait le souhaiter :

Anno sexto decemo regni sui Dagobertus profluvium ventris Spinogelo villa super Secona fluvio nec procul a Parisius ægrotare cepit. Exinde ad baseleca sancti Dionensis a suis defertur....

Hys gestis post paucus dies Dagobertus amisit spiritum, sepultusque est in ecclesia sancti Dionensis, quam ipse prius condigne ex auro et gemmis et multis preciosissemis espetebus ornaverat et condigne in circoito fabrecare preceperat, patrocinium ipsius precioso expetens. Tante opes ab eodem et villas et possessiones multas per plurema loca ibique sunt conlate, ut miraretur a plurimis. Sallencium ibidem ad instar monastiriæ sanctorum Agauninsium instetuere jusserat, sed facilletas abbatis Aigulfi eadem instetucionem musectur refragasse [19].

Voici évidemment l'église de l'abbaye construite par ordre de Dagobert : *in circoito fabrecare*, dit le texte que Mabillon sollicite et auquel il fait dire : *in circuitu (tumuli) fabricare præceperat* [20] afin de conclure que Dagobert a fait bâtir la basilique autour du tombeau établi antérieurement en ce lieu. Hypothèse gratuite

[1] K. Pertz, *Diplomata*, p. 16, n. 14. — [2] Mabillon, *Œuvres posthumes*, t. II, p. 346. — [3] J. Tardif, *Monuments historiques*, p. 15, n. 19. — [4] Que Mabillon n'a pu voir; elle n'a été découverte qu'en 1845. — [5] J. Tardif, *Monum. hist.*, p. 4, n. 4. — [6] J. Tardif, *op. cit.*, p. 5, n. 5. — [7] Pardessus, *Chartæ, diplomata*, t. I, p. 227, n. 241. — [8] *Œuvres posthumes*, t. II, p. 355. — [9] *Chronique dite de Frédégaire*, IV, 56, édit. Krusch, p. 148. — [10] J. Havet, dans *Bibl. de l'École des chartes*, 1887, t. XLVIII, p. 42, note 1. — [11] *Chronique dite de Frédégaire*, IV, 47, édit. Krusch, p. 144. — [12] *Ibid.*, IV, 58, p. 149; *Bibl. de l'École des chartes*, 1885, t. XLVI, p. 431. — [13] *Chronique dite de Frédégaire*, IV, 47, p. 144; A. Longnon, *Atl. hist. de la France*, p. 41. — [14] J. Tardif, *op. cit.*, p. 15, n. 19. — [15] *Œuvres posthumes*, t. II, p. 348. Mabillon s'est complètement mépris quand il invoque H. de Valois, *Disceptatio de basilicis*, 1657, p. 19, pour arguer que le mot *basilica*, toujours appliqué à Saint-Denis, était, aux VIe et VIIe siècles, exclusivement réservé aux églises monastiques. Voici les propres paroles de Valois : *Basilices Gregorius nunc ecclesias paræciales vocat, ut in libri V capite II basilicam S. Martini Rotomagi, quæ et hodie paræcia esse dicitur, ac mille alibi alias; nunc etiam monasteria.* — [16] *Hist. Francorum*, l. V, c. XXXII, édit. Arndt et Krusch, t. I, p. 224, 225. — [17] *Ibid.*, IV, 49, p. 184. — [18] *De gloria martyrum*, n. LXXI, édit. Arndt et Krusch, p. 535. — [19] *Chronique dite de Frédégaire*, IV, 79, édit. Krusch, p. 161. — [20] Mabillon, *Œuvres posthumes*, publiées par D. Vinc. Thuillier, t. II, p. 349.

que rien ne justifie, que rien n'autorise. Le sens d'une construction toute nouvelle est celui qui se présente d'abord. *In circoito fabrecare* est obscur; faut-il entendre « construire dans toute l'étendue de son enceinte, construire entièrement ? »

Le chroniqueur signale avec raison le nombre et la valeur des libéralités de Dagobert envers Saint-Denis; les chartes confirment sur ce point son témoignage [1]. Il faut ajouter qu'il fut le premier roi qui en usa ainsi. Les archives de l'abbaye nous ont bien conservé deux chartes de Clotaire II, mais dans ces chartes le vieux roi ne donne rien qui soit à lui : il confirme les dons faits par des particuliers [2]. Clotaire voulait bien prendre sous sa protection la fondation de son fils, lui assurer la possession paisible de ses propriétés, permettre que sa chancellerie donnât au saint qu'on y vénérait le titre honorifique de *peculiaris patronis nostri;* mais il n'y avait pas de raison pour qu'il se dépouillât de son bien au profit d'une œuvre qui n'était pas la sienne. Dagobert, au contraire, aussitôt maître des domaines paternels, se hâta d'en faire part à ses moines favoris : au lendemain de la mort de Clotaire II, il leur donna une des résidences de ce prince, le palais d'Étrépagny, dans le Vexin. On observe la même différence dans le choix que firent les deux rois pour le lieu de leur sépulture : Clotaire II fut enterré, comme ses prédécesseurs, dans la basilique de Saint-Vincent (aujourd'hui Saint-Germain-des-Prés) [3]; Dagobert, le premier, voulut reposer à Saint-Denis.

La basilique séculière de Saint-Denis, au VIe siècle, renfermait la sépulture du saint; au VIIe siècle, le corps du même saint se trouvait dans l'abbaye fondée par Dagobert, si ces deux édifices ne sont pas identiques il a dû y avoir translation. Or les *Gesta Dagoberti* affirment cette translation et d'autres actes renforcent leur témoignage.

Dans les chartes de Clotaire II, d'une part, et dans celles de ses successeurs, de l'autre, l'abbaye de Saint-Denis n'est pas désignée de la même façon. A partir du règne de Dagobert en Neustrie, on mentionne toujours la présence du corps de saint Denis dans le monastère. On écrit, par exemple : *baselica domni Diuncnsi martheris peculiaris patroni nostri, ubi ipse preciosus domnus in corpore requiescere vedetur* [4]; ou encore : *monasthyrio sancti domni Dionisiæ peculiaris patroni nostri ubi ipsi præciosus in corpore requiescit vel ubi Chardericus abba præesse viditur* [5], etc. [6]. Sous Clotaire II, rien de pareil. Dans l'une de ses deux chartes, on lit d'abord : *partebus sancti domni Dioninsis peculiares patroni nostri* [7], et plus loin : ...[san]cti domni Dioninsis martheris ubi Dodo abba deservire vedetur [8]; dans l'autre : *Dodo abba de basilica sancti domni Dioninsis martheris peculiares patroni nostri* [9]. Il n'est pas question de la présence de ce saint patron, *peculiaris patroni*. Est-ce un hasard, une simple négligence ? On ne saurait l'admettre sous peine de croire que les moines, à deux reprises différentes, dédaignaient de faire état d'un avantage dont ils devaient se montrer par la suite si glorieux. S'ils ne se vantaient pas de posséder le corps du martyr, c'est qu'ils ne le possédaient pas encore quand ces chartes furent transcrites, c'est donc que saint Denis n'avait pas encore quitté la basilique séculière, l'église qu'avait connue Grégoire de Tours. C'est dans le laps de temps écoulé entre la fondation et la concession des reliques qu'ont dû être écrites et expédiées les deux chartes auxquelles manque la clause : *ubi ipse pretiosus in corpore requiescit.*

Nous avons vu que la fondation de Dagobert avait eu lieu entre le début de 623 et la fin du premier semestre 625; or nous apprenons de l'auteur des *Gesta Dagoberti* [10] que la translation des reliques eut lieu un 22 avril [11] et une des deux chartes de Clotaire II nous a renseigné qu'en juin-juillet 625 le corps du martyr n'était pas encore dans l'abbaye [12], mais il y était certainement le 20 avril 627, date d'une charte privée qui parle de la *sancta basilica domini Dionysii martyris, ubi in corpore pausare videtur* [13]. Il y fut donc transféré le 22 avril 626.

IV. La tombe primitive. — La translation accomplie le 22 avril 626 comporte un point *terminus* dont l'emplacement est connu, c'est celui de la fameuse abbatiale où vinrent dormir leur dernier sommeil les rois qui firent la France. Le parcours suivi par le cortège, s'il nous était connu, nous conduirait au point *initial* et nous révélerait le point sur lequel s'élevait la basilique séculière du VIe siècle.

L'auteur des *Gesta Dagoberti* va circonscrire nos recherches; il nous dit que la basilique séculière se trouvait dans le même bourg que l'abbaye : *in alium ejusdem vici locum*, c'est-à-dire dans la ville actuelle de Saint-Denis-sur-Seine. Ce témoignage est d'accord avec les données fournies par le texte de Grégoire de Tours, mais il est en contradiction avec un récit d'après lequel l'église mentionnée par Grégoire de Tours se trouvait dans la ville de Paris. Cette supposition repose sur un passage mal compris. En 580, un fils de Chilpéric Ier et de Frédégonde, nommé Dagobert, mourut en bas âge au palais de Berny [14], sur les bords de l'Aisne; on amena son corps, dit l'historien, à Paris et on l'enterra dans la basilique de Saint-Denis : *deducentes a villa Brimaco Parisius, ad basilicam sancti Dionisi sepelire mandaverunt* [15]. On sait que Grégoire de Tours donne volontiers le nom de la cité au territoire entier aussi bien qu'au chef-lieu [16]; ce passé prouve donc que la basilique de Saint-Denis était située sur le territoire de la cité ou du diocèse de Paris, ce dont personne ne doute. Un autre récit du même historien prouve qu'elle était située hors de la ville, dans un village (*vicus*) de la banlieue. En 574, lors de l'expédition de Sigebert contre Chilpéric, les troupes du premier campèrent aux environs de Paris et pillèrent les villages [17]. La basilique de Saint-Denis désertée par ses gardiens fut la proie facile des pillards [18]. Évidemment ce sanctuaire était dans la campagne, et c'est pour se mettre à l'abri derrière les murailles de Paris que les gardiens l'avaient quitté. Quand les pillards avaient détruit, souillé et enlevé à l'aise, il leur fallait songer au retour et ils étaient obligés pour cela de passer l'eau en bateau pour regagner leur campement; un d'eux, pris de repentir pendant la traversée de la rivière, se fit ramener à terre et retourna à l'église pour y restituer ce qu'il avait pris [19]. L'église était donc à peu de distance de la Seine

[1] K. Pertz, *Diplomata*, p. 16, n. 14; p. 19, n. 18; p. 31, n. 32; p. 74, n. 84; p. 140, n. 22. — [2] Parmi les bienfaiteurs de l'abbaye de Saint-Denis au temps de Clotaire II on remarque la dame Théodila ou Théodétrude qui paraît avoir été la sujette et la protégée de Dagobert et qui donna des preuves de son dévouement envers ce prince. — [3] *Chronique de Frédégaire*, IV, 56, édit. Kruseh, p. 148. — [4] K. Pertz, *Diplomata*, p. 16, n. 14, ligne 3 de l'original. — [5] *Ibid.*, p. 44, n. 48. — [6] *Ibid.*, p. 31, n. 32; p. 32, n. 34; p. 33, n. 35; p. 46, n. 51, etc. — [7] *Ibid.*, p. 13, n. 10 : ces mots sont suivis d'une lacune; mais le choix du terme *partebus*, au lieu de *basilicæ* ou *monasterio*, prouve qu'on n'avait pas l'intention de les faire suivre de la formule *ubi ipse pretiosus in corpore requiescit.* — [8] *Ibid.*, p. 13, n. 10, ligne 5 de l'original. — [9] *Ibid.*, p. 11, n. 11, ligne 3 de l'original. — [10] *Gesta Dagoberti*, 17, édit. Kruseh, p. 406. — [11] Cette date était commémorée annuellement dans le diocèse de Paris, cf. Mabillon, *Œuvres complètes*, t. II, p. 340, note. — [12] K. Pertz, *Diplomata*, p. 13, n. 10. — [13] Pardessus, t. I, p. 227, n. 241. — [14] Berny-Rivière (Aisne), près de Vic-sur-Aisne. Cf. A. Longnon, *Géographie de la Gaule au VIe siècle*, p. 401. — [15] *Hist. Franc.*, l. V, c. XXXIV, édit. Arndt et Kruseh, p. 277. — [16] A. Longnon, *op. cit.*, p. 7 sq. — [17] *Hist. Franc.*, l. IV, c. XIIX, p. 184. — [18] *De gloria martyrum*, c. LXXI, p. 535, 536. — [19] *Ibid.*

et sur la rive opposée à celle où se trouvait le camp austrasien. Mais ce camp ne pouvait être que sur la rive gauche, puisque Sigebert, venant de l'est, avait franchi le fleuve d'abord et campé ensuite. Ainsi la basilique de Saint-Denis était située sur la rive droite et non loin de la Seine : c'est précisément la position de la ville de Saint-Denis.

La Vie de sainte Geneviève, écrite dans la première moitié du VIe siècle [1] et dont nous possédons probablement une rédaction peu postérieure à l'époque où vivait l'auteur, nous apprend que la sainte détermina le clergé parisien à construire une église, *basilica*, en l'honneur de saint Denis, dans un village appelé Catulliacus, *Catulliacensis vicus* [2]. Quel est ce lieu ? Selon les manuscrits réputés les plus anciens de la *Vita Genovefæ*, c'était celui où Denis souffrit le martyre, *vicum in quo sanctus Dionysius... passus est;* selon d'autres manuscrits, moins anciens mais encore estimables, c'était, en outre, l'endroit où il était enterré : *passus est et sepultus*. Si l'on admet cette dernière leçon, il n'y a pas de question : il est clair que l'église bâtie par sainte Geneviève est celle dont parle Grégoire de Tours et que *Catulliacus* est l'ancien nom de Saint-Denis-sur-Seine. Si l'on s'en tient au texte des manuscrits plus anciens, deux autres considérations recommandent la même solution. D'une part, s'il y avait eu dans le diocèse de Paris, au VIe siècle, deux églises différentes consacrées à saint Denis, Grégoire de Tours, en disant que le jeune fils de Chilpéric fut amené de Berny à Paris et enterré « dans la basilique de Saint-Denis », se serait exprimé d'une façon équivoque; s'il a cru cette désignation suffisante, c'est la preuve qu'il n'y avait de son temps qu'une seule basilique parisienne de ce nom. D'autre part, dans les manuscrits les plus anciens, l'hagiographe met dans la bouche de sainte Geneviève, parlant aux prêtres de Paris, ces mots : *Obsecro vos ut... edificetur in sancti Dionysii honorem basilica, nam terribilem esse et metuendum locum ejus nemini ambigendum est* [3]. On sait que ces mots, *locum ejus*, dans la langue de l'antiquité ou du haut moyen âge, doivent se traduire par « son tombeau » [4]. Ainsi, quel que soit le texte qu'on adopte, on voit que, selon l'auteur de la Vie de sainte Geneviève, *Catulliacus*, où cette sainte fit bâtir une église en l'honneur de saint Denis, était le lieu où se trouvait la sépulture du martyr, c'est-à-dire celui qui porte aujourd'hui son nom. C'est ainsi que l'a entendu l'auteur des *Gesta Dagoberti*. Il a emprunté à la Vie de sainte Geneviève, et la tradition qui attribuait à cette sainte la construction de la première église élevée sur le tombeau du saint évêque, et le nom de *Catulliacus* pour désigner le village de Saint-Denis [5]. Là encore il s'est montré bien informé.

Nous serions ainsi redevables à la Vie de sainte Geneviève de deux renseignements d'une importance capitale pour le martyre et le sanctuaire de saint Denis. C'est au *vicus Catulliacus* que le saint souffrit et fut honoré. Les objections proposées sont sans valeur. En particulier sur le miracle imposé à sainte Geneviève pour procurer aux ouvriers travaillant à la charpente de l'église de quoi se désaltérer. L'eau, a-t-on dit, manquant aux travailleurs, le prêtre Genesius, qui dirigeait la construction dut aller jusqu'à Paris pour en chercher. D'où on induit que la localité ne se trouvait pas sur les bords de la Seine. D'abord, ces ouvriers sont dans un bois, *in saltu*, à la recherche de matériaux; ensuite il n'est pas question d'eau, *aqua*, mais de breuvage, *potus*, *poculum*, qui pouvait bien manquer dans un *vicus* comme celui de *Catulliacus*. Aussi c'est ce breuvage qu'on se procure à Paris d'où on l'apporte dans une cuve, *vas quod cupam nuncupant*, et que sainte Geneviève renouvelle miraculeusement.

La prétendue tradition du lieu du martyre à Montmartre doit également être abandonnée. Son inventeur Hilduin avait déjà imaginé l'identification de saint Denis de Paris avec le disciple de saint Paul qui fut évêque d'Athènes. Son ouvrage [6], écrit vers 853 [7], ne contient aucun renseignement emprunté à des sources qui méritent de prendre en considération les fantaisies qu'il lui plut d'imposer. Frotté de quelques lectures, Hilduin en tirait parti pour donner à ses récits ce qu'on a appelé beaucoup plus tard la « couleur locale ». C'est vraisemblablement dans les *Gesta Dagoberti* qu'il avait appris qu'un endroit de la ville de Paris s'était jadis appelé *carcer Glaucim* [8]; vite il s'est emparé de ce nom et en a fait celui d'une prison où saint Denis aurait été enfermé avant d'être mis à mort [9]. Il a procédé de même pour « lancer » Montmartre. Ce lieu, dit-il, s'appelait d'abord *Mons Mercurii*, à cause d'une idole qui s'y trouvait; mais après le supplice de Denis et de ses compagnons on remplaça ce nom par celui de *Mons Martyrum* [10]. Ainsi, un seul et même nom français aurait à la fois deux étymologies latines, c'est une de trop, la deuxième : en effet, au VIIe siècle la chronique dite de Frédégaire nous apprend que la colline porte le nom de *Mons Mercore* [11]. Cela encore, Hilduin n'a pu l'ignorer, mais il était d'esprit inventif et risqua une étymologie nouvelle. Bien lui en prit, on le crut sur parole pendant dix siècles. Seulement, il ne s'est pas aperçu qu'en expliquant le même nom de deux façons différentes il se mettait en contradiction avec lui-même. Cela n'était pas pour l'embarrasser, ni ceux qui le suivirent. L'opinion qui fait venir Montmartre de *Mons Martyrum* a été universellement acceptée au moyen âge; elle compte encore ses partisans, qui n'osent rejeter une tradition dix fois séculaire. Il doit suffire, pour les rassurer, de leur rappeler que la tradition contraire est plus ancienne encore de trois siècles, puisqu'elle se trouve dans la Vie de sainte Geneviève, rédigée probablement sous les successeurs immédiats de Clovis [12].

Il n'y a pas lieu de discuter le fait de la découverte faite en 1611, à Montmartre, d'une salle souterraine dans laquelle on a proposé de reconnaître un *martyrium* des premiers siècles consacré à saint Denis [13]. Les renseignements dont nous disposons à ce sujet sont absolument insuffisants pour asseoir une opinion. Rien ne permet de dire, ni de quelle date pouvait être la crypte en question, et par conséquent si elle était antérieure ou postérieure à Hilduin, ni si elle était dans un rapport quelconque avec la personne ou le culte de saint Denis, ni même si elle avait une destination religieuse. Tout ce qu'on peut dire à ce sujet n'est que conjecture et ne saurait infirmer les témoignages nets et précis que

[1] Cf. Ch. Kohler, *Étude critique sur le texte de la Vie latine de sainte Geneviève de Paris, avec deux textes de cette Vie*, in-8°, Paris, 1881, cf. J. Depoin, *Études mérovingiennes*. III. *La vie de Sainte Geneviève et la critique moderne*, dans *Revue des Études historiques*, janvier-février 1913. — [2] *Ibid.*, p. 18-23. — [3] *Ibid.*, p. 19-20. — [4] Du Cange, *Glossar. mediæ et infimæ latinit.* au mot *locus? Locus, pro sepulcro, seu loco sepulcri occurrit passim in vet. inscript.;* Forcellini-De Vit, *Lexicon*, t. III, p. 789; S. Augustin, *De civitate Dei*, l. I, c. I, *P. L.*, t. XLI, col. 14. — [5] *Gesta Dagoberti*, 2, 3, édit. Krusch, p. 401, 402. — [6] *P. L.*, t. CVI, col. 13-50. — [7] Mühlbacher, *Regesten* (Böhmer, *Regesta*, I,) p. 349, n. 920. — [8] *Gesta Dagoberti*, 33, édit. Krusch, p. 413. — [9] Hilduin, n. 29, *P. L.*, t. CVI, col. 45. — [10] Hilduin, n. 36, *P. L.*, t. CVI, col. 50 : *Quorum memoranda et gloriosissima passio e regione urbis Parisiorum in colle qui antea Mons Mercurii, quoniam inibi idolum ipsius principaliter colebatur a Gallis, nunc vero Mons Martyrum vocatur... celebrata est.* — [11] *Chronique dite de Frédégaire*, IV, 55, édit. Krusch, p. 148. — [12] J. Havet, *op. cit.*, p. 28. — [13] E. Le Blant, *Manuel d'épigraphie chrétienne*, in-12, Paris, 1869, p. 152-161.

fournit le texte de la Vie de sainte Geneviève, combiné avec celui de Grégoire de Tours et celui des *Gesta Dagoberti* — trois monuments littéraires antérieurs, les uns et les autres, à la rédaction de l'ouvrage de l'abbé Hilduin.

Outre les monuments littéraires, d'ailleurs, la numismatique apporte dans la question un témoignage décisif : « Les monnaies mérovingiennes, écrit M. Anatole de Barthélemy, qui portent les noms de SCI DIONISII — EBREGISILVS et CATOLACO ou CATVLLACO — EBREGISILVS ou EBREGESIRVS, sont frappées par le même monnayeur, gravées par le même artiste, au point d'être identiques [1]. » En faut-il davantage pour donner définitivement le droit d'affirmer que les deux noms désignent une seule et même localité ?

« Il reste à déterminer le point de la ville de Saint-Denis qui répond à l'emplacement de la première église du martyr. Nous n'avons pas à ce sujet de tradition plus ancienne que le XIIe siècle, mais celle qui avait cours à cette époque [2] et qui a été reçue jusqu'au XVIIe siècle [3], présente la plus grande vraisemblance. Elle désigne le prieuré de Saint-Denis-de-l'Estrée, situé jadis dans la partie ouest de la ville, u bout de la rue Compoise, à la jonction des rues Catullienne et Charronnerie. Ce prieuré devait son surnom, l'Étrée ou l'Estrée, à sa situation auprès de la voie antique Paris à Rouen. On sait que l'usage des premiers siècles était de placer les tombeaux sur le bords des routes [4] ; il est donc naturel que celui de saint Denis ait été élevé sur le parcours d'une voie romaine. De plus, le prieuré de l'Estrée se trouvait dans la partie de la ville la plus voisine de la Seine, ce qui répond, on se le rappelle, à une des données fournies par le récit de Grégoire de Tours sur les actes de pillage de l'année 574. Enfin, l'église de Saint-Denis-de-l'Estrée, avant d'appartenir à l'abbaye et de former un prieuré, resta pendant longtemps séculière et probablement paroissiale. Elle l'était encore au IXe siècle [5]. Tel était précisément, comme on l'a vu, le caractère de l'église qui possédait au VIe siècle et au commencement du VIIe les restes de saint Denis et à laquelle Dagobert les enleva pour les donner à l'abbaye. Plus tard seulement, on ne peut dire au juste à quelle époque — entre le IXe et le XIIe siècle — l'abbaye, voulant posséder l'église qui avait renfermé pendant près de quatre cents ans le corps de son saint patron, trouva quelque moyen de l'acquérir et en fit un prieuré [6]. »

Sur l'emplacement de l'ancien prieuré de l'Estrée s'élève aujourd'hui l'église paroissiale de même vocable édifiée par Viollet-le-Duc entre 1864 et 1867.

V. L'ÉGLISE DE SAINTE GENEVIÈVE. — Nous en savons peu de chose, ce que l'auteur de la *Vita Genovefæ* a bien voulu nous apprendre, et d'infimes détails conservés par Grégoire de Tours.

Venu dans le territoire des Parisiens au milieu du IIIe siècle, saint Denis avait été mis à mort à une date inconnue, mais presque certainement antérieure à la fin de ce siècle. D'après la Vie de sainte Geneviève, le plus ancien témoignage recevable, il souffrit au village de Catulliacus et, selon la coutume la plus répandue, fut enterré sur le lieu même : *passus est et sepultus*. Beaucoup plus tard, l'auteur des *Gesta Dagoberti* et celui de la *Passio* ajoutent que l'emplacement de cette sépulture était marqué par un monument; la *Passio* dit : par un « mausolée élevé », ouvrage de la pieuse chrétienne qui avait recueilli les restes des martyrs. L'existence d'un mémorial sur le lieu du supplice est chose si ordinaire, si naturelle, qu'on peut à peine songer à la révoquer en doute; l'attestation qu'en donne l'auteur des *Gesta Dagoberti* est celle d'un habitant de la localité qui, on en a la preuve, a beaucoup lu et fort attentivement. Ce monument, quel qu'il fût, avait localisé le souvenir et se trouverait englobé dans la construction élevée par le clergé parisien sous l'impulsion de sainte Geneviève.

On a quelquefois placé la fondation de l'église par sainte Geneviève en 496; rien ne justifie cette date [7]. On peut être surpris que plus de deux siècles se soient écoulés sans que l'Église de Paris eût songé à édifier une basilique et qu'il ait fallu l'insistance et le prestige de sainte Geneviève pour y déterminer ceux auxquels ce soin et ce devoir incombaient. L'auteur de la *Vita Genovefæ* insiste sur la découverte miraculeuse de fours à chaux qui fit cesser les hésitations des clercs parisiens [8]. La construction mérovingienne fut donc bâtie à sable et à chaux de façon solide. Nous avons déjà vu qu'une brigade de charpentiers était allée dans un bois voisin, *in saltu*, faire choix de matériaux destinés évidemment à la toiture. La basilique était donc couverte d'une charpente. Jusqu'ici rien de bien nouveau dans ces indices, mais encore ne fallait-il pas les négliger. M. Levillain fait mention « dans la salle du palais des Thermes au musée de Cluny, à gauche en entrant et au fond, de sept chapiteaux à feuilles d'acanthe, tous présentés comme mérovingiens et comme provenant de l'église abbatiale de Saint-Denis [9]. La provenance est, dans une certaine mesure, incertaine, et ils ne sont pas tous de la même époque. Les deux plus petits sont d'un art encore assez souple et vivant. Les trois moyens, qui ont déjà moins de finesse d'exécution, ont quelque analogie avec les chapiteaux de Saint-Laurent de Grenoble et de la cathédrale mérovingienne de Nantes (581-550); mais ils leur sont très supérieurs par la facture, et je les crois sensiblement antérieurs. Quant aux deux der-

[1] A. de Barthélemy, dans *Bulletin du comité d'histoire et d'archéologie du diocèse de Paris*, 1883, t. I, p. 98. — [2] Suger, *Œuvres*, édit. Lecoy de la Marche, p. 339 : *In Strata vero ubi dominus noster post Dominum ter beatus Dionysius toto trecentorum annorum tempore quievit.* — [3] J. Doublet, *op. cit.*, p. 157. — [4] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. II, c. V, édit. Arndt et Krusch, p. 67 : *Juxta ipsum aggerem publicum;* cf. l. II, c. I, p. 60 : *Cumque illi venientes portam civitatis ingederent, ecce istum per aliam portam mortuum efferebant.* — [5] *Miracula sancti Dionysii*, I, 24, dans *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti*, tome III, partie 2, page 351; Mabillon, *Œuvres posthumes*, tome II, page 342; J. Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, t. III, p. 208; édit. de 1883, t. I, p. 513. — [6] « Je n'ai point trouvé, dit Lebeuf, en quel temps cette église de Saint-Denis-de-l'Estrée, devint un prieuré. » T. III, p. 210; nouv. édit., 1883, t. I, p. 514. Il ajoute : « Il y avoit des religieux dès la fin du Xe siècle, et c'étoit alors une espèce de maison de santé pour l'abbaye de Saint-Denis, » mais le texte qu'il cite à l'appui de cette assertion, dans *Acta sanct. ord. S. Bened.*, t. VI, part. I, p. 697, parle de Saint-Martin-de-l'Estrée, et non de Saint-Denis. J. Havet, *op. cit.*, p. 31. — [7] L. Levillain, *Les plus anciennes églises abbatiales de Saint-Denis*, dans *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, 1909, t. XXXVI, p. 150, note 1. — [8] Évidemment leur dévotion à saint Denis n'était pas très ardente. — [9] « Ces chapiteaux ont été introduits à Cluny après la publication du *Catalogue de* Du Sommerard. J'ai eu la bonne fortune, écrit M. L. Levillain, *op. cit.*, p. 11, note 1, de retrouver dans le chef des gardiens du musée, l'employé qui, il y a vingt-cinq ans environ, les alla chercher à Saint-Denis; il m'a affirmé très bien se souvenir que ces morceaux de sculpture se trouvaient dans une sorte de hangar où Viollet-le-Duc entassait les pièces intéressantes que les fouilles lui faisaient découvrir; comme elles n'étaient point étiquetées, on ne peut pas dire si elles provenaient de la basilique actuelle ou de l'ancienne église de l'Estrée dont l'emplacement fut entièrement déblayé pour la construction de l'église paroissiale. S'ils ont été trouvés dans la basilique, ce sont évidemment des matériaux de remploi. Est-ce à eux que Viollet-le-Duc fait allusion quand il parle de pierres sculptées ayant appartenu à un édifice gallo-romain ? C'est possible. »

niers, les plus gros, ils sont d'un style barbare et d'une facture lourde : leurs feuilles d'acanthe sont grossièrement sculptées et demeurent comme collées au corps du chapiteau; ils me paraissent une médiocre imitation d'un des précédents et dater d'une basse époque; je crois qu'ils ont été sculptés pour une des basiliques carolingiennes [1], dans la seconde moitié du VIIIe siècle, quand les autres furent peut-être remployés [2]. »

Quelques textes, malheureusement trop sommaires, nous font entrevoir la disposition du chœur.

Dans le récit, déjà mentionné d'une femme accusée d'adultère pour la justification de laquelle son père prête serment « sur le tombeau de saint Denis », nous voyons que, en présence des parents et des amis du mari, le père étend la main « sur l'autel ». Mais on l'accuse de parjure et on le massacre « devant cet autel même », des traits furent lancés « jusque sur le sépulcre » [3]. Tout ceci est un peu vague, mais il semble légitime d'induire qu'il existait un seul autel situé sur le tombeau.

Lors du pillage de la région parisienne par les soldats de Sigebert, en 574, un de ceux-ci vola « la tenture de soie ornée d'or et de pierres précieuses qui couvrait le saint sépulcre ». Un autre, « qui ne craint pas de marcher sur le saint sépulcre » cherche à briser d'un coup de lance une colombe d'or; mais, *quia turritum erat tumulum*, ses pieds glissèrent de part et d'autre, et on le releva mort, *testiculis compressis*, et la lance plantée dans le côté [4].

Ces textes ont prêté à des interprétations diverses. Félibien écrit : « Les termes de saint Grégoire font connoistre que le tombeau du saint martyr estoit orné de petites tours ou espèces de pyramides, à la manière des anciennes châsses et de quelques autels gothiques [5]. » Julien Havet est porté à voir dans le monument dont parle Grégoire de Tours le « mausolée élevé » dont il est question dans la *Passion de saint Denis* [6], et il dit : « Il était en forme de tour, *turritus*.... C'était donc un cône ou une pyramide; il servait d'autel à la basilique : au-dessus était suspendue, à l'époque de ce pillage, une colombe d'or, évidemment destinée, selon l'usage du temps, à renfermer les hosties [7]. » Le tombeau était couvert d'une housse de soie très riche et c'est sur cette tombe que le soldat sacrilège monta afin de s'emparer de la colombe qui devait être très haut, puisque l'homme jugeait utile de se servir de sa lance. Ainsi perché sur le tombeau, il perdit l'équilibre, tomba et se tua. « Quand Grégoire de Tours nous dit que le tombeau était *turritum*, l'historien ne nous donne pas ce renseignement pour le plaisir de nous fournir une précieuse indication archéologique; mais il veut, par là, expliquer comment les pieds du soldat, monté sur le sépulcre, purent glisser de part et d'autre, *elapsis pedibus ab utraque parte*, [parce que précisément le tombeau était de forme élevée, *quia turritum erat tumulum*] et comment le pillard put se blesser mortellement entre les jambes, *compressis testiculis*, et au flanc, *lancea in latere defixa* [8]. » Ce mot *turritus*, servilement traduit, a fait supposer je ne sais quel échafaudage; il suffira d'y attacher le sens d'*élevé* [9], comme tant de couvercles de sarcophages dont le dos d'âne d'abord simplement bombé s'était peu à peu accusé et haussé au point de former un toit aigu, une arête vive. Quant aux tombes accolées de Rustique et Eleuthère, comme ces personnages n'apparaissent qu'en 654, il semble anticipé de leur fournir un tombeau dès 574.

En avant du sépulcre se trouvait l'autel contigu, c'est ainsi qu'on pouvait se massacrer « devant l'autel même et lancer des traits « jusque sur le sépulcre ».

« Les passages que nous avons cités, de Grégoire de Tours, n'impliquent pas l'idée d'une crypte. La question est de savoir si, à cet égard, il y avait des règles établies et obligatoires sur la nécessité de la crypte dans une basilique : on semble être porté à le croire; cependant, un texte postérieur montre qu'on admettait parfaitement que, dans l'église primitive de Saint-Denis, les corps fussent enterrés et non exposés dans une confession à la vénération des fidèles. Si la *Passion de saint Denis* ne le dit pas expressément [10], l'auteur des *Gesta Dagoberti* l'a ainsi comprise lorsqu'il prête à saint Denis, parlant en songe à Dagobert, le propos suivant : « Enlève la terre qui recouvre nos sépultures, et des authentiques t'apprendront expressément qui sont ceux que ce tombeau renferme [11]. » Il est difficile de trouver un texte plus clair et plus explicite [12]. »

Construite probablement dans les dernières dizaines d'années du Ve siècle, l'église de sainte Geneviève allait être dépouillée de son dépôt précieux le 22 avril 626. A partir de ce moment la basilique Saint-Denis-de-l'Estrée garda une existence indépendante, mais effacée, comme église séculière et probablement paroissiale, au moins jusqu'au IXe siècle; on la trouve alors desservie par un prêtre qualifié *presbyter loci*. Ce prêtre était-il à la nomination de l'abbé ? On peut le supposer, mais on n'en a aucune preuve. Le diplôme par lequel Clovis II confirme à l'abbaye la faculté d'avoir des biens distincts de ceux de l'église de Paris et d'être soustraite, quant à l'administration de ces biens, à l'autorité épiscopale, ne nous apporte aucun éclaircissement sur la situation de l'Estrée. Que les moines dionysiens eussent tenu à toujours posséder et conserver le lieu longtemps sanctifié par le dépôt des corps saints, on le conçoit sans trop de peine, encore qu'ayant la proie ils pouvaient dédaigner l'ombre, mais souhaiter et tenir sont deux choses et l'église de Paris dépouillée des reliques au profit des moines ne fut peut-être pas fâchée de retenir obstinément l'église dépouillée par une sorte de protestation contre l'empiètement royal et l'accaparement monastique [13].

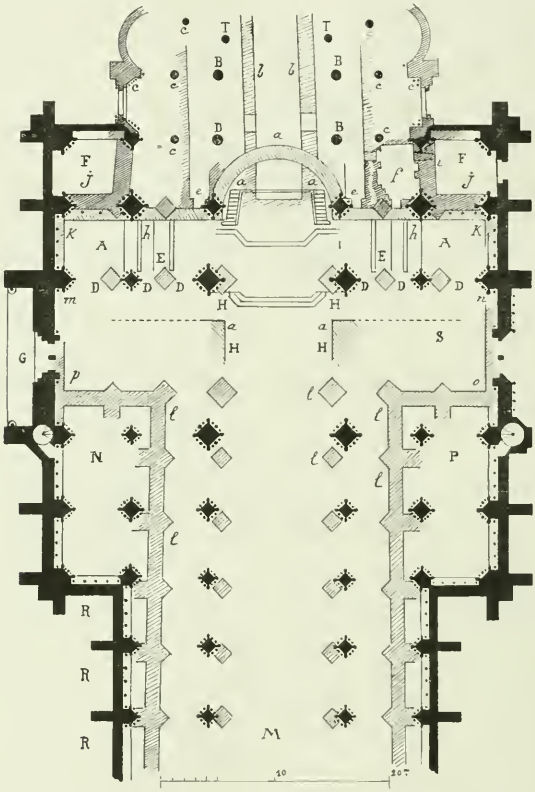
VI. L'ÉGLISE DE DAGOBERT. — On lit dans la *Chronique dite de Frédégaire* :... *Dagobertus amisit spiritum sepultusque est in ecclesia sancti Dionensis, quam ipse prius condigne ex auro et gemmis et multis preciosissimis espetebus ornaverat et condigne in circoito fabricare preceperat* [14]. L'église dont parle ici le chroniqueur est celle de l'abbaye. Nous avons vu que celle-ci avait été commencée au plus tôt en 623 et terminée — au moins le gros œuvre — avant la translation des reliques, 22 avril 625. Le chroniqueur écrit au VIIe siècle, c'est donc, ou peu s'en faut, un contemporain. Son témoi-

[1] Outre la grande basilique, on dut reconstruire Saint-Denis-de-l'Estrée et on construisit une basilique Saint-Pierre. — [2] L. Levillain, *op. cit.*, p. 12. — [3] Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, l. V, c. XXXII, édit. Arndt et Krusch, t. I, p. 224-225. — [4] Grégoire de Tours, *Liber in gloria martyrum*, c. LXXI, édit. Krusch, t. I, p. 535-536. — [5] Félibien, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denys*, p. 6. — [6] *Passio*, 30, édit. Krusch, p. 104 : *Antedicta tamen mater familias... locum sanctorum martyrum ossa servantem qua oportuit sollicitudine requisivit atque inventum eminentis mausolei constructione signavit.* — [7] J. Havet, *op. cit.*, p. 30. Voir *Dictionn.*, t. III, au mot COLOMBE EUCHARISTIQUE, col. 2231. — [8] L. Levillain, *op. cit.*, p. 14. — [9] On se souvient que c'est le mot de la *Passio* : mausolée élevé. — [10] Voir plus haut la note 3, et la suite : *Unde postmodum christiani basilicam supra martyrum corpora magno sumptu cultuque eximio construxerunt.* — [11] *Gesta Dagoberti*, c. IX, édition Krusch, p. 403. — [12] L. Levillain, *op. cit.*, p. 15-16. — [13] La première fois que le nom de Saint-Denis-de-l'Estrée apparaît dans les textes, c'est au commencement du IXe siècle, dans les *Miracula sancti Dionysii*, à l'occasion d'un miracle qui se serait produit sous l'abbatiat de Fardulf (797-vers 807). *Mirac.*, I, 24, dans Mabillon, *Acta sanct. ordin. S. Bened.*, sæc. III, parl. 2, p. 351. — [14] *Chronique dite de Frédégaire*, IV, 79, édit. Krusch, t. II, p. 161.

gnage est dès lors très digne d'attention, d'autant qu'il se trouve corroboré par le témoignage de l'archéologie. Viollet-le-Duc, qui avait fait des fouilles dans le sol de la basilique actuelle, admettait l'existence de sept églises successives dédiées au premier évêque parisien, dont cinq au moins sur le même emplacement. Il nous a laissé, à défaut d'une étude raisonnée, un plan des fouilles et une note qui en est le commentaire (fig. 3698) [1].

constructions de Suger [4], encore visibles au-dessus du sol en *c*. Alors les deux descentes aux cryptes plus anciennes furent ménagées en *e* [5]; le sanctuaire se développa largement au-dessus des caveaux de l'église carlovingienne, et l'on dut y monter par des degrés établis en *g*, des deux côtés de l'autel, et en *h*.

« Un caveau voûté qui existe encore entier en *f* montre clairement que le mur *i* donnait sur le dehors, puisqu'il possède une fenêtre relevée; les murs *j* du



3698. — Plan de la basilique. D'après Viollet-le-Duc, *Dict. raisonné de l'architecture*, 1868, t. IX, p. 228, fig. 9.

« Voici ces plans présentés les uns sur les autres et tels que les fouilles et les traces de constructions encore existantes ont pu les faire reconnaître. On voit en *a* les restes des soubassements de l'abside et du transept de l'église de Dagobert, bâtie avec des débris de monuments gallo-romains [2]. Pendant la période carlovingienne, l'église fut très allongée en *b* au delà de l'abside de Dagobert [3]; puis viennent s'implanter les

fond du collatéral du transept existent encore, et l'on retrouve en *k* les fondations qui indiquent que les constructions de Suger ne s'étendaient pas au delà des pignons actuels.

« La nef de l'église de Suger était plus étroite que celle de l'église actuelle, ainsi qu'il est aisé de le reconnaître à l'entrée occidentale et par des fouilles pratiquées en *l*. Donc le transept de l'église abbatiale du

[1] Viollet-le-Duc, *Dict. raisonné de l'architecture*, Paris, 1868, t. IX, p. 227-228, fig. 9; cf. Viollet-le-Duc, *L'église impériale de Saint-Denis*, dans *Revue archéologique*, 1861, t. III, nouv. série. — [2] Les hachures de gauche à droite indiquent ces restes. — [3] Les hachures larges, de droite à gauche, indiquent ces constructions encore visibles dans les cryptes. — [4] Les hachures serrées, de droite à gauche, indiquent ces ouvrages. — [5] Ces descentes existent encore.

XIIe siècle, muni d'un bas côté vers le sanctuaire comprenait l'espace *m n o p*. Ce bas côté *AA* était d'ailleurs nécessaire pour recevoir les emmarchements qui montaient au sanctuaire et ceux qui descendaient aux cryptes.

« Ces constructions, en partie établies sur les restes assez mal bâtis de l'église de Dagobert, ou sur des fondations insuffisantes, ainsi qu'il est aisé de le reconnaître, menaçaient ruine très probablement vers le milieu du XIIIe siècle. Que cette raison ait été déterminante, ou que l'édifice ne répondît plus parfaitement aux nécessités du moment, on se résolut à le rebâtir presque entièrement, et notamment toutes les parties du transept, sous le règne de saint Louis (1230 à 1240).

« Notre figure indique, en *noir*, toutes les constructions refaites alors. Un coup d'œil sur ce plan fait comprendre l'importance nouvelle que l'on donne au transept et aux collatéraux qui l'accompagnent. La nef fut sensiblement élargie, et se raccorde avec le sanctuaire, dont les écartements de piles furent conservés, par des biais, qui paraissent fort étranges si l'on ne se rend compte de l'état des constructions antérieures que l'on prétendait conserver vers l'abside.

« Les piles *B* du sanctuaire furent refaites à neuf, celles *T* du rond-point sur des socles du XIIe siècle. Celles *B* furent fondées à nouveau dans la crypte, en passant à travers les voûtes carlovingiennes. On se contenta de rebâtir sur la vieille fondation de piles qui portent sur l'angle de l'abside mérovingienne; mais au lieu des trois travées *D*, on n'en fit que deux, et les emmarchements montant au sanctuaire furent reportés en *E*. Des chapelles furent établies en *F* au niveau du sol du sanctuaire. Une des portes de l'ancien transept de Suger fut remontée en *G* [1]. Saint Louis voulut refaire à neuf les tombeaux de ses prédécesseurs. Ces tombeaux furent disposés en *H*, c'est-à-dire sur l'emplacement qu'ils avaient occupé dans les églises précédentes. Celui de Dagobert s'éleva en *L*, très probablement sur le lieu où la tradition plaçait sa sépulture [2]. Alors le chœur des religieux s'étendit dans la nef depuis le transept jusqu'au point *M* et le public put circuler dans les collatéraux et traverser les bras de croix. Des chapelles furent dédiées en *N* et en *P*. Beaucoup plus tard cette dernière fut occupée par le tombeau de François Ier. Au XIVe siècle on éleva d'autres chapelles le long du collatéral nord en *R*. Les sépultures des abbés remplirent le croisillon *S* [3]. »

Lorsque Viollet-le-Duc parlait de cinq édifices successifs, il oubliait peut-être qu'il n'en rencontrait que trois sur son plan.

On peut donc éliminer la prétendue basilique du XIe siècle qui semble bien n'avoir jamais eu de réalité [4]. S'ensuit-il qu'il faille éliminer aussi la basilique de Dagobert ? A supposer qu'on s'y résignât, elle resterait encore fort solide dans la Chronique dite de Frédégaire et, quelque dédain qu'on professe pour un contemporain, on ne peut lui refuser d'avoir vu de ses yeux ce que nous sommes réduits à supprimer en imagination. Viollet-le-Duc n'était ni un ignorant ni un débutant, et si on doit regretter avec raison qu'il n'ait pas convié les archéologues à venir vérifier les pans de murs qu'il avait mis au jour [5], on ne peut lui refuser de les avoir vus de ses yeux et appréciés en connaisseur. Tout ce qu'on pourra dire et apporter de présomptions et de convenances n'ira jamais à supprimer le double témoignage concordant du pseudo-Frédégaire et de Viollet-le-Duc. On dira peut-être que celui-ci ayant lu la chronique était disposé à retrouver à tout prix un pan de mur qui s'y rapportât; on dira aussi que les murs découverts par lui sur les côtés nord et sud du carré du transept n'ont rien à voir avec le transept mérovingien et que ce sont les bases du jubé carolingien que Viollet-le-Duc n'a pas reconnues: on dira enfin que les tombeaux mérovingiens trouvés sous le pavé de la basilique de Dagobert ne prouvent rien et ne comptent pour rien, et par un miracle d'illumination rétrospective on découvrira que la basilique de Dagobert n'eût pu être, d'après les données relevées au cours des fouilles, qu'une modeste chapelle, mal bâtie et difforme [6] ».

Ce à quoi nous nous tiendrons, c'est aux vestiges contrôlés par un homme dont la science et l'expérience archéologiques étaient grandes et que nous n'avons aucune raison de suspecter. Sans entreprendre de ressusciter ce qui a péri et disparu à tout jamais, nous demanderons seulement à un contemporain ce qu'il consent à nous apprendre, c'est simplement ceci que la basilique était ornée *ex auro et gemmis et multis pretiosissemis espetebus* [7]. La *Vie de saint Eloi*, un autre contemporain, a malheureusement été remaniée et, dans son état actuel, ne représente qu'un témoignage du IXe siècle. Quoi qu'il en soit, on ne peut dire si les renseignements que nous lui avons empruntés sont exacts et il n'y a pas lieu de les écarter, mais de les utiliser avec réserve. Éloi, argentier, fut chargé de ce que nous appellerions aujourd'hui la châsse. Il plaça les reliques sous un *tegurium* ou *ciborium* en marbre incrusté d'or et de gemmes et dont la crête et le fronton étaient décorés dans le goût clinquant de l'époque. Dans le chœur, Éloi aurait couvert de feuilles d'or la balustrade qui entourait l'autel et placé sur les barreaux de cette balustrade des globes dorés et gemmés; il aurait encore recouvert de plaques d'argent l'ambon et les portes, comme aussi le dais du siège du célébrant. Une sorte de châsse, de boîtier (*repa*) qui prit la place de l'ancien sarcophage, et un autel furent bâtis extérieurement aux pieds du martyr, c'est-à-dire à l'est [8].

Les *Gesta Dagoberti* parlent d'autres décorations intérieures. Nous avons dit les garanties d'exactitude

[1] Une opération analogue fut faite à la cathédrale de Paris, à celles de Bourges et de Chartres. Les sculptures du XIIe siècle furent jugées dignes d'être conservées et furent rencontrées dans les constructions du XIIIe siècle. — [2] En fouillant tout le centre du transept, Viollet-le-Duc a trouvé, au-dessous du sol de l'église de Dagobert, de nombreux sarcophages mérovingiens; cf. *Dict. rais. d'archit. franç.*, t. IX, p. 25, fig. 1. — [3] « Ces plans superposés ont cela d'intéressant, ajoute Viollet-le-Duc, qu'ils nous font reconnaître les modifications que le temps apporta pour les usages monastiques dans l'une des plus puissantes abbayes de France. D'abord, comme dans l'église primitive, le transept, très étendu, relativement à la largeur de la nef, est fait pour contenir et enclore les religieux qui n'ont, avec les fidèles, aucune communication. Puis, sous les carlovingiens, tout en maintenant la disposition du transept primitif, on y ajoute un sanctuaire profond, qui fait comme une seconde église propre à l'exhibition des reliques. Sous Suger, ce sanctuaire s'élargit, se garnit de chapelles nombreuses et le transept s'ouvre davantage sur la nef. Enfin, au XIIIe siècle, la clôture monastique dans l'église n'est plus absolue. » — [4] L. Levillain, dans *Bulletin monumental*, 1907, p. 212-215, 550-553; 1908, p. 137-154. — [5] F. de Lasteyrie, *L'architecture religieuse en France à l'époque romane, ses origines, son développement*, in-8°, Paris, 1912, p. 162. — [6] L. Levillain, *op. cit.*, p. 146-147. — [7] *Chronique dite de Frédégaire*, IV, 79, édit. Krusch, p. 161. — [8] *Vita Eligii*, l. I, c. XXXII, édit. Krusch, dans *Scriptores rerum merovingicarum*, t. IV, p. 388 : *Preterea Eligius fabricavit et mausoleum sancti martyris Dionysii Parisius civitate, et tugurium super ipsum marmoreum miro opere de acera et gemmis; cristam quoque et species de fronte magnifice composuit, necnon et axes in circuitu altaris auro operuit et posuit in eis poma area rotundili atque gemmata; operuit quoque et lectorium et ostia diligenter de metallo argenti; sed et tectum throni altaris axibus operuit argenteis, fecit quoque et repam in loco anteriori tumuli, et altare extrinsecus ad pedes sancti martyris fabricavit.*

et même d'érudition qu'offre leur auteur. Dès lors, il n'y a pas lieu de suspecter ses dires au point de vue descriptif. Ses contemporains eussent eu vraiment trop beau jeu de lui demander où il avait vu les splendeurs qu'il énumérait. Quant à l'attribution qu'il en fait à Dagobert, il était d'abord, en sa qualité de moine de Saint-Denis, vivant au début du IXe siècle, mieux en mesure que nous d'être renseigné, réduits que nous sommes à quelques phrases latines assez énigmatiques parce qu'elles font allusion à des faits sur lesquels elles n'ont aucune prétention de nous renseigner à fond. L'auteur des *Gesta* parle d'un trone d'argent appelé *gazophylacium* qui se voyait encore *ante cornu altaris ejusdem ecclesiæ* et que Dagobert *ex argento fieri jussit* [1]. Ensuite c'est une grande croix d'or dressée derrière l'autel principal : *Crucem etiam magnam, quæ retro altare aureum poneretur, ex auro puro et pretiosissimis gemmis insigni opere ac minutissima artis subtilitate fabricari jussit, quam beatus Eligius, eo quod illo in tempore summus aurifex ipse in regno haberetur, cum et alia, quæ ad ipsius basilicæ ornatum pertinebant, strenue prepararet, elegantî subtilitatis ingenio, sanctitate opitulante, mirifice exornavit* [2]. Puis des tentures tissées d'or et ornées d'une infinie variété de perles, dont on paraît les murs de l'église, les colonnes et les arcs [3]; enfin un placage d'argent pur placé sur l'abside [4] et une couverture de plomb sur le reste de l'église [5] : *Et quamvis ecclesiam quam ipse a fundamine construxerat, intrinsecus miro decore fabricaverit, foris quoque desuper absidam illam, infra quam veneranda martyrum corpora tumulaverat,... ex argento purissimo mirifice cooperuit. — Denique eodem tempore plumbum quod si ex metallo censilum in secundo semper anno solvebatur, libras octo millia ad cooperiendam eamdem supradictorum beatorum martyrum ecclesiam... concessit.*

VII. La basilique de Pépin le Bref. — L'église mérovingienne fut détruite. Quand et comment, nous l'ignorons. Les *Miracula sancti Dionysii* nous apprennent simplement ceci : ... *diruta priore* [6]... Pépin le Bref, à l'instigation de l'abbé Fulrad, entreprit de la remplacer. La construction de la nouvelle basilique commença vers l'an 750 [7]; l'événement est compris entre la date d'avènement de Fulrad à l'abbatiat (749) et le 28 juillet 754, jour où le pape Étienne II vint à Saint-Denis consacrer l'autel principal et donner solennellement l'onction royale au roi Pépin et à ses deux fils Charles et Carloman [8]. On avait donc commencé la reconstruction par le chevet; mais elle ne fut achevée que sous Charlemagne [9]. Le gros œuvre était cependant assez avancé quand Pépin mourut le 26 septembre 768, puisqu'il demandait à être enterré à l'entrée même de l'église (qui se trouvait au nord dans la basse nef) [10] et que, pour protéger le tombeau de son père, Charles dut accoler à l'édifice un porche [11]. La dédicace n'eut lieu que le 24 février 775, en présence du roi et de la cour [12], ce qui laisse croire que, si l'on mit près de vingt ans à édifier les murs, il fallut près de six ans pour achever d'aménager la basilique.

Un demi-siècle plus tard, de nouveaux travaux modifièrent le chevet primitif dont Viollet-le-Duc a relevé le plan par terre. Le 1er novembre 832, on dédiait à la Vierge la chapelle souterraine que l'abbé Hilduin avait fait construire *ante pedes sanctissimorum martyrum;* la construction de cette chapelle avait entraîné l'abbé à remanier le chevet [13] : dans le chœur prolongé vers l'est, Hilduin éleva un second autel dédié à la Sainte-Trinité [14].

L'église traversa la période des invasions normandes sans avoir trop à souffrir de l'humeur dévastatrice des pirates. En 856 et 858, le monastère est contraint de verser de grosses sommes d'argent aux envahisseurs, en 865 il est mis au pillage. Pendant le siège de Paris, en 886, les moines, déjà plusieurs fois obligés d'abandonner leur monastère, se réfugient à Reims, auprès de l'archevêque Foulques, emportant avec eux le corps du martyr [15]. Après ces désastres, l'abbaye fut restaurée, mais nous ne pouvons savoir quels furent les travaux accomplis. Il est assez difficile d'admettre que l'édifice carolingien ait subsisté sans altérations du IXe au XIIe siècle. C'est pourquoi des archéologues ont supposé qu'une nouvelle église fut élevée au cours du XIe siècle. « Les restes, écrivait Viollet-le-Duc, en sont parfaitement visibles dans la crypte disposée sous le sanctuaire actuel : ils consistent en une ordonnance de colonnettes avec chapiteaux grossièrement sculptés portant une arcature qui décore les parois intérieures et extérieures de cette crypte centrale, dans laquelle sont disposées aujourd'hui les dépouilles des derniers Bourbons [16]. » Cette basilique du XIe siècle semble quelque peu compromise [17], aucun document ne l'appuie et si, comme on peut le croire, on se borna alors à remanier et orner la crypte [18], il reste établi que la basilique de Pépin le Bref et de Charlemagne ne fut pas reconstruite de fond en comble au XIe siècle : à cette dernière époque, la seule mention de travaux opérés à Saint-Denis concerne la construction, entre 1075 et 1087, aux frais de Guillaume le Conquérant d'une tour qui s'effondra avant son complet achèvement et qui, dans sa chute, n'atteignit aucune partie de la vieille basilique.

« L'abbatiale carolingienne était sur plan basilical latin : une nef et ses deux bas côtés, un transept et une abside en demi-cercle au chevet. Après les travaux du IXe siècle, elle eut la forme de croix latine ».

[1] *Gesta Dagoberti*, c. XIX, édit. Krusch, p. 407 ; cf. deux diplômes de Charles le Chauve, 19 sept. 862, Mabillon, *De re diplomatica*, 1709, p. 538; Tardif, *Monuments historiques*, n. 186, p. 118, col. 2; Suger, *De consecratione*, c. IV, édit. Lecoy de la Marche, p. 226-227. — [2] *Gesta Dagoberti*, c. XX, édit. Krusch, p. 407; Suger, *De administratione*, c. XXXII, p. 203. — [3] *Gesta Dagoberti*, c. XX, p. 407 : *Nam et per totam ecclesiam auro textos vestes, margaritarum varietatibus multipliciter exornatas, in partibus et columnis atque arcubus suspendi devotissime jussit.* — [4] *Gesta Dagoberti*, c. XVII, p. 406. — [5] *Gesta Dagoberti*, c. XL, p. 419. — [6] *Miracula sancti Dionysii*, I, XIV, édit. Mabillon, p. 347. — [7] L. Levillain, *La basilique carolingienne de Saint-Denis*, dans *Bulletin monumental*, 1907, t. LXXI, p. 211-262; l'auteur a repris et retouché ce travail qui forme un chapitre dans *Les plus anciennes églises abbatiales de Saint-Denis*, dans *Mém. de la Soc. de l'hist. de Paris*, 1909, t. XXXVI, p. 159-176. C'est ce chapitre que je cite en très grande partie. — [8] L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, dans *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, 1886, t. XXXII, p. 318. Les calendriers de Saint-Denis et de Senlis donnent la date du jour. La date de l'année est donnée par les *Annales regni Francorum*, édit. Fr. Kurze, dans *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, p. 12. — [9] *Miracula sancti Dionysii*, I, XIV, p. 347 : *cœpta a Pipino rege, augustius a Karolo regni successore consummata est.* — [10] Louis le Pieux, *Epistola ad Hilduinum*, 835, édit. Dümmler, dans *Monum. Germ. hist., Epist.*, t. V, p. 326. Avant de mourir, Pépin donnait à l'abbaye de Saint-Denis la forêt Iveline *pro animæ nostræ remedium seu et propter locum sepulturæ corporis mei.* Diplôme de 768, édit. Tangl, *Diplomata Karolina*, dans *Monum. Germ. hist.*, t. I, p. 38, n. 28. — [11] Suger, *De administratione*, c. XXV. — [12] Diplôme de Charlemagne, 24 février 775, édit. Tangl, *Diplom. Karolina*, t. I, p. 132, n. 92. — [13] Hilduin, charte sans date, dans Félibien, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denis*, pièces, n. 75, 76, p. LVI, LVII; cf. n. 72, 73, p. XLIX, LI. — [14] L. Maître, *La crypte de Saint-Denis*, dans *Bulletin monumental*, 1908, p. 139, 143 et L. Levillain, réponse, p. 146-149 et *Les plus anciennes églises abbatiales de Saint-Denis*, p. 162, note 1. — [15] *Miracula sancti Dionysii*, II, XXXII, p. 357. — [16] *L'église impériale de Saint-Denis*, dans la *Revue archéologique*, 1861, p. 302. — [17] L. Levillain, dans *Bulletin monumental*, 1907, p. 550-553; 1908, p. 137-154. — [18] P. Vitry et G. Brière, *L'église abbatiale de Saint-Denis et ses tombeaux, Notice historique et archéologique*, 1908, p. 7.

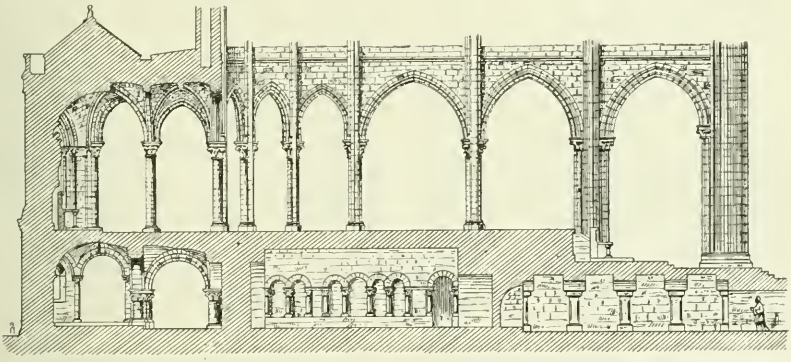
Nous ne pouvons pas dire comment était la façade occidentale. Mais nous savons que, dans la partie basse de la nef, l'entrée principale se trouvait non sur cette façade, mais sur le côté septentrional; resserrée entre deux tours basses (qui, à l'époque de Suger, menaçaient ruine), cette baie était fermée par une porte en bronze [1], à deux vantaux sculptés, qui avait été offerte à l'église par un certain Airard et qui fut remployée au XIIe siècle. La façon dont s'exprime Suger : « A l'entrée principale, le portique des vantaux principaux, » laisse entendre qu'il y avait une ou plusieurs autres entrées et des portes moins importantes; mais nous ignorons où elles étaient exactement.

« Ce portail septentrional était précédé d'une sorte de porche, l'*augmentum* dont parle Suger [2], que j'identifie par conjecture avec le *vestibulum* dont il est question à plusieurs reprises dans *Miracula sancti Dionysii* [3] et qui abritait la sépulture de Pépin le Bref. Ce porche avait lui-même une porte que l'on fermait au moyen d'une barre de fer [4].

posent l'idée d'une double rangée de colonnes séparant la nef des bas côtés. Sur ces colonnes retombaient les arcs qui supportaient les murs supérieurs de la nef [7].

« Les bas côtés avaient une largeur de cinq mètres environ, puisque cette largeur était égale à celle des bas côtés du chœur du XIIe siècle, comme Suger nous en prévient [8]. L'écartement entre les colonnes du chœur de Suger et la colonnade du déambulatoire est le même que celui qui existe entre les piles de la nef et les murs des bas côtés, piles et murs portés en fondation sur le plan des fouilles de 1859 (en *I*).

« Le transept carolingien comprenait tout l'espace *KK op* du plan de Viollet-le-Duc : il avait quinze mètres de largeur sur trente-sept mètres cinquante centimètres de longueur. » Ces dimensions ne sont obtenues qu'à la condition d'attribuer à l'église carolingienne les murs mérovingiens reconnus par Viollet-le-Duc. Il est possible que l'assise mérovingienne du fond du transept ait été utilisée pour le mur carolingien élevé au même endroit.



3699. — Coupe des cryptes de la basilique de Saint-Denis.
D'après Viollet-le-Duc, dans *Mémoire de la Société de l'histoire de Paris*, 1909, t. XXXVI, p. 168.

« La nef carolingienne avait 9 mètres environ de largeur; cela résulte du témoignage de Suger rapproché du plan des fouilles de 1859, comme aussi de l'examen des lieux dans l'état actuel. L'abbé Suger nous dit, en effet, qu'il donna la largeur qu'avait la partie centrale de l'ancienne nef à la partie centrale du chœur du XIIe siècle [5]; or, il est facile de constater, sur le plan de Viollet-le-Duc (fig. 3698) que les colonnes de la partie droite du chœur, dans l'église de Suger, étaient sur l'alignement même des extrémités de l'abside carolingienne; en visitant la crypte actuelle, on remarque que les grosses colonnes qui supportent celles du chœur et qui enveloppent le caveau des Bourbons, prolongent vers l'est l'alignement des murs droits de l'ancienne confession des martyrs. D'où j'infère que les « colonnes de marbre » de la nef carolingienne étaient probablement établies sur les piles de maçonnerie dont Viollet-le-Duc a retrouvé les substructions et qu'il a considérées comme la base des piliers de la basilique édifiée par Suger.

« Le plan basilical et le témoignage de Suger [6] im-

« Sur les quatre piliers du carré du transept, plus volumineux que les autres, retombaient sans doute les arcs qui supportaient la tour où pendaient les *signa*, c'est-à-dire les cloches qui appelaient les moines aux offices [9]. »

Le jubé qui formait obstacle dans la nouvelle construction de Suger fut enlevé et détruit, mais une partie de ses riches matériaux fut utilisée, notamment le pupitre à lire l'évangile, les ivoires sculptés et peints et les animaux de cuivre.

« Le chœur recouvrait une crypte qui abritait les corps des martyrs; cette confession fut le théâtre d'un miracle sous l'abbatiat de Fulrad, et le récit même de ce miracle montre qu'on y entrait quelquefois en assez grand nombre pour y prier les saints directement à leur tombeau. [10] » L'accès de cette crypte est conjectural. « Les murs de la crypte étaient peints; on y avait représenté au trait, en gris sur fond blanc, une tenture [11]. »

A la crypte primitive, l'abbé Hilduin accola, nous l'avons vu, une église souterraine à l'est. Cette église

[1] Suger, *De consecratione*, c. II, édit. Lecoy de la Marche, p. 217. — [2] Suger, *De administratione*, c. XXV, p. 187. — [3] *Miracula sancti Dionysii*, I, IV, VII, XVIII, XIX, édit. Mabillon, p. 341-346, 349; cf. *Analecta bollandiana*, 1900, t. XIX, p. 236. — [4] *Miracula sancti Dionysii*, I. I, c. XIX, p. 349. — [5] Suger, *De consecratione*, c. IV, p. 225. — [6] Suger, *De consecratione*, c. II, p. 218. — [7] Suger, charte de 1140, édit. Lecoy de la Marche, p. 354; cf. *De consecratione*, c. II, p. 218. — [8] Suger, *De consecratione*, c. IV, p. 225. — [9] *Miracula sancti Dionysii*, I, XV, p. 348. — [10] *Ibid.*, I, VI, p. 345. — [11] Viollet-le-Duc, *L'Église impériale de Saint-Denis*, p. 302.

n'avait guère qu'une douzaine de mètres de longueur. La crypte de Hilduin portait sa voûte à une plus grande hauteur que celle du *martyrium;* ici le témoignage de Suger est formel, puisque cet abbé décida de reporter « la voûte de l'abside qui contenait les corps des saints nos seigneurs au niveau de la partie supérieure à la crypte à laquelle elle adhérait, afin que la même crypte offrît son extrados en guise de pavé à ceux qui accéderaient au chœur par les deux escaliers [1]. » Et ce témoignage est heureusement illustré par la coupe longitudinale des cryptes de Saint-Denis faite par Viollet-le-Duc [2]. Au XIe siècle, les fidèles et les pèlerins n'avaient plus d'autre accès à la *fenestella* de la confession que par la petite crypte de la Vierge qu'il leur fallait traverser et où l'on conservait, sous la protection de deux solides serrures, les reliques précieuses, entre autres celles de la Passion [3]. Par où entrait-on dans cette *cryptula?* La question a fait l'objet d'une controverse [4]; mais la controverse ne l'a point résolue de façon péremptoire. Voici ce qu'on peut dire sur ce sujet de l'entrée des cryptes. Lenoir a admis que l'on pénétrait dans la *cryptula* par le chevet; son plan est malheureusement en grande partie conjectural et, comme le chevet de la chapelle souterraine de 832 a été coupé et remplacé par un mur droit au XIIe siècle, on ne peut pas être assuré que, sur ce point, Lenoir ne se soit inspiré que du résultat des premières fouilles entreprises dans la crypte. Étant donné le récit du moine saint-dionysien du XIe siècle, Haimon, la conjecture de Lenoir est cependant assez vraisemblable, comme aussi celle d'une claire-voie pratiquée dans le chevet du *martyrium* [5]. Toutefois, on peut admettre aussi — et cette conjecture n'oblige pas à rejeter la précédente — que les descentes pratiquées dans les bas côtés du chœur permettaient de gagner, de l'intérieur de l'église, les collatéraux de l'église souterraine et, par là, l'étroite crypte de l'abbé Hilduin. Mais il est bien évident que cet unique accès par la chapelle de la Vierge, réservé aux fidèles et aux dévots de saint Denis, n'était pas celui par lequel les moines allèrent, aux jours de péril, enlever les précieuses reliques pour les soustraire aux atteintes et aux profanations des barbares. Il est probable que l'escalier de descente établi primitivement dans l'axe n'avait pas été remblayé au temps de Hilduin ou à l'époque des invasions normandes, mais qu'on dut en dissimuler l'entrée sous un dallage provisoire adroitement raccordé aux dalles anciennes; c'est là qu'il faut, peut-être, placer la porte d'ivoire dont Suger nous parle quelque part.

« L'abbé Hilduin incorpora sa chapelle souterraine de la Vierge dans la basilique en remaniant en partie le chevet; il substitua un nouveau chœur à l'abside primitive et il l'accota de deux bas côtés très étroits; les murs du chœur reposaient sur les murs extérieurs des collatéraux de la crypte et Viollet-le-Duc a retrouvé les fondations des murs extrêmes des deux bas côtés; l'écartement entre ces murs procurait un vide de quinze mètres environ, c'est-à-dire la largeur même du transept carolingien; le chœur avait en œuvre 9 mètres de large; les bas côtés n'avaient guère que 1m80 de largeur; sorte de couloirs, ils devaient surtout permettre aux fidèles de gagner l'autel de la Sainte-Trinité, sans traverser le chœur d'ouest en est. Mesure de précaution indispensable, étant donnée la richesse des ornements du chœur !

« La nécessité où l'on avait été de planter les nouveaux édifices avant de détruire partiellement le chevet de Pépin le Bref explique la déviation considérable du chœur et de la crypte de Hilduin inclinés sur l'axe vers le nord de plus de 0m70.

« Comment, maintenant, était disposé le chœur carolingien après les travaux du IXe siècle ? Le dallage du chœur, qui était de marbre, eut alors deux niveaux au-dessus de celui de la nef, à cause des différences de hauteur des voûtes des deux cryptes sous-jacentes. Les fenêtres de cette partie de l'église avaient leurs appuis presque au ras du sol intérieur, puisque les moines qui présentaient à la vénération et au baiser des fidèles les reliques de la Passion, succombant sous la poussée de la foule empressée, n'eurent souvent d'autre ressource que de sauter avec les reliques par les fenêtres [6].

« Lors des réfections du IXe siècle, on n'avait pas eu à toucher à l'autel principal, l'*altare primum* « dédié en l'honneur de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ [7], » et consacré par le pape Étienne II le dimanche 28 juillet 754, le jour où, devant cet autel même, le souverain pontife avait oint les princes francs pendant la messe. C'est devant cet autel encore que, le 1er mars 834, Louis le Pieux, qui avait été déposé par ses fils, recouvra le pouvoir impérial [8]. L'autel principal se trouvait placé dans l'ancienne abside, sur la crypte qui s'étendait derrière lui, c'est-à-dire vers l'ouest, étant donnée l'orientation liturgique des autels à cette époque [9]. Et c'est en cet endroit que se trouvait encore l'autel principal où l'évêque de Chartres, Geoffroi, célébrait une messe pour l'âme du roi Dagobert, au jour anniversaire de la mort de ce roi, le 19 janvier 1143 [10]. Le *principale beati Dionysii altare* était orné du fameux écrin de Charlemagne (fig. 2704) qu'un texte du Xe siècle nous décrit encore en place. Il était surmonté d'un *ciborium* que l'abbé Fardulf avait fait dresser et qui portait sans doute l'épigraphe suivante :

Hoc opus egregium Fardulfus fecerat abbas,
Da cui perpetuam mercedem, Christe, precamur.
Hæc est alma domus, venite locus, aula salutis.
Hic Deus inhabitat tribuens pia vota petenti
Sanctorum meritis, quorum hic sacra corpora pausant
Hoc quoque ciborium Fardulfus fecerat abbas [11].

« Une lampe brûlait devant l'autel, *ante sepulchrum* [12], et Charles le Chauve en offrit une en 862, en même temps peut-être qu'il décorait la face antérieure de l'autel d'un parement d'or [13]. Un coffre en argent, destiné à recevoir les offrandes des fidèles [14], et placé à un bout de l'autel, était cause que l'on donnait quelquefois à cet autel le nom de tronc : *altare quod gazofilacium vocatur* [15].

« Un second autel, celui de la Sainte-Trinité, fut édifié dans l'abside du nouveau chevet [16], en 832. C'était sans doute un autel tabulaire formé d'une pierre de porphyre; le roi Charles le Chauve y fit déposer les reliques tirées de sa chapelle; dans une cavité taillée sur la face antérieure de cette pierre, on mit une relique de l'apôtre saint Jacques; sur le

[1] Suger, *De consecratione*, c. IV, p. 225. — [2] Publiée par L. Maître, dans *Bulletin monumental*, 1908, p. 140, et par L. Levillain, *Les plus anciennes églises de Saint-Denis*, p. 169. — [3] Haimon, *Detectio corporum*, 5e édit., Félibien, p. CLXVIII. — [4] *Bulletin monumental*, 1907, p. 243-244; 1908, p. 142 et 153. — [5] C. Enlart, *Manuel d'archéologie*, t. I, p. 139. — [6] Suger, *De consecratione*, c. II, p. 216. — [7] *Miracula sancti Dionysii*, I, XIX, p. 349. — [8] Louis le Pieux, *Epist. ad Hilduinum* (835), p. 326. — [9] Le célébrant face au peuple, le devant de l'autel à l'est. — [10] Suger, *De consecratione*, c. V, p. 230. — [11] Fardulf, *Carmina*, dans *Poetæ latini ævi Carolini*, t. I, p. 354. — [12] *Miracula sancti Dionysii*, II, XXXII, p. 357. — [13] Suger, *De administratione*, c. XXXIII, p. 196. — [14] *Ibid.*, c. IV, p. 226-227; *Gesta Dagoberti*, 19, édit. Krusch, p. 407. — [15] Diplômes de Charles le Chauve, du 19 septembre 862, la donation de Senlisse en Parisis, dans Mabillon, *De re diplomatica*, 1709, p. 538; la confirmation de la *partitio bonorum*, dans J. Tardif, *Monuments historiques*, p. 118, n. 186. — [16] *Miracula sancti Dionysii*, II, XXXII, p. 357.

côté droit, une autre cavité enferma la relique du proto-martyr Etienne; à gauche on plaça une relique du lévite et martyr Vincent [1]. Le même prince, le 27 mars 875, fondait sept lampes, ou peut-être sept chandeliers dorés et émaillés, qui devaient brûler perpétuellement devant cet autel [2].

« Entre les deux autels se trouvait le tombeau de Charles le Chauve [3]. Peut-être y avait-il déjà, entre ce tombeau et l'autel de la Trinité, une croix de grande dimension [4]. Au milieu du chœur, un beau lutrin doré en forme d'aigle avait eu à souffrir, nous dit Suger, de ses admirateurs qui l'avaient trop souvent touché [5].

« Enfin, les stalles des frères étaient de marbre et de cuivre, ce qui n'était pas sans inconvénients graves pour ceux qui assistaient assidûment aux offices [6]; quant au fameux fauteuil de Dagobert, il était également placé dans le chœur et servait peut-être au célébrant ou à l'abbé, en attendant qu'il servît aux rois [7] (voir *Dictionn.*, t. IV, col. 13).

« Tout ce luxe, un peu lourd, était rehaussé encore aux jours de cérémonies par l'emploi de livres liturgiques luxueusement écrits et habillés de riches reliures en orfèvrerie [8], de vases d'or garnis de pierres précieuses [9], par l'exhibition des châsses décorées d'or et de gemmes [10].

« L'église carolingienne n'était pas voûtée; une charpente apparente la couvrait; l'auteur des *Miracles de saint Denis* nous raconte un accident qui se produisit, lors de la construction, pendant que les ouvriers clouaient les planchers au toit [11]; le genre de couverture ne fut pas changé jusqu'au XIIe siècle, car Suger nous dit que « quand il eut assemblé les plafonds de bois de l'ancien et du nouvel édifice, » il fut soulagé de la crainte que lui donnaient les vieux murs fissurés et les colonnes antiques aux bases et aux chapiteaux désarticulés, qui eussent été bien incapables de supporter le poids d'une voûte [12].

« Ainsi, dans toutes ses parties, la basilique carolingienne nous est suffisamment connue pour que chacun de nous puisse, avec le souvenir qu'il a gardé des vieilles basiliques romanes, reconstruire en imagination l'œuvre que Pépin le Bref avait commencée et que son fils Charles le Grand avait terminée, *augustius*, et on éprouve quelque plaisir à pouvoir replacer dans leur cadre, assez exactement restitué, les grands événements historiques qui se déroulèrent entre les murs de l'antique abbatiale dont rien d'autre ne subsiste aujourd'hui, en place, que les [vestiges du premier fondateur], les murs du *martyrium* de 750 et ceux de la chapelle souterraine de 832. »

§ VIII. Le trésor. — Nous n'avons pas à étudier toutes les pièces du très riche trésor de Saint-Denis, mais seulement les monuments qui rentrent dans la limite chronologique de nos recherches.

a. Coupe de jade. — Voici la description qu'en donne Suger : *Vas preciosissimum de lapide prasio ad formam navis exsculptum... quod videlicet vas tam pro preciosi lapidis qualitate quam integra sui quantitate mirificum inclusorio sancti Eligii opere constat ornatum, quod omnium aurificum judicio pretiosissimum æstimatur* [13].

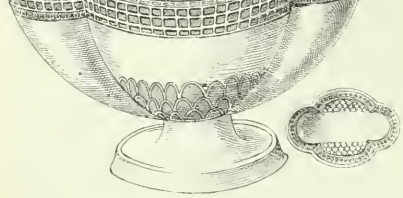
L'inventaire du trésor de l'abbaye par dom Jacques Doublet donne la description suivante : « Autre très exquise gondole de couleur de verd de mer avec le pied de mesme estoffe, garny d'or et la bordeure aussi d'or, le tout enrichy de beaux saphirs, grenats, presmes d'esmeraudes et de belles perles orientales au nombre de septante. Cette pièce autant rare et estimée qu'il est possible par les orfeuvres, fut autresfois engagée par le Roy Louys le Gros, et de son consentement dégagée par l'abbé Suggere (ainsi qu'il le tesmoigne) qu'il acheta soixante mares d'argent qui estoit beaucoup alors, et a esté faite par la main du glorieux sainct Eloy [14]. »

L'inventaire du trésor de l'abbaye, dressé en 1634 et conservé dans le ms. franç. *4611* de la Bibliothèque nationale, fol. 116 r°, contient la description suivante : « Item une autre navette de pierre de porphire semblant à jaspe, à un petit pied de mesme pierre garny d'or par le bord, a quatre demy compas, tenant par dedans à quatre feuilles d'argent doré dont deux perdues, garnies tout alentour par le dehors et par le bord de grenats, et sur le bas trois places vuides de grenats, et au-dessous de claire voyes une bordure derière bleu et en icelle vingt et une places vuides, et au fonds de deux demys compas des costez, prismes d'esmeraude en façon d'escaille et sur l'un d'iceux compas quatre places vuides; le dehors de ladite bordure garny de grenats entremeslez de verres bleus et trente-trois places vuides, et au-dessous desdits grenats et verres un filet de verre bleu et en icelui quinze places vuides et sous le fonds de deux demy compas des costés, verres semés en façon d'escailles et dix-huit places vuides de pierres; au dessous des deux demy compas, par dehors, au bord d'en bas des deux bouts de la dite navette une rangée de perles de soixante-sept perles de compte et trois places vuides de perles. Prisée 400 liv. »

En 1706, dom Félibien mentionne « une espèce de gondole faite d'une pierre précieuse nommée jade, dont il [Suger] paya soixante mares d'argent, pour la retirer des mains de ceux à qui le roy Louis VI l'avoit engagée dix ans auparavant [15]; » et dans la description de la planche IV : « Gondole faite d'une pierre de jade dont la garniture est d'or émaillé [16]. » A la description est jointe une figure, de dimensions minuscules offrant le vase couché sur le flanc et posé en face du spectateur, de telle sorte que l'intérieur seul est visible (fig. 3700). « Malgré ses négligences de détail, elle permet de reconnaître que l'orifice avait la forme d'une ellipse quadrilobée; que la surface des deux grands lobes était couverte d'imbrications; que le plat des lèvres comportait une série de petits rhombes ou parallélo-

[1] Suger, *De administratione*, c. XXXIII, p. 200-201. — [2] *Diplôme de donation de Rueil à l'abbaye de Saint-Denis*, 27 mars 875, édition Giry, dans *Mélanges Julien Havet*, p. 710; cf. Suger, *De administratione*, c. XXXIV, p. 206. — [3] A. Giry, *La donation de Rueil à l'abbaye de Saint-Denis*, dans *Mélanges Julien Havet*, p. 688-690. — [4] Suger, *De administratione*, c. XXXIII, p. 203, parle d'une croix placée à cet endroit et que l'on croyait très ancienne. Cf. *Gesta Dagoberti* et la grande croix d'or placée derrière l'autel d'or. L'emplacement n'est pas le même, mais la croix a pu être changée de place en 832. — [5] Suger, *De administratione*, c. XXXIV, p. 204 : *Aquilam vero in medio chori amminrontium tactu frequenti dedeauratam...* — [6] Suger, *De administratione*, c. XXXIV, p. 203 : *Chorum etiam fratrum, quo valde gravabantur qui assidue ecclesiæ insistebant servitio, frigiditate marmoris et cupri aliquantis per infirmum.* — [7] Suger, *De administratione*, c. XXXIV, p. 204 : *nec minus nobilem gloriasi regis Dagoberti cathedram... antiquatam et disruptam.* — [8] Tel est cet *evangelium auro et gemmis optime paratum et intus auro scriptum* signalé au Xe siècle dans l'inventaire des objets du trésor de Saint-Denis remis au roi Eudes (Bibl. nat., ms. lat. *7230*) et l'évangéliaire du IXe siècle écrit en lettres d'argent sur parchemin pourpré (Bibl. nat., ms. lat. *9387*) et qui est exposé dans la galerie Mazarine, vitrine XXXI, n. 260. — [9] Suger, *De administratione*, c. XXXIV, p. 206 : *Vasa etiam tam de auro, quam preciosis lapidibus ad Dominicæ mensæ servicium, præter illa quæ reges Francorum et devoti ecclesiæ ejusdem officio deputaverunt, beata Dionysio, debita devotione adquisivimus.* — [10] Suger, *De consecratione*, c. IV, p. 225. — [11] *Miracula sancti Dionysii*, I, XIV, p. 347. — [12] Suger, *De consecratione*, III, p. 221. — [13] Suger, *De consecratione*, III, p. 207. — [14] D. J. Doublet, *Histoire de l'abbaye de Saint-Denis*, 1625, p. 341. — [15] Félibien, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denis en France*, in-fol., Paris, 1706, p. 175. — [16] *Ibid.*, p. 543, pl. IV, fig. C C.

grammes, semblables à ceux qui contournent le dessus des montures de l'épée de Childéric; enfin que la bordure offrait une sorte d'échiqueté, dont l'analogie avec la décoration externe du calice de Chelles frappe de prime abord. (Voir *Dictionn.* au mot CALICE, t. II, col. 1623, fig. 1902 et pl. en regard). Soupçonnant l'emploi de verroteries incrustées à froid, là où Doublet ne vit que des pierreries et Félibien de l'émail, Ch. de



3700. — Coupe du trésor de Saint-Denis.

D'après de Linas. *Orfèvrerie mérovingienne.* Œuvre de saint Éloi, pl. en regard de la p. 60.

Linas recourut à l'*Inventaire de 1634* qui changea ses prévisions en certitude absolue. Cette description est, je l'avoue, écrivait-il, un peu diffuse et les termes en sont passablement embrouillés; néanmoins si on la place en regard du texte de Doublet, de la figure gravée dans Félibien et de la gondole conservée au Cabinet des antiques [1], on parviendra à démêler les faits suivants. Saint Éloi ayant à sa disposition un vase précieux, vraisemblablement reste opime des dépouilles romaines (?), s'ingénia à fabriquer une monture en or pour le pied et l'orifice. La face interne de la garniture de l'orifice était en grenats cloisonnés (claires-voies); la face externe comportait un mélange de grenats et de verroteries bleues pareillement agencés : l'une et l'autre bordées par le bas d'un filet de verres bleus, sauf à l'extérieur des lobes extrêmes où un cordon de perles fines se substituait au verre. A l'intérieur du vase (au fond), les parois des lobes majeurs étaient revêtues d'une doublure imbriquée en prasmes d'émeraudes [2]; une décoration identique, mais en verre (vert sans doute) recouvrait le bas de la paroi externe des mêmes lobes (sous le fond). J'admets volontiers que mon interprétation puisse être critiquée et qu'elle soit fautive sur divers points; néanmoins on aura beau tourner et retourner les expressions de l'*Inventaire*, elles indiqueront toujours cette verroterie incrustée à froid que Félibien transforme obstinément en émail [3]. » Em. Molinier lui-même admettait l'identification : « Verres rouges ou grenats, verres bleus et verts en table en décoraient les lèvres, l'intérieur ou le pied et s'y mariaient à des perles. Les descriptions sont assez claires, jointes au dessin, si imparfait soit-il, pour affirmer ce fait. Mais de là à admettre pour absolument établie une attribution à saint Éloi, il y a un abîme. La coupe de jade avait été montée à l'époque mérovingienne, c'est tout ce qu'on peut affirmer [4]. »

« *b. Le trône de Dagobert.* — Encore une pièce du trésor attribuée à saint Éloi et qu'il faut lui retirer, celle-ci sans hésitation possible (voir *Dictionn.*, t. IV, col. 13) [5].

c. La croix d'or. — On la trouve mentionnée dans les *Gesta Dagoberti : Crucem etiam magnam quæ retro altare aureum poneretur, ex auro puro et preciosissimis gemmis insigni opere ac munitissima artis subtilitate fabricari jussit, quam beatus Eligius, eo quod illo in tempore summus aurifex in regno haberetur, cum et alia quæ ad ipsius basilicæ ornatum pertinebant, strenue præpararet, eleganti subtilitatis ingenio, sanctitate opitulante, mirifice exornavit. Nempe moderniores artifices asseverare solent, quod ad præsens vix aliquis sit relictus, qui quamvis in aliis exslet operibus, hujuscemodi tamen gemmarii et inclusoris subtilitate valeat per multa annorum curricula, eo quod de usu recesserit ad liquidum experientiam consequi* [6]. Suger parle aussi d'une croix que déjà, en son temps, on croyait très ancienne [7]; et au XVIIe siècle, dom J. Doublet, s'exprime ainsi : « Au bout du chœur, tirant vers ledit maistre autel, sur une pièce de bois eslevée au-dessus des chaires (stalles), ornée de fleurs de lys d'or sur un champ d'azur, est posée une très grande croix de la hauteur d'un homme appelée la croix de saint Eloy, d'autant que ce saint personnage l'a faite et fabriquée. Laquelle est très exquise tant par la rareté de l'ouvrage que par sa richesse, y ayant une grande quantité de saphirs cabochons, d'esmeraudes en grand nombre, aussi des nacles (nacres), iacinthes, grenats, avec un très excellent camahieu au milieu en façon d'homme, et au bas d'icelle une petite croix d'or à un crucifiement d'esmail, et chatons d'or garnis de grenats, d'esmeraudes et de perles : et au-dedans du fust de la vraye croix, avec un escriteau portant cest escrit : *De cruce Domini* Cette croix a esté donnée par le Roy Dagobert [8]. »

Au commencement du XVIIIe siècle, la croix de saint Éloi avait été dépossédée de son ancienne place au fond du chœur et l'on s'apprêtait à lui en donner une autre. Dom Félibien, avec sa concision habituelle à l'endroit des merveilles de l'orfèvrerie du moyen âge, enregistre ce changement [9] : « Les grilles de fer qui ferment les costez du chœur méritent aussi d'estre remarquées pour la beauté du travail. Elles forment une espèce d'ordre ionique dont les pilastres sont en forme de gaines. On travaille sur le même dessein à faire une grille au devant du chœur, dont la porte aura pour amortissement une ancienne croix d'or que l'on estime avoir esté faite par saint Eloi; elle est enrichie d'émaux et d'une très belle améthyste. » A la suite de ces témoignages, voici le texte de l'*Inventaire de 1634* :

« Au-dessus du contre-autel, une grande croix nommée la grande croix saint Eloy, faite par Monsieur saint Eloy comme dysoient les religieux, attachée au derrière dudit autel et fermant à clef.... Et au bas d'icelle, sous un grand verre en façon de tableau rond, dessus

[1] Félibien, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denis en France*, in-fol., Paris, 1706, p. 543, pl. IV, fig. B B. — [2] Plasme ou prasme d'émeraude. La pierre verte appelée *prase* a souvent été prise pour l'émeraude, et pour cette raison on l'appelle fausse émeraude. Le mot *prase* vient de la ressemblance de sa couleur avec celle du poireau, en grec *prason*; de là on a fait en latin l'adjectif *prasinus*, on a dit *gemma prasina*, et en négligeant le point sur l'*i* on a fait par corruption *prasma* puis *plasma* pour adoucir le son. De là les joailliers ont dit *prasme*, *plasme*, *presme*, *prisme* d'émeraude; et ils regardaient cette pierre comme la matrice des émeraudes. — [3] Ch. de Linas, *Orfèvrerie mérovingienne. Les Œuvres de saint Éloi*, in-8°, Paris, 1864, p. 60-64. — [4] E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris s. d., t. IV, p. 20-21. — [5] Cahier et Martin, *Mélanges d'archéologie*, t. I, Ch. Lenormand, *Le fauteuil de Dagobert*, p. 157-190; E. Molinier, *op. cit.*, t. II, p. 4; t. IV, p. 19. — [6] *Gesta Dagoberti*, c. XX, édit. Krusch, p. 407. — [7] Suger, *De administratione*, c. XXX, p. 203. — [8] J. Doublet, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denis*, 1625, p. 333. Dom Germain Millet, *Le trésor sacré... de Saint-Denys*, p. 41, dit que cette croix faite par saint Éloi et donnée par Dagobert était d'or semé de pierreries. — [9] Félibien, *op. cit.*, p. 533.

une petite croix d'argent doré et un crucifiement d'esmail dessus et huit châtons d'or.... et un escripteau portant escrit : *De cruce Di...*; au-dessus dudit tableau, sur le long de ladite grande croix, entre icelui tableau et le rond du milieu de la croisée, en trois rangées, vingt-neuf saphirs tant gros que petits, etc., etc.... Le derrière de ladite croix. Au bas de la longueur d'icelle, une pièce de cuivre doré : l'image de saint Denis et deux angels de demy enlevure dessus icelle pièce; et entre ladite pièce de cuivre et le milieu d'entre les croisons, aussi en trois rangées, c'est à savoir trois saphirs loupeux, etc., etc.... Et parmi les pierres, dix-huit nacles (nacres), vingt-trois verres et deux cassidoines.... Le champ de ladite croix tant devant que derrière, de verres ressamblans à jacinthes, grenats, esmeraudes et saphirs.... Ledit champ de la croix tant devant que derrière, d'or à feuilles d'argent blanc dessous.... Ladite croix bordée d'argent doré, à trois couronnements de feuilles de persil aux trois bouts d'icelle aussi d'argent doré. » De cette citation de l'*Inventaire* et du texte de dom Doublet, il ressort clairement : que la petite croix avec un « crucifiement d'esmail » n'était nullement partie intégrante du travail primitif de saint Éloi; qu'elle formait au contraire une addition postérieure, une sorte de tableau sous verre, attaché comme un *ex-voto* au pied de la grande croix. L'*Inventaire* seul prouve que la croix comportait des pâtes vitreuses blanc opaque (*nacles*, nacres), mélangées avec d'autres pierres vraies ou fausses, et que ses deux faces étaient entièrement couvertes de verres translucides rouge orangé, pourpre clair, vert et bleu, incrustés à froid dans des cloisons d'or, genre de décoration employé sur le calice de Chelles et tant d'autres œuvres mérovingiennes [1].

d. Écrin de Charlemagne. — Sur le *principale beati Dionysi altare* se voyait le fameux « escrain de Charlemaigne » qu'un texte du xᵉ siècle nous décrit encore en place : *In gipsa super altare sunt arcus XII, ubi habentur bandelli rotundi XII. Arcus majores IIIIᵒʳ, habi habentur coronulæ IIIIᵒʳ. Item arcus VII, ubi habentur bandelli Cornuti VI et unus jacinctus cum tobatio superius posit[us] in medio. Item arcus III, cum bandellis cornutis majoribus II, et in medio anulum cum jacincto, et desuper bandellum dependentem cum berillo. Arcus minores II, habi habentur anulus in medio cum smaragdo, et desuper bandellus cum berillo, et ex utraque parte duæ cruciculæ. Et in superiorem arcum habetur anulus cum smaragdo, ceteris nobilior, et de* (?) *superiorem arcum dependent ex utraque parte duæ cruciculæ minores [et be] ritus cum lapidibus auro optime inserlis* [2]. Dans les *Grandes chroniques* nous lisons : « Avec ce donna ung merveilleusement riche joïel, si riche et si précieux qu'à peine le pourroit-on aprisier, tout fait de saphirs et de rubis et d'émeraudes, et d'autres manières de pierres enchassées en or. Si est joint par trois ordres l'une sur l'autre et est mis sur le maistre autel aux grans festes et est ainsi en un siège précieux [3]. »

Nous avons déjà figuré et décrit ce monument (voir *Dictionn.*, t. III, col. 1141, fig. 2704). L' « escrain » de Charlemagne fut porté à la Monnaie en 1793, démonté et le métal fut fondu [4]; mais avant que la pièce ne fût livrée aux dissertisseurs, la Commission des monuments en fit exécuter un dessin en couleur qui est actuellement conservé au Cabinet des estampes de la Bibliothèque nationale [5].

e. Vase de Cana. — Ce fragment n'est pas compris dans les anciennes reliques de l'abbaye puisque la *Descriptio* n'en parle pas [6], non plus que les inventaires de 1505 [7] et de 1599 [8]. En 1634, il est mentionné dans l'*Inventaire* dressé par l'ordre de la Chambre des Comptes : Un morceau d'une couche (= cruche) d'un espèce de marbre ou d'albastre ayant servi aux nopces de Cana, où Nostre-Seigneur changea l'eau en vin. Tristan de Saint-Amand en parle également en 1644 et Félibien en donne l'image dans son *Histoire de Saint-Denis* [9]. C'est par elle qu'il est possible d'identifier le fragment qui était conservé à Saint-Denis et celui qui se trouve actuellement à la Bibliothèque nationale, au Cabinet des médailles. Il mesure 0ᵐ21 dans sa plus grande hauteur actuelle et 0ᵐ187 de diamètre, dans la partie la plus large de la panse, près des oreilles; le diamètre intérieur du col est de 0ᵐ10 [10].

f. Coupe de Chosroès. — Voir *Dictionn.*, t. III, au mot Chosroès, col. 1459, fig. 2819.

g. Coupe dite des Ptolémées. — On montrait au Trésor une magnifique coupe antique, en sardonyx, montée sur un pied d'or. Ce monument avait été incontestablement destiné au culte de Bacchus, mais le christianisme en avait fait un calice et lui avait imposé le nom de « Coupe des Ptolémées ». Voici la description qu'en donne l'inventaire de 1631 (ms. français *4611*, fol. 169) : « Item un calice d'agathe à deux ances et un petit pied de la pièce mesme feslé par un bout, taillé allentour de plusieurs arbres, testes d'hommes, de bestes et oyseaux et plusieurs austres estranges, assis sur un pied d'or attaché à vis, à un cercle d'or à quatre bandes d'or tenant au pied, et sa plattine d'une pierre de porphyre semée de sept poissons d'or entaillez dedans la pierre et une place vuide d'un poisson, ladicte plattine garnie d'or tout autour à fueillages et sur les sept saphirs fins deux presmes fines de petite valeur, quinze perles à demy pourries et plusieurs verres et sur le bord de l'or de la dicte plattine trente sept places vuides, au fueillage du champ plat un grand chatton vuide et quatre autres chattons garnis de pierres et perles qui n'estoyent celles qui premièrement furent mises. Le pied d'or du dict calice garny de seize saphirs de plusieurs sortes, de trente une presmes d'esmerauldes, quarante-trois perles et vingt-deux troches, de quatorze perles sans troches, dix grenats sur les quatre bandes d'or du pied. Le champ entre les quatre bandes dudit pied d'or semé de grenats au-dessus de la lectre et sur deux bandes sept places vuides de pierre, deux autres places vuides au bout dudict pied et deux troches chacune de deux perles et deux places vuides de perles et un chatton vuide de sa pierre et [en] l'une des bandes du pied de terre pareillement une place vuide de sa pierre, en l'une des vis et sur le pied d'or dudict calice escript : *Hoc vas Christe tibi mente dicavit, Tertius in Francos regnine Carlus.*

A la Révolution la coupe fut envoyée au Cabinet des médailles, la patène en serpentine prit le chemin du Muséum des arts. Lors du vol fait au Cabinet des médailles la coupe disparut et, quand on la retrouva, le pied d'or avait été réduit en lingot; heureusement il restait une gravure de Félibien qui pouvait amoindrir

[1] Ch. de Linas, *op. cit.*, p. 57-59; Molinier, *op. cit.*, t. IV, p. 20. — [2] L. Delisle, *Instructions adressées par le Comité des travaux historiques et scientifiques aux correspondants; Littérature latine et histoire du moyen âge*, in-8°, Paris, 1890, p. 8. — [3] *Grandes chroniques*, édit. Paulin, Paris, t. III, p. 65. — [4] Vidier, dans *Bulletin de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, 20 juillet 1909, signale un état des pierres démontées du trésor de Saint-Denis. — [5] Guibert, *Les dessins du Cabinet de Peiresc, au Cabinet des estampes de la Bibliothèque nationale*, in-4°, Paris, 1910, p. 47-51, pl. IX. — [6] Ms. de la Bibl. nat., fonds latin *1270*, édité par Rauschen, dans *Hist. Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 1894, t. XV, p. 257. — [7] H. Omont, *Inventaires du trésor de l'abbaye de Saint-Denis en 1505 et 1739*, dans *Bulletin de la Soc. de l'Hist. de Paris et de l'Ile-de-France*, 1901, t. XXVIII, p. 163. — [8] L. Sieber, dans même revue, 1896, t. XXIII, p. 218. — [9] Félibien, *op. cit.*, pl. I, fig. B, p. 538. — [10] T. de Mély, *Vases de Cana*, dans *Mon. Piot*, 1903, t. X, p. 167-168, fig. 18; M. Billard, *Les tombeaux des rois sous la Terreur*, in-8°, Paris, 1907, p. 128.

les regrets de cette perte. L'inscription peut être diversement interprétée et permet de reconnaître dans le *Carlus* dont elle parle : Charles III le Simple (898-929), ou Charles II le Gros († 888) ou Charles le Chauve († 877). L'écart chronologique est, somme toute, peu considérable et toutes les vraisemblances favorisent l'attribution à Charles le Chauve (voir *Dictionn.*, t. II, col. 1638-1642, fig. 1914, 1915) [1].

IX. Le chartrier. — Non content de construire et d'orner la basilique, Dagobert combtait le monastère de biens temporels, privilèges, immunités, revenus. Passionné pour la célébrité de sa fondation, il voulait lui assurer un prestige sans pareil, et au VIIe siècle la gloire d'une église ou d'un monastère consistait en grande partie dans le nombre et l'illustration des reliques de corps saints conservées dans le trésor, aussi Dagobert ne négligeait rien pour en découvrir et en acquérir, parfois même en « véritable larron », suivant l'expression pittoresque qu'emploie Guillaume de Nangis. Une maison si glorieuse, si richement dotée devait posséder des titres originaux en grand nombre qui justifiaient des libéralités et des propriétés; en effet, si nous ne possédions pas les diplômes de l'abbaye de Saint-Denis, la science historique souffrirait quelques lacunes, mais la science diplomatique serait décapitée.

Ce fut la publication qu'en fit dom Doublet, en 1625, qui révéla cette richesse et aussi donna l'éveil [2]. Publication assez négligente faite par un religieux hors d'état de lire les originaux et réduit à la copie des cartulaires. Trente ans plus tard, John Marsham rendait ce verdict à propos des diplômes : *Tanto minus eis est adhibendum fidei quanto plus præ se ferunt antiquitatis* [3]. Puis ce fut le tour de l'impétueux Papenbroeck qui, au nom de règles fausses de son invention, discréditait tous les documents contenus dans les chartriers ecclésiastiques, mettait en garde particulièrement contre les moines faussaires du XIe siècle et leurs produits qui s'étalaient en belle place — tous apocryphes — dans l'*Histoire* de dom Doublet [4]. En 1681, dom Mabillon réhabilitait le chartrier de Saint-Denis et l'honneur de ses gardiens; ce qui importait plus encore, il fondait sur l'étude de ces pièces attaquées un grand débat scientifique et une doctrine critique [5]. Mabillon avait eu trop raison, sa réponse avait été un coup d'éclat; quand le bruit parut calmé, un esprit mal fait et venimeux revint à la charge [6]. Mabillon, sans daigner le nommer, le réfuta par un Supplément à sa Diplomatique [7], dans lequel il complétait sa doctrine par de nouvelles observations, justifiait les chartes de Saint-Denis principalement visées par son contradicteur. Celui-ci insinuait l'existence d'un atelier de faussaires à Saint-Denis, atelier où s'approvisionnait Mabillon. En effet, celui-ci ayant publié ou signalé seize diplômes mérovingiens dont il n'y a pas trace dans la publication faite par Doublet, en 1625, ni mention dans les auteurs antérieurs, d'où provenait ce lot sinon d'une officine en pleine activité depuis moins d'un demi-siècle?

Il y avait des chartes sujettes à caution et presque aucun monastère n'aurait pu se disculper d'avoir cédé jadis à la tentation de refaire un titre, notamment son titre de fondation. C'était le cas à Saint-Germain-des-Prés, et Saint-Denis qui devait tant à Dagobert, se sentait si fort en veine de reconnaissance envers lui qu'il souhaitait lui devoir plus encore, ce qui avait entraîné la fabrication de quelques diplômes de ce prince — une quinzaine — refaits pour la plupart sur la foi des *Gesta Dagoberti*.

« L'un d'eux, dont le prétendu original s'est conservé [8], peut donner une idée de la manière dont on s'y prenait. La plus ancienne confirmation d'immunité que l'abbaye possédât encore au XIe siècle était un diplôme de Chilpéric II, de 716 [9], qui mentionnait, il est vrai, des concessions antérieures, mais dont la plus ancienne ne remontait qu'à Thierry III. Cette antiquité ne sembla pas suffisante aux moines du Xe siècle, qui jugèrent qu'un tel privilège devait remonter au fondateur de l'abbaye, et entreprirent de le fabriquer. Pour cela, comme leurs archives mêmes témoignaient que les anciens préceptes royaux étaient écrits sur papyrus, matière qui à cette époque ne devait point abonder sur les bords de la Seine, on sacrifia deux documents, jugés sans doute de peu de conséquence, un jugement de Clotaire III, de 658 ou environ, sur une affaire de succession [10] et une donation de Clotaire II en 625 [11]; on les cousit bout à bout et l'on transcrivit au verso, en une grosse et lourde écriture qui trahit le Xe siècle, le diplôme d'immunité de Chilpéric II. On se contenta d'y changer le nom du roi, de substituer une formule de concession à la formule confirmative, d'en modifier la date, et d'y ajouter un grand nombre de souscriptions pour en faire un diplôme de Dagobert, du IV des calendes d'août de la Xe année de son règne, soit du 29 juillet 632. Un tel acte renferme bon nombre d'énonciations inexactes, et il est même improbable qu'il ait pu exister à cette époque, puisque ce fut seulement en 654 que, en vertu d'un privilège de Clovis II, l'abbaye posséda des biens distincts de ceux de l'église de Paris et fut soustraite, quant à leur gestion, à l'administration épiscopale [12]. Et cependant, le prétendu diplôme de 632 ne manque guère d'être couramment invoqué, même par des savants informés, comme type d'une immunité concédée par Dagobert Ier. Ajoutons que la même abbaye ne se contentait pas de forger ainsi des diplômes royaux; elle se constituait tout un chartrier composé des titres les plus variés; c'est ainsi, par exemple, qu'elle refaisait vers le même temps et par le même procédé un privilège d'exemption perdu de l'évêque Landry [13], attribué au 1er juillet 652, et se hasardait même à fabriquer des documents anglo-saxons [14].

Nous allons donner ici un *Essai de classement* de quelques-unes des chartes de Saint-Denis. Chartes originales, chartes récrites, etc., avec quelques indications bibliographiques.

1. — 625, 14 juin-15 juillet. Étrépagny (départ. de l'Eure, arrond. des Andelys). Clotaire II confirme à l'abbaye de Saint-Denis la propriété d'un terrain sis à Paris. — Archives nationales, *K 1*, n. 7. Papyrus. Dimensions 0^m325 × 0^m49. Formé de trois morceaux de papyrus, de 0^m18 environ chacun, collés

[1] Outre les références données au mot Calice, cf. E. Babelon, *Catalogue des camées antiques et modernes de la Bibliothèque nationale*, p. 201-208; *Album*, pl. XLIII; *Le Cabinet des antiques*, pl. XLIII. L. Levillain, *Les plus anciennes églises abbatiales de Saint-Denis*, p. 175, note 3, retarde la monture du calice jusqu'au XIIe siècle, mais c'est inacceptable. Quant à la patène, son attribution à la coupe des Ptolémées ou au calice de Suger est sujette à contestation. — [2] *Histoire de l'abbaye de Saint-Denis en France*, in-4°, Paris, 1625. — [3] Dugdale, *Monasticon anglicanum*, 1655, t. I, *præfatio*. — [4] D. van Papenbroeck, *Propylæum antiquarium circa veri ac falsi discrimen in vetustis membranis*, dans *Acta sanctorum*, april. t. II (1675). — [5] *De re diplomatica libri VI*, in-fol., Parisiis, 1681. — [6] Cf. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. III, col. 1353-1356. — [7] *Librorum de re diplomatica supplementum*, in-fol., Parisiis, 1704. — [8] Diplôme d'immunité de Dagobert Ier, *Arch. nat.*, *K. 1*, n. 7; cf. J. Tardif, *Mon. hist.*, n. 8. Nous avons donné dans le *Dictionn.*, t. III, col. 947, ce diplôme et les sept autres qui s'y rattachent. — [9] J. Tardif, *Monuments historiques*, n. 46. — [10] *Ibid.*, n. 16. — [11] *Ibid.*, n. 4. — [12] J. Havet, *Questions mérovingiennes. Voir Origines de Saint-Denis*, append. II, n. 5. — [13] Original *Archives nationales*, *K. 3*, n. 1; J. Tardif, *Monuments historiques*, n. 10. — [14] W. H. Stevenson, *The old english Chartres to Saint-Denis*, dans *English historical Review*, 1891, t. VI, p. 736-742; A. Giry, *Manuel de diplomatique*, in-8°, Paris, 1894, p. 874-875.

bout à bout. Opistographe. L'acte a été coupé verticalement sur le côté gauche; il en résulte que toutes les lignes sont incomplètes du début. (Sickel, *Diplomatum imperii tomus I besprochen*, p. 38-40 et J. Havet, *Œuvres*, t. I, p. 227, n. 6, ont tenté un essai de restitution des lacunes à l'aide du formulaire.)

Fac-sim. : J. Tardif, *Inventaires et documents, Facsimilés de chartes et diplômes mérovingiens et carolingiens*, 1866, série II, pl. IV; P. Lauer et C. Samaran, *Les diplômes originaux des Mérovingiens*, 1908, pl. I.

Publ. : H. L. Bordier, dans le *Bulletin de la Société de l'Histoire de France*, 1855-1856, t. XII, p. 260; Tardif, *Monum. historiques, Cartons des rois*, 1866, p. 4, n. 4; Pertz, *Diplomata*, t. I, p. 13, n. 10; R. de Lasteyrie, *Cartul. génér. de Paris ou Recueil de documents relatifs à l'histoire et à la topographie de Paris*, 1887, t. I, p. 9; J. Havet, dans *Bibl. Écol. d. chartes*, 1890, p. 42; *Œuvres*, t. I, p. 226; Lauer-Samaran, *Diplômes*, p. 4, n. 1 [1].

Texte. [(✠) *Chlothcha*]rius, r[ex] Francorum [*viris inlustrebus*... ‖ (2) (*Ad mercedem nostram amp*)iatis ti[to]lis, Xp(ist)o auspece, cr[ed]emus pertene[re s]i e[a] que cognoveri[mus, p]artebus s(an)c(t)i domni Dioni[nsis p]eculiares p[atroni n]os[tri] ‖ (3) (*a Deum timentibus hominibus per donationis titulum fuisse concessa g*)eneraliter c[on]firma[m]us, adque [s]tabeli dig[net]a[te] dura[r]e j[o]b[emus]. Jd[e]o v[ir v]enerab[ilis, pater nos[ter Do]do, abba, *epistolam* donaciones ‖ (4) (*ab inlustri viro Daoberetho filio Baddonis roboratam nobis ostendit relegen*)da[m in q]ua tenetur insertum are[a, quod est infra m]u[r]us [P]a[risi]us civ[itatis, quem ex] sucession[em gen]etore [suo] Baddone quondam ‖ (5) (*ipse inluster vir accepisse et per cartulam traditionis ad basilicam s(an)*)c[t]i dom[ni Dion[insi]s martheris, ubi Dodo abba deservir[e] v[edetur, nus]cet[ur] contulisse. Qui vero pe[ti]it ut hoc in ipsa basileca ‖ (6) (*vel monachis ibidem descrvientibus per nostræ auctoritatis præceptum pleni*)u[s confirmar]e deberimus : cui nos h[unc] b[enefi]cium, pr[odi]vino intuet[o] vel referencia ip[sius loci s(an)c-(t)i libent[e animo præs] ‖ (7) (*titisse et confirmasse cognoscite, præcipientes enim ut sicut constat ab*) ipso inl(ustri) v[ir]o Da[ob]er[ctho] area [ipsa ad supradict]a bas[ilecа], per i[nsp]ecta donatione, legaliter [fui]sse condonatum, hu[ju]s ‖ (8) (*auctoritatis nostræ vigore et generali beneficio confirmato in omnib*)[us] c[um Dei et n[os]tra gr[ac]ia ad ipsa basileca, vel m[o]nach]is [ibidem] deservientebus, profic[iat] in perpetuo. [Et u]t [hec] auctoretas nostri[s et Iu] ‖ (9) (*turis temporibus inconcusso jure inviolabilem capiat firmitate*)m, manus [nos]tre subs[cribeionebus subter eam decrevimus robor]ari. (✠) S[yggole]n(u)s optol(it) (*Signum recognitionis*). *Notæ*. Chlothacharus (*monogramma*) in Xp(ist)i monin[e, r]ex [hanc pre]ceptionem sub(*scripsi*) ‖ (10) (*Bene valete. — Datum sub die... kalendas? nonas? idus?*) *julias*, — an(num)-XLI reg[ni] nostri Ster[piniaco] — fel(*iciter*).

2. — S. d. (584, 5 novembre-626, 22 avril) [2]. Étrépagny. Clotaire II confirme les dispositions testamentaires faites par feu Jean, marchand, en faveur de l'abbaye de Saint-Denis, de diverses églises du diocèse de Paris et de ses parents. — Archiv. nat., *K. I*, n. 4.

Papyrus mutilé. Dimensions : 0m33 × 0m598. Formé de quatre morceaux de papyrus de 0m05 à 0m07 de large et du fragment d'un cinquième. L'acte a été coupé verticalement sur le côté gauche, il en résulte que toutes les lignes sont incomplètes du début. En travers de ce diplôme on observe des traces d'écriture provenant d'un diplôme perdu qui a dû être, pendant longtemps, collé sur celui-ci, écriture contre écriture. Le calque de ces traces, exécuté en 1851, par Bordier, est conservé sous la cote *K I*, n. 4 *bis*. (Sickel, *Diplomatum imperii tomus I besprochen*, p. 40 et J. Havet, *Œuvres*, t. I, p. 229, note 12, ont fait un essai de restitution des lacunes de ce diplôme à l'aide du formulaire.)

Fac-sim. — Mabillon, *De re diplom.*, *Supplem.*, p. 69, pl. I; *Nouveau traité de diplomatique*, t. V, p. 668, pl. XC; trad. allem. : *Neues Lehrgebäude der Diplomatik, etc., aus dem Französischen übersetzt*, t. VIII, p. 324, pl. XC, Letronne, série I, pl. III; Lauer et Samaran, *Diplômes*, pl. 2.

Publ. — Ruinart, *Sancti Georgii Florentii Gregorii episcopi Turonensis opera omnia*, 1699, col. 1383 (*P. L.*, t. LXXI, col. 1197); Mabillon, *Annal. bened.*, t. I, append., p. 685, col. 1; *De re diplom.*, *Supplem.*, append., p. 92; Félibien, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denys*, 1706, pièces just., p. 3, n. 1 (a. 620); Bouquet, *Rec. des hist. de la France*, t. IV, p. 627, n. 16; *Nouveau traité de diplomatique*, t. V, p. 668-669; *Neues Lehrgebäude*, t. VIII, p. 324, note H. Bréquigny et La Porte du Theil, *Diplomata, chartæ*, 1791, t. I, p. 128, n. 66; Pardessus, *Diplomata*, 1843, p. 229, n. 243; [A. Teulet] *Diplomata et chartæ merovingicæ ætatis, in archivo Franciæ asservata*, 1848, p. 6, n. 3; Tardif, p. 5, n. 5; Pertz, p. 13, n. 11 (v. 627); R. de Lasteyrie, *Cartul. gén. de Paris*, p. 9, n. 6; J. Havet, *Ecol. des ch.*, 1890, p. 45, n. 2; *Œuvres*, t. I, p. 229; Lauer et Samaran, *Diplômes*, p. 4, pl. 2.

Catalogué. — Georgisch, *Regesta chronologico-diplomatica*, Francfort, 1730, col. 8, à l'année 628 ; De Foy, *Notice des diplômes, des chartes et actes relatifs à l'histoire de France qui se trouvent imprimés dans les ouvrages de diplomatique, dans les historiens et dans les jurisconsultes, rangés dans l'ordre chronologique*, in-fol., Paris, 1759, p. 55, à l'année 620; Bréquigny, *Table chronologique des diplômes, chartes, titres et actes imprimés, concernant l'histoire de France*, in-fol., Paris, 1769, t. I, p. 46, à l'année 620; *Musée des Archives nationales*, n. 2.

Texte. — [(✠) *Ch*]l[*othacharius rex Francorum viris in*]l(*ustre*)bus Ch[ro]deg[a]r[(*io... et...* (1) (*Si ea quæ fidelium quilibet Deo propitio nostrorum, de transitoriis cupiens æterna promere*)re sana[m]ente per basilecabus de suis propriis faculta[tebus, per] testament[i pa]genam, voluerit legaliter delegari, per [nost]ris auctator[etat]ebus testamentum ‖ (3) (*confirmanus, nobis ad mercedem procul dubio credimus pertinere. Igitur vir venerabilis pater n*)oster [Do]do, abba de basileca s(an)c(t)i domni Dioninsio m[a]rtheris, pe[cu]liares patro[n]i nostri, testamenti pagenam a Johanne quondam, n[eg]uciante, [filiu]s [Hi]d...*be*.... ‖ (4) (*factum nobis ostendit relegendam, in qua continebatur qualiter ipse Johannes quondam alig*)uid (d[e] suis facul-

[1] Parmi les pièces qui ont passé de l'abbaye de Saint-Denis aux Archives nationales, se trouve une fausse charte de Dagobert Ier, fabriquée au IXe siècle et écrite sur papyrus, dont nous avons parlé il y a un instant. En 1845, on détacha du dos de cette pièce une feuille de parchemin sur laquelle elle était collée, et l'on s'aperçut qu'elle était écrite sur le verso de deux fragments plus anciens, assemblés bout à bout. La plus grande partie de ces fragments était et est encore parfaitement lisible. Quelques parties seulement de la surface du papyrus furent détruites dans l'opération du décollage, mais en 1851 MM. Bordier et Teulet réussirent à calquer l'empreinte renversée qu'elles avaient laissée sur le parchemin, et, lorsqu'on exécuta, la même année, des fac-similés des deux fragments, on put les compléter au moyen de ces calques. Bordier, dans *Bull. de la Soc. de l'Hist. de France*, 1855, 1856, p. 259. L'un des fragments ainsi conservés est tout ce qui reste d'un plaid de Clotaire III; l'autre contient le texte du 14 juin-15 juillet 625. Ni les calques ni le parchemin n'ont pu être retrouvés aux Archives par MM. Lauer et Samaran. — [2] C'est la date adoptée par Havet et justifiée par son étude sur les *Origines de Saint-Denis*.

tateb(us) ad basileca ipsius s(an)c(t)i Dioninsio, vel re[l]equa loca s(an)c(t)a, infra opped(u)m Parisi[o]-r(u)m civetatis, ceiam et [a]d alecus de suis pro-[p]inq(u)is, per ipso ‖ (5) (*testamento delegasset: petiit ut hoc circa ipsa loca sancta vel suis propinquis per nostrum præceptum*) [ge]ne[rali]ter confirmari [de]berimus. Quod nos magnetudo vestra, [s]icut unicui[qu]e justa petentes, vel pro nostre mercides conpendium, h[u]nc benefici[um n]on negasse ‖ (6) (*sed gratanti animo præstetisse et confirmasse cognoscat: præcipientes enim ut quicquid s)epe di[ct]us Johannis ad antedicta basileca s(an)c(t)i domni Dioninsio, vel relequa s(an)c(t)a loca, aut suis propinuis, juste muscetur delegasse : hoc est, in terri[s, d]omebus, mancipi[is] ‖ (7) (*villabus, ædificiis, accolabus, mobilibus et immobilibus, auro, argento speciebus, ornam)*entis [v]el relequo beneficio, hujus auctoretat[i]s nostre vigore et generale beneficium confirmatum ad ipsas basilecas, vel suis propinquis, proficiat in perpetuo, ‖ (8) (*et, sicut constat eis ipsas res a jam dicto Johanne juste delegatas fuisse, per inspectum testa)*mentum similiter per hanc preceptione firmati valeant perman[er]e securi. Et ut hec auctoretas, ampliatis titolis, nostris et futuris tempo[re]b[us] inconsusso jure ‖ (9) (*firmiorem obtineat vigorem, manus nostræ subscriptionibus subter eam decrevimus roborare*).

(☧) Ursin(u)s optul(it) (*Signum recognitionis*). Chlothacharius (*monogramma*) in Xp(ist)i nomine rex, hanc precep[tio]nem sub(*scripsi*).

‖ (10) (*Locus sigilli*) BENE VALETE

‖ (11) [*Datum sub die... annum... re)g[ni*] — nostri. — Stirpiniaco fel(*iciter*) in Domino,ad vetus pal(*acium*).

A la place de ces trois derniers mots, J. Havet, dont nous avons donné ci-dessus la restitution du texte, propose de lire : *adstipulatore*.

3. — Vendredi 20 juin 626. Jarjavaly [1]. Partage de terres en Limousin entre la dame Théodila, d'une part, et Maurin, Audégisèle et consorts de l'autre.

Publ.: Mabillon, *De re diplomatica*, p. 464, d'après une copie de Vyon d'Hérouval, faite d'après le cartulaire de la Chapelaude, aujourd'hui perdu [2]; Bréquigny, p. 136, n. 73; Pardessus, t. II, p. 9, n. 253; Chazaud, *Fragments du cartulaire de la Chapelle-Aude*, publication de la Société d'émulation de l'Allier, in-8°, Moulins, 1860, p. 3, n. 2; J. Havet, *École des chartes*, 1890, p. 47, n. 3.

Catal.: Georgisch, col. 9, ann. 632; De Foy, p. 60, ann. 632; Bréquigny, p. 49, ann. 632.

Incip.: Placuit atque convenit inter viro illustri Laudegisilo qui ad vicem illustræ matronæ Teudilanæ, Gabregabalio in territorio Lemovicino situm...

4. — Lundi 20 avril 627. Saint-Denis. Théodétrude ou Théodila [3], fille de Brodulfe, donne à l'abbaye de Saint-Denis des domaines situés dans le territoire de Chambly (Oise), le Limousin et le Beauvaisis.

Publ.: Doublet, p. 653, d'après le cartulaire de la Chapelaude; Félibien, pièces justif., p. IV, n. 2; Bréquigny, p. 126, n. 64; Pardessus, t. I, p. 227, n. 241; Chazaud, *Fragments*, p. 1, n. 1; J. Havet, *École des ch.*, 1890, p. 50, n. 4.

Catal.: De Foy, p. 57, Bréquigny, p. 47.

Incip.: Domino nostro et in Christo venerabili patri Dodone abbati una cum fratribus suis basilicæ sancti Dionysii deservientibus...

*5. — III kal. april, 629. Compiègne. Dagobert Ier autorise l'établissement d'un marché à Saint-Denis.

Publ.: Doublet, p. 655; A. Mireus, *Opera diplom.*, t. I, p. 241; *Script. rer. franc.*, t. IV, p. 267; Marini, *Papiri diplomatici*, n. 61; Pardessus, t. II, p. 4, n. 247 (d'après le cartulaire de Saint-Denys du XIIIe siècle). Le Cointe, *Annal. eccles.*, t. II, p. 824 (le tient pour faux), Mabillon, *Annal. bened.*, t. I, p. 345 (réfute Le Cointe); Jacobs, *Note sur le commerce en Gaule au temps de Dagobert*, dans *Revue archéologique*, 1861, p. 187-195; Levasseur, *Hist. des classes ouvrières*, 1901, t. I, p. 207, note 1; voir *Dictionn.*, t. III, col. 2384-2386.

Incip. : Dagobertus, rex Francorum, vir illuster, Leuthone, Vultione, Raucone comitibus et omnibus agentibus nostris...

6. — Kal. octobr. 629. Étrépagny. Dagobert Ier donne à l'abbaye de Saint-Denis le village d'Étrépagny en Vexin (voir n. *23).

Publ.: Doublet, p. 674; Bréquigny, p. 175, n. 103; Pardessus, t. II, p. 53, n. 285; K. Pertz, p. 139, n. 22; J. Havet, *La donation d'Étrépagny*, dans *Bibl. de l'École des chartes*, 1890, p. 232, a démontré l'authenticité de cette charte.

Catal. De Foy, p. 65 (ad ann. 638), Bréquigny, p. 53 (ad ann. 638).

Incip.: Dagobertus rex Francorum vir[is] i[n]-lust[ribus] omnibus agentibus presentibus et futuris. Optabilem esse oportet de transitoria...

*7. — IV id. april. 631. Paris. Dagobert Ier mentionne les nombreuses églises par lui construites en l'honneur de saint Denis et dépendantes de l'abbaye de Saint-Denis.

Publ.: Hiretius, *Antiq. Andegav.*, p. 95; Le Cointe, *Annal.*, t. II, p. 860; Pardessus, t. II, p. 8, n. 252.

Incip.: Dagobertus Dei gratia rex Francorum, vir illustris, archiepiscopis, episcopis, actuariis. Non immemores beneficiorum...

*8. — VII kal. junias. 632. Clichy. Dagobert Ier donne à l'abbaye de Saint-Denis le droit d'asile.

Publ.: Doublet, p. 657; cf. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 591; Pardessus, t. II, p. 13, n. 255, cf. t. I, p. 67.

Incip.: Dagobertus, rex Francorum, vir illuster. Omnibus episcopis, abbatebus, comitebus, centenariis, vicariis et cæteris agentibus nostris. Quicquid de utilitate.

Le *præceptum Dagoberti regis de fugitivis* est présenté par dom Doublet [4] comme transcrit d'après un exemplaire sur papyrus [5] lequel n'a pas été retrouvé, en sorte que les éditeurs [6] ont été réduits à des copies conservées dans les cartulaires de Saint-Denis [7]. Il existe cependant de ce diplôme deux textes au moins beaucoup plus anciens que ceux des cartulaires, l'un datant du XIe siècle [8], l'autre de la première moitié du Xe. Cette seconde copie, restée inconnue aux derniers éditeurs, nous a été conservée par un moine de Saint-Denis qui l'a transcrite sur le premier feuillet de garde d'un ancien exemplaire du traité *De re militari* de Végèce et des *Collectanea rerum memorabilium* de Solin [9], et si son texte ne présente que de légères variantes avec les autres copies de date postérieure, il n'en est pas de même des souscriptions et des formules finales qui l'accompagnent.

[1] Jarjavaly, commune de Royère, département de la Creuse. — [2] La Chapelaude (Allier) était un prieuré dépendant de l'abbaye de Saint-Denis. Le cartulaire, vu par Du Cange, Doublet, Vyon d'Hérouval et perdu depuis, était, pense M. Chazaud, du XIIe siècle. — [3] La personne nommée dans la charte précédente. — [4] Dom J. Doublet, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denis en France*, in-4°, Paris, 1625, p. 656-658. — [5] « Cette charte est écrite sur escorce d'arbre. » *Ibid.*, p. 657. — [6] Bréquigny, Pardessus, K. Pertz, *Diplomatum imperii*, t. I, in-fol., Hannoveræ, 1872, *Diplomata spuria*, p. 112-113, n. 26. — [7] Bibl. nat., ms. lat. *5415*; Arch. nat., *LL. 1156* et *1157*. — [8] Bibl. nat., ms. nouv. acq. lat. *326*; cf. L. Delisle, *Manuscrits latins et français*, 1875-1891, p. 588-590. — [9] Bibl. nat., ms. lat. *7230*. Cf. *Flavi Vegeti Renati Epitoma rei militaris*, édit. C. Lang, 1868, p. XIX-XX; 1885, p. XXIII-XXIV. *C. Julii Solini Collect. rerum memor.*, édit. Mommsen, 1895, p. XLV-XLVII ; L. Delisle, *Littérature latine et histoire du moyen âge*, in-8°, Paris, 1890, p. 7, n. 4.

M. H. Omont qui a trouvé et publié ce nouveau texte[1] a montré en outre que l'examen des souscriptions va permettre de constater qu'il a dû exister, comme le dit Doublet, un exemplaire ancien de ce diplôme, copié peut-être sur papyrus, et aussi d'établir que les signatures des personnages, dont les noms figurent au bas de ce diplôme faux de Dagobert Ier, ont été empruntées à un diplôme authentique, mais de date postérieure et émanant de Clovis II.

A la suite d'une comparaison des deux textes des souscriptions, celui du ms. lat. *7230* et celui des différents cartulaires, on est frappé tout d'abord par l'ordre si différent des signatures dans l'une et l'autre de ces copies, bien que les personnages dont elles ont conservé les noms soient les mêmes. L'explication se trouverait dans le fait que les deux premiers copistes ont eu sous les yeux un même acte, transcrit en la forme ordinaire des diplômes mérovingiens. La signature du chancelier devait suivre immédiatement la fin de l'acte, aussi le second copiste l'a-t-il transcrite en premier lieu; la signature du roi était placée au milieu du diplôme, un peu au-dessous de celle du chancelier, et les signatures des grands personnages disposées à droite et à gauche de celle du roi. Le premier copiste a transcrit d'abord le nom du roi, puis celui du chancelier et les noms des autres signataires, en commençant à droite immédiatement après le nom du roi et suivant les lignes toujours de gauche à droite. Le second copiste, au contraire, après avoir transcrit le nom du chancelier, puis celui du roi, a commencé à copier les noms des signataires du diplôme en se reportant aussitôt à gauche, au début de la seconde ligne puis au début de la première ligne, à la droite du nom du roi. Ces constatations minutieuses et l'examen de la position respective des noms permet de retrouver le modèle qui a servi au scribe pour la fabrication de ce diplôme. C'est l'acte de Clovis II, du 22 juin 654 en faveur de l'abbaye (voir *Dictionn.*, t. III, col. 918, pl. hors texte)[2].

9. — 15 février 632-15 mars 633. Clichy-la-Garenne. Dagobert Ier concède à l'abbaye de Saint-Denis le village d'Ursines en Parisis (commune de Velizy, arr. et cant. de Versailles, Seine-et-Oise).

Papyrus. Dimensions : 0m34 × 0m84. Opistographe (au verso, copie du concile de Soissons de 862). Formé de cinq morceaux de 0m15 environ de large, celui de l'extrémité droite étant légèrement coupé.

Fac-sim.: Mabillon, *De re diplom.*, p. 375, pl. XVI; Letronne, série I, pl. V; Lauer et Samaran, *Diplômes*, pl. 3, 3 *bis*, p. 5.

Publ.: Mabillon, *De re diplom.*, p. 465, n. 5 (ann. 632); *Annal. bened.*, I, app., p. 685, col. 2; Félibien, preuv. p. V, n. 3 (ann. 631); Germon, *De veteribus regum Francorum diplomatibus*, 1703, t. I, p. 275; *Rec. des hist. de la France*, t. IV, p. 628, n. 19; Bréquigny, t. I, p. 167, n. 97 (15 avril 637); Marini, *Pap. dipl.*, p. 98, n. 62; Pardessus, t. II, p. 45, n. 279 (ann. 637); Teulet, p. 9, n. 5 (ann. 637); Tardif, p. 6, n. 7 (ann. 631-632); Pertz, p. 16, n. 14 (ann. 631-632); J. Havet, *École des ch.*, 1890, p. 233, *Œuvres*, t. I, p. 266; Lauer et Samaran, p. 5.

Catal.: Georgisch, ann. 628; De Foy, 15 janv. 632; Bréquigny, ann. 632.

Incip.: (✠) *Dagobercthu*[s, *rex Francor*(*um*), *viris in*[*l*(*u*)*stre*]*b*(*us*) *Vuande*[*lberlo*] *d*[*uci*], *Gagaurico dom*(*estico*) *et omnib*(*u*)*s agentibu*[*s præ*]*senti*[*b*[(*u*)*s et futu*[*ri*]*s*.....

10. — 633. Clichy. Dagobert Ier donne à l'abbaye le bourg de Saint-Denis.

Publ.: Doublet, p. 661; Pardessus, t. II, p. 28, n. 264.

11. — 634. Paris. Dagobert Ier donne à l'abbaye de Saint-Denis deux villas.

Publ.: Doublet, p. 669; Germon, t. II, p. 108; Mabillon, *De re diplom.*, p. 68; Pardessus, t. II, p. 29, n. 265.

12. — 635, Clichy. Dagobert Ier donne la villa *Sarclida* aux pauvres assistés par l'abbaye de Saint-Denis.

Publ.: Doublet, p. 669; Le Cointe, *Annal.*, t. III, p. 23; *Rec. hist. de la France*, t. IV, p. 629; Pardessus, t. II, p. 31, n. 268.

13. — 635, Clichy. Dagobert Ier donne à l'abbaye la villa *Aquaputa*.

Publ.: Doublet, p. 670; Le Cointe, *Annal.*, t. III, p. 24; *Rec. hist. de la France*, t. IV, p. 630; Pardessus, t. II, p. 32, n. 269.

14. — 635, Clichy. Dagobert Ier donne à l'abbaye les villas de Tauriacus, Tibernio, etc.

Publ.: Doublet, p. 658; *Rec. hist. de la France*, t. IV, p. 628; Germon, t. II, p. 102; Pardessus, t. II, p. 35, n. 271.

15. — 635, Clichy. Dagobert Ier donne à l'abbaye la villa Malliacus.

Publ.: Doublet, p. 671; Pardessus, t. II, p. 36, n. 272.

16. — Testament de Dagobert Ier donnant une villa à l'abbaye.

Publ.: Pardessus, t. II, p. 38, n. 274.

17. — 636, Compiègne. Dagobert Ier donne à l'abbaye divers fonds dans le Limousin et le Biterrois.

Publ.: Doublet, p. 672; Germon, t. II, p. 113; Pardessus, t. II, p. 41, n. 276.

18. — 636, Clichy. Dagobert Ier donne à l'abbaye les villas Noth et Pascellarius.

Publ.: Doublet, p. 671; Germon, t. II, p. 3; Pardessus, t. II, p. 43, n. 277.

19. 637, Compiègne. Dagobert Ier donne à l'abbaye immunité complète.

Publ.: Pardessus, t. III, p. 47, n. 281.

20. 637. Paris. Même sujet.

Publ.: Doublet, p. 659; Germon, t. II, p. 103; Pardessus, t. II, p. 48, n. 282.

21. — 637, Orléans. Dagobert Ier donne à l'abbaye Ruilly et d'autres villas.

Publ.: Doublet, p. 677; Pardessus, t. II, p. 50, n. 283.

22. — 637, Clichy. Dagobert Ier donne plusieurs villas à Saint-Denis.

Publ.: Doublet, p. 676; Pardessus, t. II, p. 51, n. 284.

23. — Dimanche, 1er octobre 629. Dagobert donne à l'abbaye de Saint-Denis le village d'Étrépagny-en-Vexin.

Copie: Archiv. nat. *LL 1156*, XIIIe siècle, fol. 12 v°.

Publ.: Doublet, p. 674; Bréquigny, p. 175, n. 103; Pardessus, t. II, p. 53, n. 285; Pertz, p. 139, n. 22; J. Havet, *École des chartes*, 1890, p. 231, append., n. 1.

Catal.: De Foy, p. 65 (ann. 638); Bréquigny, p. 53 (ann. 638).

Cette charte qui était repoussée comme fausse et qui est authentique a été réhabilitée par Julien Havet qui a montré que « le mauvais état du texte, altéré par un copiste, a fait condamner en bloc un document qui n'avait besoin que de quelques corrections. »

Avec ce document nous interrompons, pour n'y pas revenir — car elle n'est pas close[3] — la liste des chartes fausses que les cartulaires de Saint-Denis accueillaient sous le nom de Dagobert et dont Doublet se fit le bénévole vulgarisateur. Nous ne donnons pas ici le cartulaire de l'abbaye, nous voulons seulement donner une idée de ce que renfermait le chartrier de l'abbaye, les

[1] H. Omont, *Le præceptum Dagoberti De fugitivis en faveur de l'abbaye de Saint-Denis*, dans la *Bibl. de l'École des chartes*, 1900, t. LXI, p. 75-82. — [2] J. Havet, *Les orig. de Saint-Denis*, dans *Bibl. de l'École des chartes*, 1890, t. LI, p. 52-57 et dans *Œuvres*, 1896, t. I, p. 236-241. — [3] Voir Pardessus, t. II, n. 286, 287, 289.

pièces qu'il contenait dès l'origine, les pièces refaites ou forgées pour servir de titres de propriété en cas de litige. A s'en tenir aux seuls diplômes authentiques dont les originaux sont conservés aux Archives, le chartrier de Saint-Denis est le mieux représenté de France, comme on le verra par cette rapide énumération.

Sans date [629, 1 janvier [1]-639, 19 janvier]. Dagobert Ier restitue divers biens à l'abbaye de Saint-Denis. Papyrus, 0m32 × 0m28. D'après Tardif, ce diplôme serait postérieur à la mort du vieux roi Clotaire II dont l'abbaye dépendait. Lauer et Samaran, *Diplômes*, p. 6, pl. 5 [2]; Arch. nat., *K 1*, n. 10. L. Levillain, *Un diplôme mérovingien de protection royale en faveur de Saint-Denis*, dans *Bibl. de l'École des chartes*, 1911, t. LXXII, p. 233-244, se propose de prouver que l'attribution à Dagobert Ier est fausse et qu'on s'est mépris sur la nature de l'acte. Il propose d'attribuer l'acte à Clovis II et d'y voir un acte de protection royale.

22 juin 654. Clovis II confirme à Clichy-la-Garenne le privilège d'immunité accordé par Landry, évêque de Paris, à l'abbaye de Saint-Denis. (Voir *Dictionn.*, t. III, col. 918, 931-933 et pl. hors texte reproduction de l'original, Arch. nat. *K 2*, n. 3.)

Sans date [639, 19 janvier-642 septembre]. Clovis II confirme à l'abbaye la concession de Cotiracum sur l'Oise faite par Dagobert Ier. Papyrus, Arch. nat., *K 2*, n. 1. Lauer et Samaran, *Diplômes*, p. 7, pl. VII. Cf. *Charte de Clovis II pour Saint-Denys*, dans *Bibl. de l'École des chartes*, 1891, p. 671-672.

Novembre 659. Clotaire III confirme la sentence du comte Chadoloaldus, en faveur de l'abbaye, condamnant Ingoberga, veuve d'Ermelinus. Papyrus, Arch. nat., *K 2*, n. 6. Lauer et Samaran, p. 8, pl. IX.

Sans date [657, 31 octobre-673, 10 mars]. Clotaire III rend un jugement concernant la succession d'Ermelinus. Papyrus, Arch. nat., *K 1*, n. 7. Lauer et Samaran, p. 9, pl. X.

Sans date [657, 31 octobre-673, 10 mars]. Clotaire III termine un différend entre l'église de Rouen et l'abbaye de Saint-Denis. Papyrus, Arch. nat., *K 2*, n. 2. Lauer et Samaran, p. 9, pl. XI.

Sans date [657, 31 octobre-673, 10 mars]. Clotaire III confirme à l'abbaye de Saint-Denis la possession de divers biens sis en Beauvaisis. Papyrus, Arch. nat., *K 2*, n. 5. Lauer et Samaran, p. 9, pl. XII, XII *bis*.

Sans date [657, 31 octobre-673, 10 mars]. Clotaire III condamne l'évêque Beracharius à rendre la succession d'Ermelinus à l'abbaye de Saint-Denis. Papyrus, Arch. nat., *K 2*, n. 7. Lauer et Samaran, p. 10, pl. XIII, XIII *bis*.

15 septembre 677. Malay-le-Roi [3]. Thierry III autorise Chramlinus, évêque d'Embrun, déposé, à jouir encore de ses biens en se retirant à l'abbaye de Saint-Denis. Parchemin, Arch. nat., *K 2*, n. 11. Lauer et Samaran, p. 11, pl. XV.

30 octobre 688. Compiègne. Thierry III concède Lagny-le-Sec [4] à l'abbaye de Saint-Denis. Parchemin, Arch. nat., *K 3*, n. 2. Lauer et Samaran, p. 12, pl. XVII.

Sans date [673, 10 mars-690, 4 septembre]. Thierry III exempte de tonlieu tous les chargements à destination de l'abbaye de Saint-Denis. Parchemin, Arch. nat., *K 2*, n. 14. Lauer et Samaran, p. 13, pl. XVIII.

Ier novembre 691. Luzarches. Clovis III adjuge définitivement le domaine de Noisy-sur-Oise [5] à l'abbaye de Saint-Denis. Parchemin, Arch. nat., *K 3*, n. 6. Lauer et Samaran, p. 14, pl. XX.

5 mai 692. Nogent-sur-Marne [6]. Clovis III donne gain de cause à Chaino, abbé de Saint-Denis, dans un différend avec Ermenoald. Parchemin, Arch. nat., *K 3*, n. 4. Lauer et Samaran, p. 15, pl. XXI.

5 juin 692. Nogent-sur-Marne. Clotaire III exempte l'abbaye de Saint-Denis de tout droit de péage, et lui confirme une rente sur les revenus du fisc de Marseille. Parchemin, Arch. nat., *K.*, n. 5.

13 décembre 695. Compiègne. Childebert III conclut un échange avec l'abbaye de Saint-Denis. Parchemin, Arch. nat., *K 3*, n. 8. Lauer et Samaran, p. 17, pl. XXIV.

23 décembre 695. Compiègne. Childebert III adjuge définitivement à l'abbaye de Saint-Denis le domaine donné en gage par Ibbon. Parchemin, Arch. nat., *K 3*, n. 9. Lauer et Samaran, p. 18, pl. XXV.

14 mars 697. Compiègne. Childebert III donne gain de cause à l'abbé de Saint-Denis Magnoaldus, dans une contestation avec Drogon et Adaltrude. Parchemin, Arch. nat., *K 3*, n. 12. Lauer et Samaran, p. 19, pl. XXVII.

13 décembre 710. Montmacq [7]. Childebert III adjuge à l'abbaye de Saint-Denis la totalité des revenus de la foire de Saint-Denis, malgré les prétentions adverses de Grimoald, maire du palais. Parchemin, Arch. nat., *K 3*, n. 15. Lauer et Samaran, p. 22, pl. XXXI.

14 décembre 710. Montmacq [8]. Childebert III adjuge à l'abbaye de Saint-Denis la possession d'un moulin dépendant de Lagny-le-Sec, malgré les prétentions adverses de Grimoald, maire du Palais. Parchemin, Arch. nat., *K 3*, n. 16. Lauer et Samaran, p. 23, pl. XXXII.

29 février 716. Compiègne. Chilpéric II confirme l'immunité accordée par ses prédécesseurs à l'abbaye de Saint-Denis. Parchemin, Arch. nat., *K 3*, n. 17. Lauer et Samaran, p. 24, pl. XXXIV.

5 mars 716. Compiègne. Chilpéric II confirme à l'abbaye de Saint-Denis l'exemption de tout droit de péage et la perception d'une rente sur les revenus du fisc à Marseille. Parchemin, Arch. nat., *K 3*, n. 18. Lauer et Samaran, p. 25, pl. XXXV.

7 mars 716. Compiègne. Chilpéric II adjuge à l'abbaye de Saint-Denis la moitié d'un domaine de la succession d'Edron, injustement revendiquée par Friulfus. Parchemin, Arch. nat., *K 3*, n. 19. Lauer et Samaran, p. 25, pl. XXXVI.

12 ou 16 mars 716. Compiègne. Chilpéric II confirme le privilège de Dagobert Ier en faveur de l'abbaye de Saint-Denis concernant un cens annuel à prélever sur le fisc dans le Maine. Parchemin, Arch. nat., *K 3*, n. 20. Lauer et Samaran, p. 26, pl. XXXVII.

28 février 717. Compiègne. Chilpéric II concède à l'abbaye de Saint-Denis la forêt de Rouvray et un droit de forêt à Saint-Ouen. Parchemin, Arch. nat., *K 3*, n. 3. Lauer et Samaran, p. 27, pl. XXXVIII.

De cette série de chartes royales il faut tirer une observation importante, on voit qu'elles se succèdent parfois à quelques jours de distance : 5 mai et 5 juin 692; 13 décembre et 14 décembre 710; 29 février, 5 mars, 7 mars, 12 ou 16 mars 716. Il est permis d'induire de là que les grandes abbayes et les églises sollicitaient infatigablement et occupaient la chancellerie royale très fréquemment. Dès lors, lorsqu'un laps de temps de quelques années s'écoule sans nous présenter un seul document authentique, nous pouvons être à peu près certain que ceux-ci ont péri. Sans songer à réhabiliter les chartes fausses — on a vu cependant avec celle de 629 que le dernier mot n'est peut-être pas

[1] Cette date serait celle de la mort de Clotaire II, roi de Paris, d'après J. Depoin; J. Havet fixe cette mort au mois de septembre 629, Krusch et Levison entre octobre 629 et avril 630. — [2] On trouvera la bibliographie de ces diplômes dans *Dict.*, t. III, col. 919-930. — [3] Arr. et cant. de Sens, Yonne. — [4] Canton de Nanteuil-le-Haudouin, arr. de Senlis, Oise. — [5] Canton de Luzarches, arr. de Pontoise, Seine-et-Oise. — [6] Chef-lieu de canton, arr. de Sceaux, Seine. — [7] Canton de Ribécourt, arr. de Montmacq, Oise. — [8] Voir la note précédente.

dit pour chacune d'elles — il est permis de croire qu'elles jalonnent chronologiquement, d'une manière parfois exacte, les lacunes du chartrier. Sans doute, il faut écarter impitoyablement certaines pièces qui dépendent d'un récit tel que les *Gesta Dagoberti*, mais du moins peut-on retenir un fait, c'est qu'à l'époque où le faux fut forgé l'abbaye était dans le cas de justifier sur bonnes pièces des titres de propriété sur telle ou telle dépendance; elle recourait à un acte de nature à lui procurer gain de cause et vraisemblablement elle fondait son droit — puisqu'elle le créait — d'une manière incontestable. L'adversaire allait se trouver en présence d'une pièce irréfutable, mais l'adversaire avait, lui aussi, ses arguments, il fallait donc présenter un titre non seulement irréfutable, mais acceptable. Et cette nécessité peut donner lieu de penser que parfois les chartes les plus évidemment fausses utilisent une tradition, un souvenir, une trace quelconque d'un acte plus ancien dont il serait vain d'espérer rien retrouver. C'est ainsi que les documents apocryphes eux-mêmes peuvent être l'objet d'une certaine prise en considération.

Les chartes que nous venons de transcrire ou de mentionner sont les plus anciennes conservées, mais le chartrier de Saint-Denis en contenait des centaines d'autres. On en trouvera un choix déjà très respectable dans le recueil de Pardessus, *Diplomata, Chartæ*, t. II, outre celles que nous avons résumées, les n. *286, *287, *289, 294, *306, *320 (charte refaite), 322, 330, 331, 331, *362, 397, 413, 424, 425, 429, 433, 431, 466, 477, 478, 495, 496, 497, 498, 504, 527, 535, 563, 589, 603, 604, 608. J. Tardif, *Monuments historiques*, a publié ou résumé plusieurs centaines de pièces concernant le chartrier de Saint-Denis (voir p. 701, col. 2, au mot SAINT-DENIS) [1].

Nous ne voulons pas pousser plus loin ces indications afin de laisser intacte la question des fonds d'archives, des cartulaires, etc., de Saint-Denis. Nous nous sommes enfermé dans le cadre chronologique de notre travail, car dès qu'on aborde le moyen âge, l'histoire de Saint-Denis devient une des plus copieusement documentées parmi les abbayes bénédictines. C'est que le monastère fut, dans une certaine mesure, une institution nationale et dynastique inséparable de l'histoire même de la France et de ses rois. D'âge en âge les événements s'y succèdent alternant avec les pompes royales et funèbres, et les documents s'amassent variés et précis ne demandant que la mise en œuvre. Les *Histoires* de dom Doublet, 1625, et de dom Félibien, 1706, ne peuvent pas être dédaignées, mais elles doivent être refaites. Souhaitons que dans ses limites restreintes, le présent travail suggère la pensée d'aborder l'histoire définitive de ce lieu vénérable pour tout Français. Entre la fondation de sainte Geneviève et les violations des tombes royales de 1793, ensuite avec la restauration de la basilique, c'est une histoire qui doit être écrite, ne fût-ce que pour s'acquitter de ce que nous devons aux fondateurs, aux bienfaiteurs, aux princes qui ont fait la patrie et aux religieux qui ont pendant des siècles gardé leurs tombes et accumulé un des patrimoines artistiques les plus instructifs du passé.

X. MANUSCRITS LITURGIQUES. — *a. Missale Francorum.* Ce manuscrit, qui sera étudié plus tard en détail, est un sacramentaire d'une église de France de l'époque mérovingienne. Il a été longtemps conservé dans l'abbaye de Saint-Denis. Les cotes (*RN* + et *XLIII*, *XV*[e] *XXIII*) inscrites sur la première page, en caractères du XIIIe et du XVe siècle, en fournissent une preuve irrécusable. Après avoir passé par la bibliothèque de Petau et Christine de Suède, il est entré au Vatican.

Ms. Vatic. *Regin. 257.* — ÉDIT. : Tommasi, *Codices sacramentorum*, in-4°, Romæ, 1680, p. 398-431; Mabillon, *De liturgia gallicana*, p. 301-328 (reproduite dans *P. L.*, t. LXXII, col. 317-340); Muratori, *Liturgia romana vetus*, t. II, col. 661-758. — J. Morin, *Commentarius de sacris ordinationibus*, in-fol., Paris, 1655, t. II, p. 261; *Mémoires de la Société des antiq.[s] de l'Ouest*, t. III, p. 300 sq.; *Bull. de la Soc. des antiq. de l'Ouest*, 1876, p. 415; L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, t. I, p. 203; *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, dans *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXXII, p. 71-73, n. IV.

b. Sacramentaire de l'abbaye de Saint-Denis. Ms. de 182 feuillets, haut. 0[m]282, larg. 0[m]224. A appartenu successivement à Saint-Denis, à J.-A. de Thou (n. 537) et à Colbert (n. 2585). Il contient :

Fol. 1. Un calendrier, avec quelques notes nécrologiques.

Fol. 7 v°. Le texte grec du *Gloria in excelsis* et du *Credo* écrit en lettres latines.

Fol. 8 v°. Les litanies des saints, dont une partie a été effacée, au bas du fol. 9.

Fol. 9 v°. Les prières des ordinations.

Fol. 17 v°. La préface et le canon de la messe, précédés du titre général du livre : *In nomine Domini, incipit liber sacramentorum de circulo anni a sancto Gregorio papa Romano editus, qualiter missa Romana celebratur....*

Fol. 23. Les oraisons des messes des principales fêtes de l'année; le premier article a pour rubrique : VIII *kal. januarii, id est die* XXIIII *mensis decembris, orationes in vigilia Domini.*

Fol. 90. Les oraisons du commun.

Fol. 94. Les oraisons des messes des simples dimanches.

Fol. 104 v°. Des oraisons, messes et cérémonies diverses. Voici la première rubrique : *Incipiunt orationes cotidianis diebus ad missas.*

Fol. 169. Un recueil de bénédictions.

« Le calendrier, écrit M. L. Delisle, nous offre au 24 février, au 28 juillet et au 9 octobre des mentions relatives à saint Denis; mais comme elles se retrouvent en termes identiques dans d'autres calendriers carlovingiens, elles ne suffiraient pas pour nous autoriser à attribuer le présent manuscrit à l'abbaye de Saint-Denis; toutefois la dernière de ces mentions (fol. 5 v°) est en capitales rouges, particularité dont le calendrier ne nous offre qu'un seul autre exemple, l'article relatif à la fête de Noël (fol. 6 v°). De plus, la mention du 9 octobre contient deux fois le nom de saint Denis en caractères grecs : ΔΙΟΝΙCΙ/. On en peut induire que c'est un livre de l'abbaye de Saint-Denis, et le texte même du sacramentaire nous en fournit la preuve. Outre les oraisons de la messe pour la veille et pour le jour de la Saint-Denis, qui s'y trouve à leur rang parmi les fêtes du mois d'octobre (fol. 85), on remarque à la fin du commun (fol. 93 v°) les oraisons et la préface d'une messe intitulée : *Missa in veneration. sanctorum martyrum Dyonisii, Rustici et Eleu[the]rii.* Un peu auparavant (fol. 92 v°) les noms *Dionisii, Rustici*

[1] Il y aurait encore bien d'autres pièces à mentionner, à commencer par la lettre grecque d'un empereur de Byzance du VIII[e] ou IX[e] siècle, écrite sur papyrus et adressée à l'abbaye de Saint-Denis, cf. K. Brandl, *Der byzantiaische Kaiserbrief aus Saint-Denis und die Schrift der frühmittelalterlichen Kanzleien*, dans *Archiv für Urkundeaforschung*, Leipzig, 1907, t. I, p. 373-400. Voir Stein, U. Robert, *Inventaires des cartulaires*; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques*. A. Hessel, *Les plus anciennes bulles en faveur de l'abbaye de Saint-Denis*, dans *Le moyen âge*, 1901 (bulles de Nicolas Ier et de Formose). On trouvera, dans cette notice, de fort utiles renseignements sur les cartulaires de Saint-Denis. A. Giry, *La donation de Rueil à l'abbaye de Saint-Denis; examen critique de trois diplômes de Charles le Chauve*, dans *Mélanges Julien Havet*, in-8°, Paris, 1895, p. 683-717.

et Eleutherii ont été inscrits en marge d'une préface portant pour titre : *In natale plurimorum martyrum.*

« Notre sacramentaire vient donc de l'abbaye de Saint-Denis, et c'est parmi les dignitaires et les bienfaiteurs de ce monastère qu'il faudra vraisemblablement chercher les personnages dont le nom a été inscrit soit dans le calendrier (fol. 4, 5 v°, 6 et 6 v°), soit à divers endroits du livre (fol. 8, 8 v°, 127 et 168 v°).

« Il est possible qu'à un moment donné, vers le XIIe siècle, le livre dont nous nous occupons ait été à l'usage de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Dans les oraisons de la messe intitulée : *Missa specialium sanctorum,* on a ajouté en lettres rouges les noms *Vincentii* et *Germani* à une liste de saints qui, primitivement, devait s'appliquer à l'abbaye de Saint-Denis : *Propitiare, Domine, nobis famulis tuis, per beatorum martyrum tuorum Stephani,* Vincentii, *Dionysii, Rustici et Eleutherii, Sebastiani, Laurentii, Ypolitii, Cucaphatis, Innocentii necnon et sanctorum confessorum Martini, Hilarii,* Germani, *Ambrosii, Hieronimi, Augustini, Benedicti, Gregorii, Hilari*[1] *merita gloriosa, ut eorum pia intercessione ab omnibus protegamur adversis. Per*[2].

« L'exécution de ce beau volume date du milieu du IXe siècle. La décoration des six premières pages du sacramentaire proprement dit, qui est tout à fait pareille à celle de la seconde bible de Charles le Chauve (voir *Dictionn.*, t. III, col. 838), le démontre suffisamment. Le luxe avec lequel ces six pages ont été écrites et peintes mérite de fixer notre attention d'une façon toute particulière : les encadrements formés d'entrelacs y sont bordés de pointillés rouges; des bandes pourprées s'étalent sur les folios 19 v° et 20; — trois pages sont en onciales d'or (fol. 17 v°-18 v°) et une page en capitales d'or (fol. 19 v°). — Le champ du folio 19 est rempli par un grand V, en forme de lyre, dans l'intérieur duquel sont tracées les unes au-dessous des autres les lettres ERE avec des extrémités en fer de flèche. Le fond est orné de carrés et de losanges en pointillé vert et rouge. — Le champ du fol. 20 est occupé par les lettres TE entrelacées sur un fond semblablement pointillé. Ces deux pages (fol. 19 et 20) sont tout à fait pareilles aux pages correspondantes du sacramentaire de Saint-Amand conservé à Stockholm, et à celles du sacramentaire de la Bibliothèque impériale de Vienne. Dans tout le cours du volume, chaque article commence par une grande lettre d'or.

Ms. Bibl. nat., lat. *2290.* — Fac-similé de quelques lignes dans Mabillon, *De re diplomatica*, p. 366, 367; lithographie des fol. 17 v°-21 v° par M. de Bastard, non publiée, tirée à quelques exemplaires; L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 103-105, n. XVIII et en appendice, p. 360-361, la *Lætenia pro quacumque tribulatione*, du fol. 8 v°; p. 388-389, les noms de fidèles insérés dans le sacramentaire.

c. Sacramentaire. Ce manuscrit doit avoir été fait pour une église du nord de la France, peut-être l'abbaye de Saint-Amand, le nom de ce saint se trouvant inséré dans la prière de la messe qui suit l'oraison dominicale (fol. 12). De Saint-Amand, il passa dans une église du diocèse de Paris. Sur le fol. 6 v° on lit une liste des évêques de Paris qui primitivement s'arrêtait soit à Gauzlin, mort en 886, soit à Fulrad, mort vers 926, et que différentes mains ont conduite jusqu'à Gautier de Château-Thierry, mort vers l'année 1249. Le mot SUCGERI ayant été tracé au XIIe siècle sur la marge du feuillet qui contient le canon de la messe (fol. 21), on peut conjecturer que le sacramentaire était alors dans l'abbaye de Saint-Denis, et les nombreux noms de fidèles qui sont inscrits sur les folios 1 v°, 196 v° et 197 désignent probablement des bienfaiteurs du même monastère. L'exécution du manuscrit peut être rapportée à la fin du IXe ou au début du Xe siècle.

Ms. Paris, Bibl. nat., latin *2291.* — *Histoire littér. de la France*, t. XXIX, p. 433; L. Delisle, *Cabinet des manuscrits*, t. III, p. 266, pl. XXX; *Mémoire sur d'anc. sacram.*, p. 148-149, n. XXXIV.

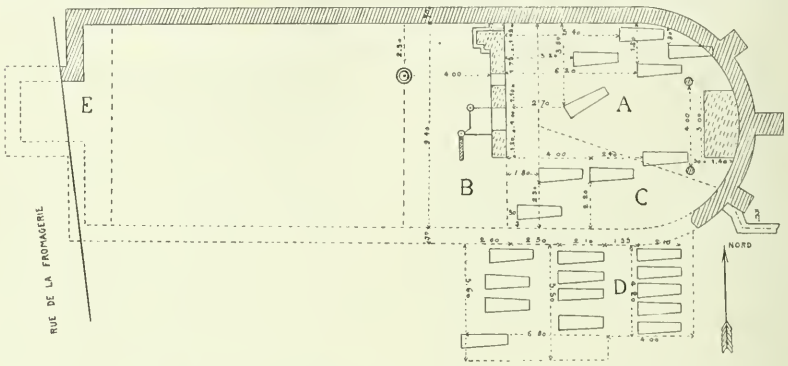
d. Sacramentaire ou Missel. Ce manuscrit faisait partie du trésor de Saint-Denis d'où il fut, à la Révolution, transporté à la Bibliothèque nationale, lat. *9436*, de 165 feuillets, 0m31 × 0m23, première moitié du XIe siècle.

Fol. 1 v°. Chants du *Kyrie*, du *Gloria*, du *Credo*, du *Sanctus* et de l'*Agnus*; le *Gloria* et le *Credo* sont en grec et en latin.

Fol. 3 v°. Calendrier copié sur trois pages.

Fol. 5. Prières avant la messe.

Fol. 13. Oraisons des messes du XVIIe dimanche après l'octave de la Pentecôte et de la fête de saint Savinien.



3701. — Plan des fouilles. D'après *L'Église des Trois-Patrons, à Saint-Denis*, 1906, pl. V.

[1] L. Delisle, *Mélanges de paléographie et de bibliographie*, p. 246-249, sur le culte des saints Hippolyte, Cucufat, Innocent et Hilaire, à Saint-Denis. Cf. Mabillon, *De re diplomatica*, p. 366. — [2] Fol. 130.

Fol. 13 v°. Préface.

Fol. 16. Canon de la messe.

Fol. 18. Oraisons, préfaces et morceaux du graduel des messes, pour le propre du temps, à partir de la veille de Noël. A la fin sont copiées les messes de la Transfiguration (fol. 70 v°) et de sainte Geneviève (fol. 71).

Fol. 71. Messes du propre des saints, en commençant par la fête de saint Étienne.

Fol. 116. Messes du commun.

Fol. 120 v°. Messe de la dédicace.

Fol. 123 v°. Préface et canon de la messe. Seconde copie, à peu près contemporaine de la transcription du reste du volume.

Fol. 127 v°. Oraisons et Préfaces de diverses messes. La première rubrique est : *Missa in honore Sanctæ Trinitatis.*

3702. — Antéfixe chrétien.

D'après *L'Église des Trois-Patrons, à Saint-Denis*, 1906, frontispice.

Le missel avait été fait pour l'abbaye même, comme cela ressort de nombreuses particularités; il n'en était donc jamais sorti. Voici les plus significatives parmi ces particularités :

1° Saint Denis et ses compagnons sont invoqués dans le *Libera nos* du fol. 17 v° : *...et beatis apostolis tuis Petro et Paulo atque Andrea, et sanctis martyribus Dyonisio, Rustico et Eleutherio...*

2° Dans les litanies du samedi saint (fol. 48 v°) une place d'honneur est réservée à saint Denis et à ses compagnons : *Sancte Stephane, S. Clemens, S. Dyonisii, S. Rustice, S. Eleutheri, S. Laurenti, S. Vincenti...*

3° Les messes de la veille et de la fête de saint Denis (fol. 106) sont copiées avec un luxe dont il n'y a pas d'autre exemple dans le missel.

4° Saint Denis et ses compagnons sont mentionnés dans la seconde copie du canon de la messe, au fol. 121 : *...Cosmæ et Damiani, Dyonisii, Rustici et Eleutherii, et omnium sanctorum tuorum...*

5° Ils figurent aussi dans la seconde copie du *Libera nos*, au fol. 125 : *... et beatis apostolis tuis Petro et Paulo, atque Andrea et sancto Dyonisio,*[3] *martyre tuo atque pontifice, cum sociis suis Rustico et Eleutherio...*

La décoration du volume mérite d'être signalée, dit M. L. Delisle. Les initiales des paragraphes sont alternativement rouges et vertes. En tête de la plupart des chapitres sont de grandes lettres d'or, parfois avec une petite bordure au minium. Aux fêtes principales lenlumineur a peint de grandes initiales à rinceaux.

La préface et le canon des folios 13 v°-16 rappellent tout à fait la préface et le canon des sacramentaires carlovingiens : l'écriture en est en capitales et en onciales d'or sur fond pourpré; les entrelacs sont le motif dominant des grandes initiales et des encadrements; on y remarque cependant des rinceaux, qui caractérisent les œuvres du XIe siècle. Le tableau qui remplit le fol. 15 v° (Hommage de la cour céleste à Jésus-Christ) offre quelque ressemblance avec la représentation du même sujet dans le ms. lat. *1141*. Outre ce tableau, le volume contient encore les peintures suivantes : le crucifiement (fol. 16), la lapidation de saint Étienne (fol. 71 v°), l'apparition de Notre-Seigneur à saint Denis célébrant les saints mystères dans sa prison (fol. 106 v°), Jésus-Christ assis, tenant un livre et bénissant (fol. 127 v°), la sainte Vierge entre deux anges (fol. 129). Dans quatre médaillons faisant partie de l'encadrement du folio 106 v° le peintre a figuré en buste les quatre vertus cardinales.

Il subsiste encore une partie de la couverture primitive : une plaque de métal sur laquelle se détachait un crucifix qui était probablement en ivoire, comme les statuettes de la Vierge et de saint Jean, qui ont été conservées; sur la bordure, en vermeil repoussé, on voit les bustes des prophètes, les symboles des évangélistes et les anges entonnant le cantique : *Sanctus Sanctus, Sanctus, Dominus, Deus Sabaoth.*

Ms. Bibl. nat., lat. *9436*. — L. Delisle, *Mémoires sur d'anc. sacram.*, p. 289-292, n. CXVII; De Bastard, *Peintures et ornements des manuscrits*, pl. CCXXXII (fol. 71 v° et 106 v°), pl. CCXXXIII (textes et neumes); Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, pl. 13 (fol. 106 v°).

e. Abrégé de sacramentaire. — Petit volume de 32 feuillets (haut. 0^m17 × 0^m13 larg.) du XIe siècle dont le premier cahier pourrait être du IXe siècle et que diverses particularités invitent à attribuer à quelques religieux de Saint-Denis (voir ROUEN).

Ms. *A. 566* de la Bibl. de Rouen. — L. Delisle, *Mém. sur d'anc. sacram.*, p. 292-296, n. CXVIII.

XI. LA MESSE GRECQUE. — Par sa date tardive ce sujet n'appartient plus à nos études, mais il est nécessaire d'en dire quelques mots afin de ne pas sembler admettre la fabuleuse antiquité qu'on lui a prêtée.

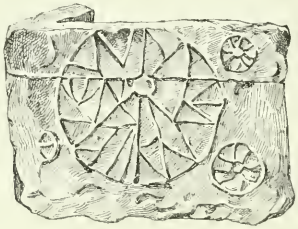
Fétis découvre la tonalité du chant d'une partie du *Te Deum* dans l'*Introït* de la messe grecque de saint Denys l'Aréopagite dont la date remonte au IIe siècle [1]. Vincent déclare — avec raison — qu'on ne peut accumuler plus d'erreurs en moins de mots [2]. On peut l'en croire, on peut même ajouter quelques énormes bévues qu'il n'a pas remarquées, mais tout ceci importe assez peu. Son opinion est que dès le Xe siècle l'Épître, l'Évangile, le *Kyrie*, le *Gloria* et le *Credo* sont tout ce que la messe de saint Denis avait de grec. A. Prost tient la messe grecque pour contemporaine des *laudes* grecques de Metz, IXe siècle; elle s'est complétée entre le IXe de XIIIe siècle [3]. Il faut en rabattre. Bien que l'office grec en honneur à saint Denis se rattache à

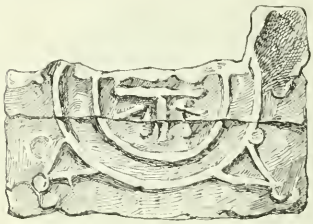
[1] Fétis, *Biographie universelle des musiciens*, au mot *Ambroise*. — [2] A. J. H. Vincent, *Note sur la messe grecque qui se chantait autrefois à l'abbaye royale de Saint-Denis, le jour de l'octave de la fête patronale*, dans *Revue archéologique*, 1864, nouv. sér., t. IX, p. 268-281; cf. *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1864, t. VIII, p. 27-31; L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, t. I, p. 204. — [3] A. Prost, *Caractère et signification de quatre pièces liturgiques composées à Metz en latin et en grec au IXe siècle*, dans *Mémoires de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1876, t. XXXVII, p. 301-307.

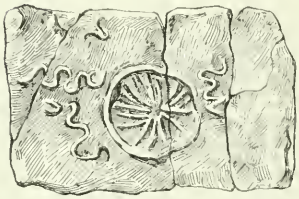
des traditions lointaines, il n'est pas sorti de la liturgie grecque proprement dite. Il est relativement récent. Dans les sacramentaires de Saint-Denis, dès le IXe siècle, il y a quelques morceaux liturgiques grecs transcrits en lettres latines avec le texte latin en interligne, comme du reste en possédaient Saint-Gall, Saint-Amand, Tournai. Ceci ne prouve guère. A partir du milieu du XIIIe siècle, la liturgie dionysienne est en progrès : dans un cérémonial de l'abbaye, il y a quelques parties grecques nouvelles dans la messe de l'octave de saint Denis (Bibl. nat., fonds latin *976*, fol. 137; Bibl. Mazar., ms. *526*, fol. 184). Au siècle suivant, l'usage s'introduit de chanter en grec l'épître et l'évangile aux fêtes solennelles. Cependant, selon M. Omont, ce n'est qu'au XVIe siècle que fut rédigée la messe grecque de saint Denis [1].

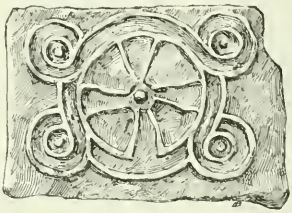
En 1625, l'usage était en pleine vigueur, nous dit dom Doublet à propos « des belles cérémonies qui s'observent en l'église au divin service. » — « Es festes solennelles l'on chante double épistre et double évangile (l'un en latin et l'autre en grec), et ce, en commémoration de l'apostre de France, sainct Denys l'Aréopagite, qui estoit grec de nation [2]; » et plus loin : « le jour de l'octave de la feste de sainct Denys, l'on chante toute la messe en grec mesme le célébrant chante le *Gloria in excelsis* et le *Credo* en grec, et sont aussi chantés deux épistres et deux évangiles [3]. »

XII. Tombes mérovingiennes. — J. Quicherat, au retour d'une enquête à Saint-Denis, signalait « deux grosses pierres fort intéressantes, découvertes dans un des bas côtés de la basilique : l'une est un fragment d'entablement gallo-romain appartenant à un grand édifice (preuve qu'un temple ou quelque autre construction gallo-romaine a existé sur ce point), l'autre, très considérable, en forme de dé, est décorée sur ses quatre faces d'ornements de style mérovingien; ce cube a eu dans la suite une destination qui demeure inexpliquée; il a été creusé en forme de récipient, peut-être dans le but d'en faire une cuve baptismale; toutes les faces sont bien conservées, sauf la supérieure [4]. » J. Quicherat citait ensuite une face d'autel dont M. de Guilhermy n'avait pas parlé, grande pièce de sculpture des VIe ou VIIe siècles, « vraisemblablement la face longue antérieure d'un sarcophage de provenance inconnue, ornée d'emblèmes chrétiens. » Ce monument était conservé de temps immémorial dans une des chapelles de l'église abbatiale où on le désignait sous le nom de « tombeau de saint Ladre » [5]. Le monument consiste en une plaque de marbre avec, au centre, une croix sur un vase d'où sortent des pampres; à droite et à gauche, des strigiles; aux extrémités deux pilastres [6]. Ce fragment mesure 1 mètre en hauteur sur 2^m02 de largeur, dimensions qui ne peuvent être celles d'un sarcophage; cette sculpture vient certainement d'un des ateliers du sud-ouest, elle appartient au VIe siècle; quant à sa destination, elle reste douteuse, à moins d'y voir une plaque de cancel.









3703. — Sarcophages chrétiens trouvés à Saint-Denis. D'après *L'Église des Trois-Patrons, à Saint-Denis*, 1906.

Proche de l'abbaye, à peu de distance du clocher de la façade se trouvaient trois petites églises contiguës, datant du moyen âge et placées sous les vocables respectifs de Sainte-Geneviève, Saint-Michel du Degré et Saint-Barthélemy. Ces trois petites églises « gastées et presque mises en ruines de notre tems, dit Belleforest, lorsque les calvinistes surprindrent ceste ville et en feirent leur retraite, furent réduites en une seule [7] » pour former l'église paroissiale des Trois-

[1] H. Omont, *La messe grecque de Saint-Denis*, dans *Études d'histoire du moyen âge*, 1896, t. I. — [2] J. Doublet, *Traité des antiquités de Saint-Denys*, 1625, p. 361. — [3] *Ibid.*, p. 366. — [4] J. Quicherat, *Rapport sur les débris du Musée des monuments français conservés à Saint-Denis*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1881, t. XLII, p. 177. — [5] R. de Lasteyrie, *Inscription carolingienne des magasins de l'église de Saint-Denis*, dans même recueil, 1881, t. XLII, p. 178. Cf. *Revue archéologique*, 1847-1848, t. IV, p. 516-518, sur des cercueils trouvés à Saint-Denis. — [6] Félibien, *op. cit.*, p. 561; Al. Lenoir, *Musée des monuments français*, t. I, p. 89, pl. XIV; *Magasin pittoresque*, 1840, p. 268; De Guilhermy, *Inscriptions de la France du Ier au XVIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1873, t. II, p. 111; E. Le Blant, *Rec. des sarcoph. chrét. de la Gaule*, in-fol., Paris 1886, p. 7, n. 9. — [7] Munster et Belleforest, *Cosmogr. univ.*, Paris, 1575.

Patrons. C'est donc depuis 1575 qu'existe, sous le nom des Trois-Patrons, la nouvelle église dans la construction de laquelle on voit encore l'abside et un pan de mur qui pourraient bien n'être pas postérieurs à la réunion, mais bien plutôt être un reste des anciens édifices [1].

En 1738, on projeta d'y réunir l'église Saint-Michel du Charnier; bientôt après celle de Saint-Pierre et de Saint-Remy. Mais les choses demeurèrent en l'état et jusqu'à la Révolution, l'église des Trois-Patrons subsista avec le cimetière qui l'entourait. En 1791, l'église et ses dépendances devinrent biens nationaux et après avoir passé par diverses mains et subi des mutilations et affectations variées, furent déblayées et nivelées en 1900. Des fouilles faites sur ce point ont fait mettre à jour plusieurs sarcophages mérovingiens, orientés à l'est, en plâtre avec panneaux moulurés à la tête et aux pieds. Ces sarcophages se trouvaient à 2m75 en contre-bas du sol actuel.

Plusieurs de ces sarcophages tangents à la circonférence de l'abside avaient l'extrémité des pieds engagée dans les fondations. Tous ces sarcophages avaient été violés, remplis de terre, privés de leurs couvercles, à l'exception d'un seul renfermant un squelette de femme dont la natte de cheveux blonds était bien conservée. Ces sarcophages diffèrent peu de ceux qui ont été trouvés à Paris (Saint-Marcel, Saint-Germain-des-Prés, Saint-Pierre de Montmartre). Il a donc existé un cimetière proche de la fondation de Dagobert, dès le VIIe siècle environ (fig. 3701).

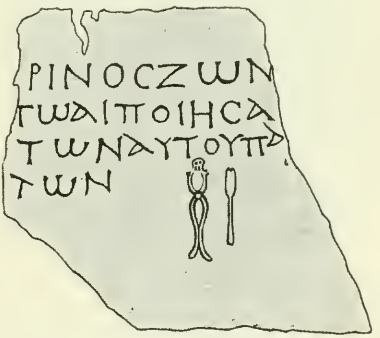
D'autres sarcophages ont été trouvés successivement, deux à 3m35 de profondeur, deux à 3m95. Sous l'un de ces derniers, on rencontra plusieurs débris de tuiles gallo-romaines et notamment une antéfixe en terre rouge, d'exécution très barbare et figurant une tête surmontée d'une croix. C'est certainement un des plus anciens débris du christianisme à Saint-Denis (fig. 3702).

Ce fut dans une tranchée hors de l'église, mais toujours dans le cimetière des Trois-Patrons qu'on fit les fouilles les plus productives : six sarcophages mérovingiens à 3m35 de profondeur, alignés et orientés à l'est, intacts. Chacun contenait un squelette avec ses armes, quelques bijoux sans importance. Sur un seul sarcophage une inscription, le mot RADVNVS (fig. 3703).

XIII. Bibliographie. — (Nous ne donnons ici que quelques indications bibliographiques, le sujet ne pouvant être abordé dans ce *Dictionnaire* que pour la période chronologique antérieure à Suger. Nous écartons ce qui se rapporte à Denis Aréopagite et, en général, à tout ce qui est étranger à l'archéologie et aux questions traitées dans le présent travail.) F. d'Ayzac, *Histoire de l'abbaye de Saint-Denis en France*, 2 vol. in-8°, Paris, 1860-1861. — F. Bournon, *Histoire de la ville et du canton de Saint-Denis*, in-12, Paris, 1892. — P. Brasseur, *Dionysiani monasterii sacrarium seu ejusdem sacræ antiquitates, versibus illustratæ*, in-12, Montibus, 1641. — J. Doublet, *Histoire de l'abbaye de Sainct-Denys en France, contenant les antiquitez d'icelle, les fondations, prérogatives et privilèges, ensemble les tombeaux et epitaphes des roys, reynes, enfants de France et autres signalés personnages qui s'y trouvent... le tout recueilly de plusieurs histoires, bulles des papes, et chartes des rois, princes et autres documents authentiques*, 2 vol. in-4°, Paris, 1625. — J. Guiffrey, *Les tombes royales de Saint-Denis, à la fin du XVIIIe siècle*, dans le *Cabinet historique*, 1876, IIe série, t. I, p. 1-31. — De Guilhermy, *Monographie de l'Église royale de Saint-Denis, tombeaux et figures historiques*, in-12, Paris, 1848. — A. Jacobs, *Géographie des diplômes mérovingiens. I. Abbaye de Saint-Denis*, dans *Rev. des Soc. sav.*, 1862, IIe série, t. VII, p. 52-67, 162-168, 232-251. — J. Jaquemet, *L'église de Saint-Denis, sa crypte, ses tombeaux, ses chapelles, son trésor*, in-12, Paris, 1867; *Étude historique sur le tombeau de saint Denis, le premier évêque de Paris, et des compagnons de son martyre*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, novembre 1874. — L. Levillain, *L'église carolingienne de Saint-Denis*, dans *Bull. monum.*, 1907, t. LXXI, p 211-262; *L'autel des saints martyrs de la basilique de Saint-Denis*, dans *Bull. monum.*, 1911, p. 212-225; *Un diplôme mérovingien de protection royale en faveur de Saint-Denis*, dans *Bibl. de l'École des chartes*, 1911, t. LXXII, p. 233-244. — Le Maître, dans *Revue de l'art chrétien*, 1909, p. 80-94, 175-183. — Martin, *Donation par Charles le Chauve à l'abbaye de Saint-Denis, du village de Chaourse et de biens sis à Morgny en Thiérache, Résigny, Tavaux* (866) dans *Bull. de la Soc. hist. arch. Soissons*, 1847, t. I, p. 111. — G. Millet, *Le trésor sacré ou inventaire des saintes reliques et autres précieux joyaux qui se voient en l'église et au trésor de l'abbaye royale de Saint-Denys en France, ensemble les tombeaux des rois et reines ensépulturés en icelle*, in-12, Paris, 1610, 1638, 1645. — H. Omont, *La messe grecque de Saint-Denys au moyen âge*, dans *Études d'histoire du moyen âge dédiées à G. Monod*, 1896, t. I.

H. Leclercq.

DENTISTE. — Il est tout à fait probable que la profession de dentiste n'était pas distincte de celle de chirurgien (voir *Dictionn.*, t. III, col. 1386) qui rentrait



3704. — Épitaphe de Celerinus, dentiste.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1864, p. 36.

dans la désignation générale de ἰατρός, *medicus*. On ne rencontre pas d'épitaphe chrétienne faisant mention d'un dentiste, mais cette mention n'en est pas moins réelle, grâce au procédé adopté de représenter l'outil de la profession.

Une pierre trouvée dans le voisinage de la basilique Saint-Laurent *in agro Verano*, malheureusement fragmentaire et de provenance non catacombale, porte ces mots (fig. 3705) [2] :

Κελε]ΠΙΝΟC ZΩΝ
εαυ]ΤΩ ΑΙΠΟΙΗCΑ
εκ]ΤΩΝ ΑΥΤΟΥ ΠΑ
]ΤΩΝ

Celerinus vivus sibi fecit ex suis [*laboribus*?]

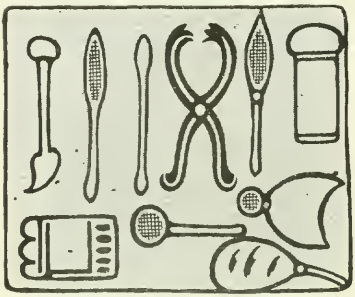
Au-dessous on voit une pince dont la griffe saisit

[1] *L'église des Trois-Patrons, à Saint-Denys en France. Fouilles et découvertes*, 1906, p. 3. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 36.

encore une dent. Car, on ne peut douter de ce symbole si on rapproche de l'épitaphe de Celerinus celle d'Alexandre, publiée par Boldetti [1]. Celui-ci y découvre des tenailles avec un lambeau de chair arraché à un

3705. — Épitaphe d'Alexandre.
D'après *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 36.

martyr; ce genre d'élucubration était alors fort goûté. il est permis de ne plus s'y attarder aujourd'hui. Comme Celerinus, Alexandre était dentiste, mais celui-ci fut enseveli aux catacombes (fig. 3705). Celerinus ne se contentait pas de soigner les dents puisqu'il a fait figurer une sonde sur son épitaphe.

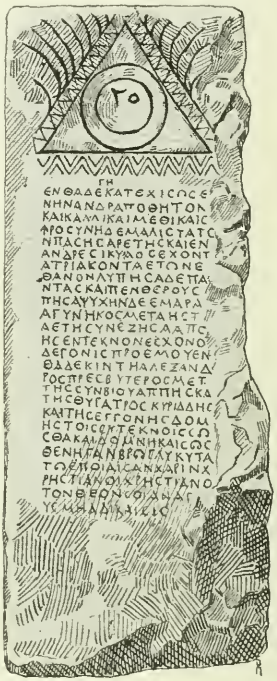


3706. — Trousse de chirurgien.
Ibid., p. 36.

La pince et la sonde se retrouvent sur la trousse d'un chirurgien venue au jour en 1851 au cimetière de Prétextat, mais qui a été sciée et ne porte aucun nom. Nous avons donné un croquis très réduit de la pierre (voir fig. 2805) [2], ici nous donnons la trousse (fig. 3706.)

H. Leclercq.

DENTS DE LOUP. — On donne le nom de « dents de loup » à des zigzags parallèles qu'on appellerait aussi justement dents de scie ou de toute autre manière; mais le terme est admis et désigne clairement un type d'ornement. En voici un exemple; nous le prenons sur une stèle funéraire de marbre bleuâtre provenant du village d'Aïkirikdji, vallée d'Altyn-tach et conservée au musée de Brousse. Cette stèle de forme rectangulaire oblongue mesure 1m29 de hauteur, 0m52 de largeur à la base, 0m48 au sommet, 0m26 d'épaisseur, la gravure des lettres est bonne, les lettres mesurent 0m018 de hauteur. L'arête et l'angle inférieur sont mutilés, ce qui a entraîné la disparition de quelques lettres. La décoration est fort simple. Au sommet, un triangle équilatéral, formant fronton; dans le tympan, deux cercles inscrits, l'un tangent aux côtés du triangle, l'autre concentrique au premier. Sous la base, le motif de dents de loup; sur les côtés obliques des triangles doublés d'une ligne parallèle et l'intervalle entre les deux lignes occupé par un zigzag simple; sur les angles supérieurs de la pierre des courbes imitant vagrement une demi-palmette. Tous ces motifs sont



3707. — Épitaphe d'Aïkirikajii au musée de Brousse.
D'après *Bulletin de correspondance hellénique*, 1909, t. XXXIII, p. 421, fig. 89.

incisés, le champ de la stèle reste uni et l'inscription laisse sur trois côtés un large espace non gravé qui peut figurer une sorte de cadre (fig. 3707) [3] :

ΓΗ
ΕΝΘΑΔΕ ΚΑΤΕΧΙ ϹΩϹΟ
ΝΗΝ ΑΝΔΡΑ ΠΟΘΗΤΟΝ
ΚΑΙ ΚΑΛΛΙ ΚΑΙ ΜΕΘΙ ΚΕϹ
ΦΡΟϹΥΝΗ ΔΕ ΜΑΛΙϹΤΑ ΤΟ
5 ΝΠΑϹΗϹ ΑΡΕΤΗϹ ΚΑΙ ΕΝ
ΑΝΔΡΕϹΙ ΚΥΔΟϹ ΕΧΟΝΤ
ΑΤΡΙΑΚΟΝΤΑ ΕΤΩΝ Ε
ΘΑΝΟΝ ΑΥΠΗϹΑ ΔΕ ΠΑ
ΝΤΑϹ ΚΑΙ ΠΕΝΘΕΡΟΥϹ

[1] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 316. — [2] O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Pio lateranense*, 1911, pl. LIX, n. 22. — [3] Mirbeau, *Deux épitaphes chrétiennes de l'Æzanitide*, dans *Échos d'Orient*, 1904, t. VII, p. 329 sq.; J. Pargoire, *Épitaphe chrétienne de Bennisoa*, dans *Échos d'Orient*, 1905, t. VIII, p. 334; Anderson, *Paganism and christianity in the Upper Timbris valley*, dans W. A. Ramsay, *Studies in the history and art of the eastern provinces*, in-8°, Aberdeen, 1906, p. 221-222, p. 20; G. Mendel, *Musée de Brousse*, dans *Bull. de corresp. hellén.*, 1909, t. XXXIII, p. 420-422, n. 427, fig. 89.

10 ΠΗCΑΨΥΧΗΝ ΔΕ ЄΜΑΡΑ
Α ΓΥΝΗΚΟC ΜЄΤΑΗCΤ
Α ЄΤΗ CΥΝЄΖΗCΑ ΑΠΟ
ΗC ЄΝ ΤЄΚΝΟΝ ЄCΧΟΝΟ
ΔЄ ΓΟΝΙC ΠΡΟ ЄΜΟΥ ЄΝΘ
15 ΑΔЄ ΚΙΝΤΗ ΑΛЄΖΑΝΔ
ΡΟC ΠΡЄCΒΥΤЄΡΟC ΜЄΤ
ΤΗC CΥΝΒΙΟΥ ΑΠΠΗC ΚΑ
ΤΗC ΟΥΓΑΤΡΟC ΚΥΡΙΛΛΗC
ΚΑΙ ΤΗC ΕΓΓΟΝΗC ΔΟΜ
20 ΗC ΤΟΙC CΥΤЄΚΝΟΙC CΩ
CΘΑ ΚΑΙ ΔΟΜΝΗ ΚΑΙ CΩC
ΘЄΝΗ ΓΑΝΒΡΩ ΓΑΥΚΥΤΑ
ΤΩ ЄΠΟΙΑΙCΑΝ ΧΑΡΙΝ Χ
ΡΗCΤΙΑΝΟΙ ΧΡΗCΤΙΑΝΟ
25 ΤΟΝ ΘЄΟΝ CΟΙ ΑΝΑΓ
ΥC ΜΗ ΑΔΙΚΑΙCΙC

Ἐνθάδε γῆ κατέχει Σωσθ[ε]νὴν ἄνδρα ποθητὸν || καὶ κάλλει καὶ με[γε]θ[ι] κὲ σ[ο]φ[ρ]οσύνῃ δὲ μάλιστα, || τὸ ν πάσης ἀρετῆς καὶ ἐν ἄνδρεσι κῦδος ἔχοντ || α τριάκοντα ἐτῶν ἔ || θανον, λύπησα δὲ πά || ντας, καὶ πενθεροὺς [λυ] || πησα, ψυχὴν δὲ ἐμάρα[ν] || α γυνὴ κὸς μετὰ ἧς τ[ρ]ὶ || α ἔτη συνέζησα, ἀπὸ || ἧς ἓν τέκνον ἔσχον· ο[ἳ] || δὲ γονῖς πρὸ ἐμοῦ ἐνθ || ἅδε κίντη. Ἀλέξανδ || ρος πρεσβύτερος μετ[ὰ] || τῆς συνβίου Ἄππης κα[ὶ] || τῆς θυγατρὸς Κυρίλλης || καὶ τῆς ἐγγόνης Δομ[ν] || ης τοῖς σὺν τέκνοις Σω- || σθᾶ καὶ Δόμνῃ καὶ Σωσ || θένῃ γανδρῷ γλυκυτά- || τῳ ἐποίησαν χάριν, Χ || ρηστιανοὶ Χρηστιανο[ῖς]. || Τὸν Θεὸν σοὶ ἁγγ[ίο]- || ὺς μὴ ἀδικαίσις.

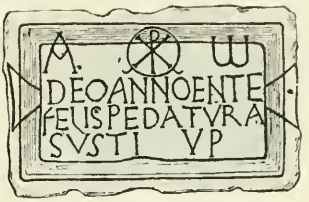
« Ici la terre cache Sosthénès, homme regretté pour sa beauté, pour sa grandeur, pour sa chasteté surtout, homme rempli de toute vertu et jouissant d'une grande gloire parmi les humains. — En mourant à trente ans j'ai affligé tout le monde, porté un coup à mes beaux-parents et ravagé l'âme de ma femme avec qui j'ai vécu trois ans et dont j'ai eu un enfant; quant à mes père et mère, ils reposent ici avant moi. — Alexandre, prêtre, et sa femme Appès avec leur fille Cyrilla et leur petite-fille Domna, ont fait la faveur de ce tombeau à leurs alliés Sosthas et Domna, ainsi qu'à leur très cher gendre Sosthénès. Chrétien à des chrétiens. — Toi qui lis n'offense point Dieu. »

H. Leclercq.

DEO ANNOENTE,... BOLENTE,... FAVENTE,... IUBENTE,... MISERANTE,... PROPITIANTE. — La plupart de ces formules, qui rappellent le souverain pouvoir de Dieu sur toutes choses, se retrouvent nombreuses, non seulement dans l'épigraphie chrétienne, mais dans les documents les plus divers ainsi qu'on peut s'y attendre pour des expressions qui sont entrées dans le langage courant.

Le musée de Latran conserve une belle inscription trouvée en 1790 dans les ruines de la *villa dei Quintilii*, située au cinquième mille sur la route de Rome à Albano (fig. 3708); on y lit ces mots [1] :

E. Q. Visconti l'interprète ainsi : *Deo annuente felix pedatura Systi quinque perticæ* et y voit un monument ayant dû appartenir à une église rurale; selon lui, un certain Sixtus rappelle qu'avec la protection divine il a pu terminer un édifice sacré qui lui avait été confié et qui mesurait cinq perches [2]. Cette explication ne s'autorise malheureusement d'aucun exemple. Le mot *pedatura* suivi d'un nom propre au génitif ne se retrouve sur deux catégories d'inscriptions du IIIe et du IVe siècle, fait observer J.-B. De Rossi : Inscriptions



3708. — Inscription romaine.

D'après O. Marucchi. *I monumenti del museo cristiano Pio lateranense*, 1911, pl. XLV.

militaires des légions campées sur le Rhin, sur lesquelles ce mot accompagné du nombre de pieds signifie l'*opus valli* accompli par une troupe; inscriptions champêtres sur lesquelles ce mot appelle à la suite le nom du propriétaire d'un fonds et signifie la dimension d'une vigne, *vinea pedata*, aussi on donnait le nom de *pedamina* ou *pedumenta* aux tuteurs des vignes [3]. La mesure de cinq perches, ou dix pas, est si exiguë qu'elle ferait sourire à l'idée de lui attribuer une belle plaque de marbre, l'interprétation est tout bonnement : *Systi, viri perfectissimi*. On a d'autres exemples de la mention d'une *pedatura* avec le nom du propriétaire sans la mesure du terrain [4]. Le type du chrisme reporte cette inscription au IVe ou au début du Ve siècle [5]. On mentionne aussi l'emploi de *Deo annuente* dans un sermon attribué à saint Augustin [6].

Dans une galerie (D) du cimetière de Priscille, cette épitaphe [7] :

DEO BOLENTE
FELIX
AMPLIATVS

Les païens avaient fréquemment sur les lèvres la locution : *Diis volentibus*, et cette épitaphe du cimetière de Priscille est le plus ancien texte chrétien, du IIIe siècle au plus tard, qui atteste l'adoption et la transformation de l'adage antique [8]. Ici, le rapprochement de *felix* et *Ampliatus* offre une notable différence avec toutes les autres formules de la même famille épigraphique [9]; *felix* est une épithète, non pas un nom propre; il est probable que le sens est celui-ci : *Quamdiu Deus volet, sanus salvus Ampliatus (sibi posuit)*; de même qu'on lit fréquemment à Ostie : *Quando* ou *quamdiu Deus volet, permiscrit*.

En Afrique, nous trouvons la formule : *favente Deo*, à Henchir-Guesseria, en Numidie, sur la dédicace d'une inscription en mosaïque dans l'abside d'une église [10] :

[1] O. Marucchi, *I monumenti del museo Pio Lateranense*, in-fol., Roma, 1911, pl. XLV; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, pl. VIII, n. 4. — [2] E. Q. Visconti, *Opere varie*, Milano, t. I, p. 183; Ricci, *Dell' antico pago Lemonio in oggi Romavecchia*, in-8°, Roma, 1802, p. 136. — [3] Mommsen, *Inscriptiones regni Neapolitani latinæ*, in-fol., Lipsiæ, 1852, n. 79. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. VII, n. 948. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 94-95. — [6] A. Mai, *Nova biblioth. patrum*, t. I, p. 3. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 59. — [8] On trouve *Deo volente* dans les lettres de Symmaque, mais outre que certains parmi les païens employaient indifféremment le singulier ou le pluriel pour cette locution (cf. Tertullien, *De testimonio animæ*, c. II; Minucius Felix, *Octavius*, c. XVIII; S. Cyprien, *Quod idola dii non sint*, c. 9), il semble que l'examen des manuscrits de Symmaque autorise à croire que la correction orthodoxe de son texte est le fait d'un copiste. V. Seeck, *Q. Aur. Symmachi quæ supersunt*, in-8°, Berolini, 1883, p. XXXI, 59, epist. I, 3. — [9] Dans l'épigraphie prisciliennne la plus ancienne la nomenclature seule est composée du gentilice et du *cognomen*, et non du double *cognomen*. — [10] Vionet, dans *Revue africaine*, 1864, t. VIII, p. 195; S. Gsell, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1893, t. XIII, p. 539; De Rossi, dans *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, p. 951, propose de compléter ainsi la fin : *Gadinianæ domus floreat*.

PVBLIVS PETRONIVS TVNNINVS VOTVM QVOD
[DEO ET CRISTO
EIVS·IPSI PROMISERVNT ET COMPLEVERVNT FA-
[VENTE DEO GADINIANA FLORE

A Henchir-el-Abiod, dans la basilique de Liberialis, un chapiteau offre une formule à peine différente de la précédente, on lit seulement ces mots [1] :

DEVS FAVET

Tandis qu'à Satafi, en Maurétanie Sitifienne, on peut hésiter entre deux compléments : (*Jube*)*nte Deo* et (*Fave*)*nte Deo* [2] :

Jube]NTE DEO ET ☧ EIVS ☙
memoria]M BEATISSIMORVM
(?) *Pa*]VLVS ET VICTORIA CVM
omnibus]SVIS RESTITVERVNT

à Orléansville le doute n'est pas possible, puisqu'on lit [3] :

. . . . . .
Ju]BENTE DEO ET XPo

(voir *Dictionn.*, t. II, col. 1323, fig. 1712) et aussi au cimetière de Cyriaque (voir *Dictionn.*, t. III, col. 3243, fig. 3195). Formule dont on pourrait rapprocher celle-ci lue également en Afrique : DE DEI ET CRISTI VOLVMTAS [4]. En France, l'inscription suivante, trouvée au Pin, vers 1770, nous donne aussi : *iubente Deo* [5] :

. . . . . .
AMISISSE. . . . . MVS
ET EVPIT DIGNIS DIV SERVIRe
CINERIBVS
NOMEN DVLCE LECTOR SI FORTE
5 DEFVNCTAE REQVIRES
A CAPITE PER LITTERAS DE
ORSVM *per?* LEGENDO COGNOSCIS
TERDENOS VITAE AEV. . . . . AM
DVXERAT ANNOS
10 CVM PIA IVBENTE DEO ANIMA
MIGRAVIT AD ASTRA
DIE·V·KAL NOVEMB
MESSALA
·V.C·CONS

La mutilation du marbre a fait disparaître une bonne partie de l'inscription puisqu'il ne reste plus que la fin du nom de la défunte qui se lisait en acrostiche : *ena*. Cette inscription est datée de l'année 506 [6].

A Narbonne, une grande inscription dédicatoire de l'année 445 débute ainsi [7] :

+ DO·ET XPO·MISERANTE.....

Une inscription conservée par l'*Anthologie* et qui peut se rapporter à Oviédo, en tous cas à une localité des Asturies, débute [8] :

Te moderante regor, deus; sit mici vita beata.

Ces quelques exemples suffisent, à partir de l'époque carolingienne les locutions analogues deviennent trop fréquentes pour être notées. On les introduit dans la signature [9], sur les monnaies [10], sur les dédicaces, Alcuin l'introduit dans ces vers pour une église [11] :

. . . . . .
Sed miserante Deo Radon miserabilis abba
Construxit melius ac renovit eam

Il faudrait encore citer : *Deo iuvante* [12], *Deo auxiliante* [13]... *Deo adjuvante* que nous lisons sur cette inscription d'Aquilée [14] :

☧
THEODORE·FELI(*x*)
(*a*)DIVVANTE·DEO
OMNIPOTENTE·ET
PER·MVNVS·COELITVS·TIBI
(*tra*)DITVM·OMNIA
(*b*)AEATE·FECISTI·ET
GLORIOSE·DEDICAS
TI

Dans les conciles mérovingiens on rencontre assez ordinairement : *Deo propitio*, ou *Deo propitiante* [15].

H. LECLERCQ.

DEO DEVOTA. — Il ne faudrait pas prendre à la rigueur cette formule fréquente dans l'épigraphie chrétienne et y voir toujours et nécessairement l'indication du vœu de chasteté ou de la consécration à Dieu des vierges ou des veuves. Cependant, d'une manière générale il semble probable que ce soit le sens des mots *devota femina*. Un concile tenu à Valence consacre son 2e canon aux vierges qui abandonnent leur profession pour le mariage et s'exprime ainsi : *De devota, si se maritaverit.* Le IIIe concile d'Orléans, en 538, dans son 16e canon (= 19e) s'exprime de la manière suivante : *De raptoribus virginum consecratarum seu in proposito sub devotione viventium id statuimus, ut, si quis consecratæ vel devotæ, id est religionem professæ, vim inferre præsumpserit*, etc. [16].

Ce sens est-il déjà aussi nettement acquis sur une épitaphe romaine très ancienne, on peut hésiter à l'affirmer [17] :

FVRIA HELPIS
VIRGO DEVOTA

mais il n'y a guère de doute lorsque nous rencontrons l'expression sur une épitaphe de l'année 517 [18] :

HIC REQVIESCIT IN PACE LVCILLA
VIRGO DEVOTA QVE OBIIT IDIBVS
APRILIS ANASTASIO VC·COS·

Dans l'épitaphe écrite par Damase pour sa sœur Irène, on lit : *Voverat hæc sese Christo* [19].

H. LECLERCQ.

[1] P. Monceaux, dans *Bull. de la Soc. nat. des ant. de France*, 1909, p. 25. — [2] S. Gsell, dans *Mél. arch. hist.*, 1895, t. XV, p. 50, n. 8; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 20299; P. Monceaux, *Enquête sur l'épigr. chrét. d'Afrique*, dans *Mém. prés. par divers savants*, t. XII, p. 115, n. 300. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9714; G. Doublet, *Musée d'Alger*, 1890, p. 23 et 61, pl. II, 2; P. Monceaux, *Enquête*, p. 161, n. 329. — [4] Héron de Villefosse, dans *Bull. des antiq. africaines*, 1885, p. 190, n. 903. — [5] De Saint-Vincens, dans les *Annales encyclopédiques* de Millin, 1817, p. 198; *Recueil de mémoires lus dans les séances de la Société des amis des sciences et arts, à Aix*, 1819, p. 198 et 373; E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 498, n. 630, pl. LXXXIV 503. — [6] Autres exemples de cette formule : Marangoni, *Acta sancti Victorini*, p. 29; Settele, dans *Atti della pontificia accademia di archeologia*, t. IV, p. 35. Voir aussi la *Peregrinatio Ætheriæ ad loca sacra*. — [7] E. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 466, n. 617. — [8] E. Huebner, *Inscript. Hispaniæ christianarum supplementum*, p. 71, n. 386. — [9] Mabillon, *De re diplomatica*, p. 77-79, 80, etc.; Villanueva, *Viaje literario*, t. VI, p. 269; t. X, p. 237 sq. — [10] De Longpérier, *Collection Rousseau*, p. 185-187, etc. — [11] Alcuin, *Opera*, édit. 1690, poem. LXVI. — [12] Marini, dans Mai, *Coll. Vatic.*, t. V (1831), p. 84, n. 1. — [13] *Ibid.*, t. V, p. 136, n. 2. — [14] J. P. Kirsch, dans *Römische Quartalschrift*, 1910, p. 119. — [15] Maassen, *Conc. ævi merovingici*, 1893, p. 19: Épaone, 517; p. 46: Orange, 529. — [16] Conc. Aurel., can. 19, dans Maassen, *Conc. ævi merovingici*, 1893, p. 79. — [17] Fabretti, *Inscrip. antiq. quæ in ædib. paternis, asservantur*, 1699, p. 567, n. 119. — [18] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, 1861, t. I, p. 133, n. 965. — [19] Voir *Dictionn.*, t. IV, au mot DAMASE.

I. DEO GRATIAS, Acclamation liturgique. 1° Usage général. — 2° Usage liturgique. 3° Bibliographie.

1° Usage général. — Le *Deo gratias* τῷ δὲ θεῷ χάρις (I Cor., xv, 57; II Cor., ii, 14) sous cette forme ou sous des termes similaires : *gratias agens; gratias ago tibi* (Domine); *Pater, gratias ago tibi; gratias ago Deo; gratias ago Deo meo semper; gratias autem Deo; gratias agimus Deo et Patri; gratias agentes Deo Patri; gratias ago Deo; gratias agimus tibi, Domine*, est une des formules de prières qui se rencontrent le plus souvent dans le Nouveau Testament [1]. Dans l'Ancien Testament on trouvait déjà *agens gratias Deo; gratias agens* (Tobie, ii, 14; et xi, 2).

Il n'est donc pas étonnant que, sous sa forme brève et elliptique, *Deo gratias*, cette prière ait été reprise par les chrétiens, surtout en Afrique, et employée couramment comme une de ces acclamations que nous appellerions aujourd'hui des oraisons jaculatoires.

A ce titre, il peut prendre rang à côté des acclamations *amen, alleluia, sursum corda, gratias tibi, Christe;* et tant d'autres acclamations que nous avons signalées (voir *Dictionn.*, t. i, col. 241 sq.).

Nous trouvons quelques exemples du *Deo gratias* d'abord dans les Actes des martyrs. Dans la passion des martyrs seillitains, en 180, le proconsul ayant prononcé la sentence de mort, Speratus répond par *Deo gratias agimus*, et, après lui, un autre martyr de ce groupe répète le *Deo gratias*, et enfin tous les martyrs ensemble crient ce mot (voir *Dictionn.*, t. iv, au mot Deo laudes, col. 652).

En 202, le diacre Saturus, au cours d'une vision, entend Perpétue lui dire *Deo gratias*. Après le baiser de paix, Perpétue répond encore *Deo gratias*. Un peu plus tard, à Carthage, saint Cyprien répondra à la sentence du juge, ces seuls mots : *Deo gratias* [2].

Deo gratias fut même pris comme nom de personne en Afrique. Ainsi le diacre à qui saint Augustin adresse son *De cathechizandis rudibus* s'appelle *Deogratias*. Il existe (453-456) un évêque de Carthage de ce nom dont on fait la fête au 22 mars [3].

Nous trouvons dans saint Augustin plusieurs exemples de cette acclamation. En apprenant la guérison de Paul de Césarée, le peuple en présence de saint Augustin crie : *Deo gratias, Deo laudes*. Et quand sa sœur Palladia guérit à son tour, ils crient encore : *Deo gratias, Christo laudes* [4]. A propos de l'élection d'Evodius que saint Augustin proposait comme son successeur, il y eut des acclamations répétées : *A populo acclamatum est* Deo gratias, *Christo laudes : dictum est vicies terties. Exaudi Christe, Augustino vita*, etc. [5]. Au *Deo laudes*, employé aussi comme on vient de le voir par les chrétiens, mais dont les donatistes voulaient faire un cri de guerre, Augustin recommande d'opposer le *Deo gratias : Agnostici appellantur. Utinam ergo milites Christi essent et non milites diaboli, a quibus plus timetur Deo laudes ! quam fremitus leonis. Hi etiam insultare nobis audent, quia fratres, cum vident homines,* Deo gratias, *dicunt... Num enim non est locus gratulationis quando se invicem vident, qui habitant in Christo? et tamen vos* Deo gratias *nostrum ridetis,* Deo laudes *vestrum plorant homines* [6]. Il caractérise ainsi cette formule dans un autre de ses ouvrages : *quid melius et animo geramus, et ore probemus, et calamo scribamus, quam* Deo gratias? *Hoc nec dici brevius, nec audiri lætius, nec intelligi grandius, nec agi fructuosius potest* [7].

La coutume de se saluer par le *Deo gratias* quand on se rencontre, coutume à laquelle saint Augustin fait ici allusion, a été conservée dans la règle de saint Benoît : *Et mox ut aliquis pulsaverit* (ad portam monasterii) *aut pauper clamaverit,* Deo gratias *respondeat* (ostiarius) *aut benedicat* (cap. lxvi).

On verra dans l'article de dom Leclercq que si le *Deo laudes* est employé par les donatistes dans leurs inscriptions, on trouve le *Deo gratias* ou le *Deo gratias agamus* dans des inscriptions chrétiennes [8].

2° Usage liturgique. — L'usage si fréquent du *Deo gratias* chez les chrétiens devait comme naturellement lui donner un caractère sacré et le faire entrer dans la liturgie.

Dans les liturgies latines cet emploi est presque aussi fréquent que celui de l'*amen*.

Après la lecture du titre de la prophétie dans la liturgie gallicane, après la fin de l'épître dans la liturgie romaine, après celle des leçons de l'office, on dit *Deo gratias*, comme pour remercier Dieu des lumières que nous pouvons puiser dans ces lectures [9].

Dans la liturgie mozarabe le *laus Deo, Deo laudes*, venu d'Afrique avec d'autres formules liturgiques, s'emploie concurremment avec le Deo gratias et l'Amen dans les lectures [10]. Il s'emploie aussi, comme dans la liturgie gallicane, après la prophétie, et quelquefois au lieu d'*amen* ou du *laus tibi Christe*, après l'évangile [11].

La liturgie ambrosienne, comme la liturgie romaine, répond à la lecture de la prophétie et de l'épître par le *Deo gratias*.

La liturgie romaine supprime la réponse *Deo gratias* aux quatre-temps après la prophétie de Daniel, celle-ci ne faisant qu'un avec le chant qui suit. Il en est de même après la leçon et l'épître du vendredi saint et après les douze prophéties du samedi saint [12]. Il est employé comme répons aux versets *Tu autem Domine, miserere nobis*, ou *Benedicamus Domino*. Sous cette forme, le *Deo gratias* termine aujourd'hui tous les offices liturgiques [13].

On peut dire aussi que le *Deo gratias* qui suit l'*Ite missa est*, était autrefois la finale de la messe, les prières qui suivent aujourd'hui (*Placeat, tibi, sancta Trinitas*, dernier évangile, et même bénédiction du prêtre), ayant été ajoutées plus tard [14]. Ce *Deo gratias* est bien

[1] Matth., xv, 36; xxvi, 27; Marc, viii, 6; xiv, 23; Luc, xvii, 16; xviii, 11; xxii, 17, 14; Joan., vi, 11, 23; xi, 41; Act., xxvii, 35; xxviii, 15; Rom., vi, 17; xiv, 6; xvi, 4; Phil., i, 3; Col., i, 3, 12; iii, 17; I Tim., i, 12; ii, 1; Apoc., xi, 17, etc. — [2] H. Leclercq, *loc. cit.*, col. 652. Cf. Ruinart, *Acta Martyrum sincera*, in-1°, Parisiis, 1689, p. 411, 410; Le Blant, *Actes des martyrs*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1882, t. xxx, 2e part., p. 237. — [3] *Martyrologium romanum* du 22 mars, *Acta sanct.*, mart., t. iii, p. 381. — [4] *De civitate Dei*, xxii, 8; *P. L.*, t. xli, col. 770. S. Aug., *Serm.*, ccc xxiii, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1415. — [5] S. August., *Epist.*, ccxii (al. cx), *P. L.*, t. xxxiii, col. 966 sq. — [6] Augustin., *In ps. cxxxii*, (*P. L.*, t. xxxvii, col., 1732, col. 1487.) — [7] Cf. F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, 1900, p. 73. — [8] H. Leclercq, col. 652. M. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. iv, *Le donatisme*, Paris, 1912, voit dans le *Deo Laudes* une marque certaine de donatisme. Cf. sur ce point la réserve des *Analecta bollandiana*, t. xxix, 1910, p. 467, et *Revue des questions historiques*, 1911, t. xcv, p. 165. — [9] Mabillon, *De liturg. gallic.*, l. i, c. ii, n. 10. *Audito populi responso legit prophetiam ad cujus titulum populus respondet* Deo gratias *et in fine* Amen. — [10] Voir des exemples dans G. Morin, *Liber comicus*, p. 18, 20, 27, 31, etc. — [11] Bona, *De rebus liturgicis*, ii, vii, 4, éd. Sala, 1753, t. iii, p. 115, 119. — [12] *Rubr. general. missal.*, tit. x, n. 1. — [13] Cf. l'article Benedicamus Domino, dans *Dict.*, t. ii, col. 659, 660. — [14] Cependant, on ne doit pas oublier que la finale du canon est la doxologie avec le *Per omnia sæculorum. Amen.* De Vert considère ce *Deo gratias* final comme une addition, *Explication des cérémonies de l'Église*, Paris, 1713, t. i, p. 111 et t. iii, p. 116. Mais cette opinion ne repose sur rien. Lebrun montre très bien que le *Deo gratias* de la messe est déjà attesté par Amalaire, *De eccles. offic.*, *P. L.*, t. cv, col. 1155; *Eclogæ de officio missæ*, *P. L.*, t. cv, col. 1300; par les *Ordines romains*, par Jean d'Avranches, par Beleth, etc. Cf. Lebrun, *Explication des prières de la messe*, Liége, 1781, t. ii, p. 650, 651; et Bona, *De rebus liturgicis*, t. iii, p. 435, 136.

comme une action de grâces pour le bienfait de la messe.

Le *Deo gratias* se dit aussi à la fin du dernier évangile de la messe. Il est la finale de tous les offices dans la liturgie romaine, sauf pendant les trois derniers jours de la semaine sainte.

Enfin on le dit après les Capitules, qui sont de vraies leçons, après la leçon brève de prime et de complies, après le *Benedicamus Domino*.

On trouve encore l'emploi du *Deo gratias* dans quelques autres circonstances liturgiques, par exemple, dans l'annonce des fêtes; un *ordo* publié par dom Martène s'exprime ainsi : *accipiens diaconus calicem in dexteram partem altaris, elevans eum in manibus suis pronuntiat natalitia sancta in ipsa hebdomada venientia ita dicendo : illa feria veniente natalis est sancta Maria* (sic), *aut confessorum aut aliorum sanctorum, qualis evenit secundum martyrologium. Et respondent omnes : Deo gratias. Post hæc... dicat diaconus : ite, missa est, respondentibus omnibus* DEO GRATIAS *et completum est* [1].

Il semble bien d'après ce qui précède, et sous réserve de découvertes ultérieures, que la marche de cette acclamation peut s'esquisser ainsi : employée d'abord par saint Paul, elle se répand en Afrique, et c'est là sans doute qu'elle est devenue d'abord d'un usage liturgique [2]. C'est aussi de là sans doute qu'elle s'est glissée dans la liturgie mozarabe et dans les liturgies gallicanes, tandis que d'un autre côté elle se répandait à Rome et s'installait dans la liturgie romaine. Je ne crois pas qu'on la rencontre dans les liturgies orientales. Quoi qu'il en soit, même si l'on peut signaler la présence de cette formule dans un cas ou dans l'autre, elle n'a pas ce caractère de conclusion et d'action de grâces finale, qu'elle possède dans la liturgie romaine et dans les autres liturgies d'Occident.

BIBLIOGRAPHIE. — Bingham, *The antiquities of the christian Church*, Oxford, 1855, t. v, p. 67. — J. Bona, *Rerum liturgicorum*, éd. Sala, Aug. Taurin, 1753, t. III, p. 145, 119. — Dom F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Paris, 1910, p. 73-74; *Dict. d'Archéol.*, art. ACCLAMATIONS LITURGIQUES, t. I, col. 241, 250, 260 sq. — Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, à ce mot (le *Deo gratias* est devenu une interjection comme *proh dolor, proh nefas*). — P. Lebrun, *Explication des prières et des cérémonies de la messe*, Liège, 1781, t. II, p. 651 sq. — J.-B. Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, Rome, 1867, p. 35 (le cardinal Pitra qui, dans ces pages, parle des acclamations liturgiques, surtout de l'*amen* et l'*alleluia*, semble oublier le *Deo gratias*). — Prawley, *The early history of the liturgy*, Cambridge, 1913, p. 152, 157. — Smith, *Dictionary of christian antiquities*, à ce mot. — Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, à ce mot. — *Catholic Encyclopædia*, au mot *Deo gratias*, t. IV, p. 737. Voir ci-dessus BENEDICAMUS DOMINO, t. II, col. 660; et ITE, MISSA EST.

Pour le *Deo gratias* dans les inscriptions, outre l'article de dom H. Leclercq, *Deo gratias, Deo laudes*, voir De Rossi, *Bull. di archeol. cristiana*, 1875, p. 174, I. XII, n. 1; 1880, p. 76. — Paul Monceaux, *Hist. littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. IV, *Le donatisme*, Paris, 1912; *Analecta bollandiana*, t. XXIX, 1910, p. 467; *Revue des questions historiques*, 1914, janvier, p. 165.

F. CABROL.

II. DEO GRATIAS, DEO LAUDES. — La formule *Deo gratias* est si instinctivement chrétienne qu'on peut lui attribuer, sans crainte de méprise, une origine apostolique. Nous trouvons deux fois dans saint Paul : τῷ δὲ Θεῷ χάρις [3] et il suffira de recueillir cette acclamation en des temps et des lieux très éloignés pour montrer à quel point elle était familière aux fidèles.

Dans la *Passio* des martyrs de Scilli, mis à mort à Carthage en l'année 180, le proconsul Saturnin lit la sentence et Speratus, le chef de file du groupe, dit, aussitôt que la lecture est achevée : *Deo gratias agimus*. Nartzalus reprend : Aujourd'hui nous serons martyrs dans le ciel : *Deo gratias*. Le proconsul ordonne qu'on les emmène, tous crient : *Deo gratias* [4].

En 202, sainte Perpétue et ses compagnons se préparent au supplice prochain, le diacre Saturus est favorisé d'une vision au cours de laquelle il entend Perpétue lui dire : *Deo gratias*, j'ai toujours été gaie, je le suis plus encore [5].

En 258, à Carthage, saint Cyprien entend prononcer sa condamnation : *Thascium Cyprianum gladio animadverti placet*. L'évêque dit simplement : *Deo gratias* [6].

A cette exclamation, la rivalité des hérétiques en Afrique — on remarquera que les trois exemples qui viennent d'être cités sont tous africains — va opposer une autre acclamation : *Deo laudes* [7]. Les circoncellions (voir ce mot) en avaient fait un cri de guerre et saint Augustin nous apprend combien il soulevait d'effroi : « Pour combien de gens le *Deo laudes* de vos bandes armées a été une cause de deuil ... Votre *Deo laudes* est plus redouté que la trompette de guerre [8]. » Quand l'évêque donatiste Macrobius fit son entrée à Hippone, en 409, ses partisans « hurlaient au milieu des cantiques leur refrain *Deo laudes*, refrain qui, dans tous leurs brigandages, avait été leur clairon de bataille [9]. » « Plût à Dieu, dit-il encore, que les circoncellions fussent réellement les « soldats du Christ et non les soldats du diable! On redoute plus leur *Deo laudes* que le rugissement du lion. Et pourtant, ils osent nous insulter, parce que nos frères, pour saluer quelqu'un, disent *Deo gratias*. Vous riez de notre *Deo gratias* ; mais votre *Deo laudes* fait gémir les hommes [10]. »

D'après le nombre de témoins épigraphiques du *Deo laudes* parvenus jusqu'à nous, on peut croire que la devise fut prodiguée comme une provocation et dut s'étaler partout. Elle se lit « sur une vingtaine de monuments qui ont été trouvés surtout en Numidie, parfois en Sitifienne, et dont plusieurs datent sûrement du IVe siècle. La plupart de ces monuments sont des fragments d'architecture qui proviennent évidemment d'édifices donatistes : pilastres sculptés, piliers de basilique, linteaux de porte, claveaux ou clefs de voûte, pierres quelconques dont on ne peut déterminer aujourd'hui la destination. La devise donatiste se lit aussi sur des objets d'un caractère très différent, comme des chatons de bague. [11] » (Voir au mot DEVISE.)

Près de Tébessa, à Henchir-Gosset, un texte encore en place (en 1875) sur un moulin à huile [12]; hauteur

[1] Gerbert, *Vetus liturgia alemannica*, t. I, p. 385, cf. G. Morin, *Liber comicus*, Maredsoli, 1893, p. 391. — [2] Il faut remarquer que tous les exemples d'inscriptions jusqu'ici connus appartiennent à l'Afrique, sauf celui de la lampe de Sélinonte, cf. ci-dessous, fig. 3713. — [3] I Cor., XV, 57; II Cor., II, 14. — [4] A. Robinson, *The passion of S. Perpetua*, in-8°, Cambridge, 1891, p. 116. — [5] *Ibid.*, p. 80.

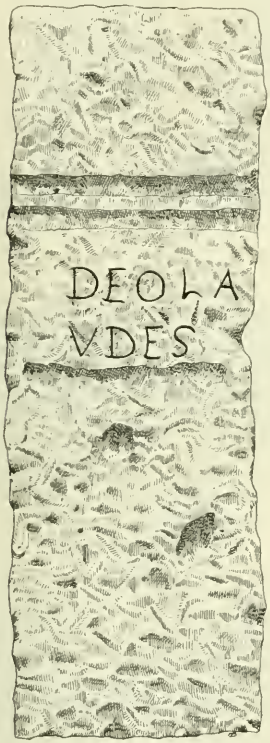
[6] S. Cyprien, *Opera*, édit. Hartel, t. I, p. CXIII. — Le ms. de Chartres *190 a*, fol. 257-258, contient la passion des martyrs scillitains auxquels on fait dire en quittant le tribunal : *Deo gratias et laudes*, cf. *Anal. boll.*, t. VIII, p. 8. — [8] S. Augustin, *Contra litteras Petiliani*, l. II, c. LXV, n. 146, c. LXXXIV, n. 186. — [8] S. Augustin, *Epist.*, CVIII, 5, 14. — [10] S. Augustin, *Enarratio in psalmum CXXXII*, n. 6. — [11] P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 1912, t. IV, p. 439-440. — [12] Héron de Villefosse, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq.*, 1876, p. 88; 1877, p. 202; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2016; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 174, pl. XII, n. 1.

1m54, largeur 0m52, hauteur des lettres : 0m085 (fig. 3709) :

DEO LA
VDES

A Ain-Mtirschu, région de Khenchela, deux rosaces sculptées au-dessous de la devise[1].

DEO LAVDES
⊛ ⊛



3709. — Inscription de Henchir-Gosset.
D'après *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. XII, n. 1.

Deux beaux pilastres à Khenchela[2], hauts de près de deux mètres, sculptés sur trois faces. La décoration comporte des cadres rectangulaires, des rosaces, des cercles concentriques, des arcades, des rameaux, des fleurons et des couronnes, des ampoules, des quadrupèdes, des poissons et des colombes, enfin, un grand monogramme constantinien au-dessus de l'inscription *Deo laudes* (fig. 3710)[3] :

☧

a) *d* E O
l A V
D E S

b) DEO)
LAV
DES

DEO LAVDES

Ce sont les restes d'un somptueux monument donatiste, probablement une basilique, qui devait être

3710. — Pilastre de Khenchela.
D'après *Mélanges d'archéologie et d'hist.*, 1893, t. XIII, pl. VII, n. 5.

antérieure à saint Augustin. Nous croyons toutefois, qu'il ne faut pas prendre la formule *Deo laudes* comme

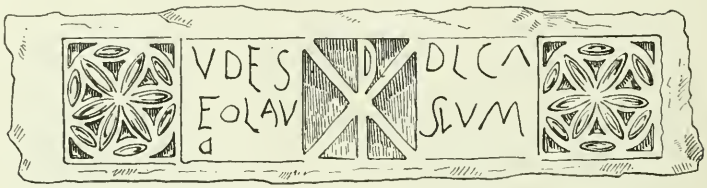
[1] Masqueray, dans *Bulletin de correspondance africaine*, 1883, p. 277, n. 240; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VIII, n. 17768. — [2] Ils proviennent probablement des ruines de Cedias ou de Bagaï; d'après M. Gsell, dans *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1893, t. XIII, p. 499, note 2 : « provenant d'une ruine à quelques kilomètres au sud de Khenchela, peut-être à 6 kil. sud d'Ain Tazougart. » — [3] *a)* C. Payen, *Inscriptions inédites de la subdivision de Batna*, dans *Ann. de la Soc. arch. de Constantine*, 1858-1859, p. 103; Héron de Villefosse, dans *Bull. de la Soc. des antiq.*, 1877, p. 202-203; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2223; — *b)* Papier, dans *Comptes rendus de l'Acad. d'Hippone*, 1889, p. XII; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 17718; — *c)* Audollent et Letaille, dans *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 510, n. 81; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 17732; Gsell, dans *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1893, t. XIII, p. 199, note 2, pl. VII, n. 5.

toujours et quand même un témoignage donatiste. Les catholiques ne laissaient pas d'en faire usage (voir DEO GRATIAS, col. 649).

La formule a reçu des développements, mais qui ne la modifient pas. Sur un linteau de porte trouvé à Bir-Seied, près de Tlidjen, au sud-est de Tébessa,

5 DESPLVR
FECERV
MPONM

(*Christo*) *bo*[*t*]*um ?* [*Aga*]*mus Deo laudes. Plur*(*a*) *feceru*[*nt*] *p*(*r*)*o n*(*omine*) *m*(*arlyrum*) [9].



3711. — Linteau de Bir-Seired. D'après *Bull. di arch. crist.*, 1880, pl. IV, n. 1.

on voit au centre un grand monogramme constantinien, qui occupe toute la hauteur de la pierre, aux deux extrémités une rosace et à droite et à gauche du chrisme, sur les espaces libres, la devise écrite de haut en bas, de gauche à droite, suivant le mode antique appelé βουστρόφηδον. La lettre I est changée en L et quelques signes inutiles ajoutent à la difficulté (fig. 3711).

VDES DLCA
EOLAV ⁂ SLVM
D

ce qui doit être lu : *Deo laudes dicamus* [1].

Même formule sur une grosse pierre de Medfoun (route d'Aïn-Beida à Constantine) [2] :

DEO LAVDES DICAMVS

Une variante à Henchir-Sefet-Dellaâ, au-dessous de la magnifique source nommée Ras-Dellaâ, c'est-à-dire au sud d'Aïn-Beida, entre Khenchela et Tébessa. On a lu [3] : DEOLAV; il faut lire [4] : DEOLAV

LFSAC DESAG
MVS MVS
T I

Deo laudes agimus (ou *agamus*).

Même formule sur une inscription d'Henchir-el-Atrous [5] provenant d'une chapelle donatiste [6] que la forme du chrisme permet de dater du IVe siècle [7] :

⊕BOC
OVM
MVS
DEOLAV

Également du IVe siècle, l'inscription gravée sur la clef d'un arc, dans les ruines d'une basilique à Henchir Bou-Saïd [8] :

B ⁂ B
DEOLAV
DES

Nous connaissons l'abréviation *B*(*onis*) *b*(*cne*) [10] et nous savons ainsi qu'elle avait été adoptée par les schismatiques. Le monogramme est du type dit constantinien. Cette inscription ornait une église donatiste de 15 mètres de long sur 13 mètres de large, divisée en trois nefs séparées par des piliers carrés de 0m40 de côté supportant les arceaux. Le dallage existe encore [11].

Quelquefois, le monogramme chrétien est remplacé par une invocation au Christ, exprimée et gravée en toutes lettres : sur une pierre découverte à Djemma-Titaya [12], le *Deo laudes* est précédé de l'invocation : *In nomine* [*Ch*]*risti Fi*[*l*]*li* (*Dei*) [13] :

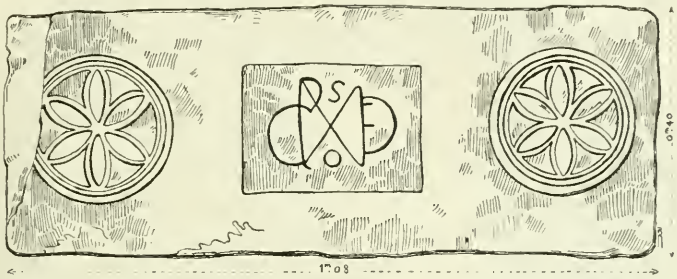
IN NOM
INE RIS
TI II IDE
OLAV E

On rencontre aussi la devise réduite en monogramme. Dans les montagnes du Nodor, à Henchir Nita Steha, entre Souk-Arras et Duvivier, on a découvert un linteau orné aux extrémités de deux rosaces et au centre d'un monogramme dans lequel on trouve toutes les lettres nécessaires pour écrire les mots *Deo laudes*. A droite de l'A on voit de plus la boucle d'un P qui appartient au monogramme du Christ, combiné avec le *Deo laudes* (long. du linteau 1m08, larg. 0m40) (fig. 3712) [14].

[1] De Bosredon, dans *Recueil de la Soc. archéol. de Constantine*, t. XIX, p. 18, pl. I; Héron de Villefosse, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1877, t. XXXVIII, p. 203 et fig. 1; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 76, pl. IV, n. 1; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 10694; P. Monceaux, *op. cit.*, t. IV, p. 411. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 18669. — [3] Dewulf, dans *Annuaire de la Soc. archéol. de Constantine*, 1867, p. 218, n. 19; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2308. — [4] Héron de Villefosse, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1878, t. XXXIX, p. 131; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, p. 950. Peut-être la lettre I aura été rejetée à la fin par la négligence du graveur. On a d'autres exemples de ces déplacements de lettres ou de mots, cf. E. Le Blant, *Manuel d'épigraphie chrétienne*, 1869, p. 71. — [5] Henchir-el-Atrous, près et au sud-est de Tellidjen. — [6] Sur l'un des piliers carrés. — [7] L'inscription est placée dans un cadre rectangulaire. Cf. P. Monceaux, *Inscriptions chrétiennes de la région de Tellidjen*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1909, t. LXIX, p. 343, n. 3. — [8] Restitution hypothétique, en raison du mauvais état de l'inscription ou de la copie. — [9] Entre Tébessa et Khenchela. P. Monceaux, *Inscriptions chrétiennes d'Henchir-Bou-Saïd*, dans *Bull. de la Société nationale des antiquités de France*, 1909, t. LXIX, p. 210, n. 1. — [10] Voir *Dictionnaire*, t. II, col. 1-2. — [11] La basilique a été bâtie en partie avec les pierres tombales d'une nécropole païenne voisine. — [12] Entre Aïn-Beida et Khenchela. — [13] J. Toutain, dans *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1894, p. 85, n. 4. — [14] Héron de Villefosse, *Note sur la formule « Deo laudes » des inscriptions chrétiennes d'Algérie*, dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1878, t. XXXVIII, p. 205, fig. 2.

Il est possible que l'ignorance ait altéré la devise donatiste, ou bien qu'on ait eu le désir de la dissimuler sans y renoncer tout à fait; ce qui expliquerait la substitution de *Dominus* à *Deus*. A Vallis-Rûmiè, en

Naturellement, les catholiques opposaient devise à devise : *Deo gratias* à *Deo laudes;* nous en avons la preuve sur d'autres monuments. Dans les ruines mêmes de Bagaï, l'une des villes saintes du donatisme,



3712. — Linteau de Henchir-Nita Steha. D'après *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1877, t. XXXVIII, p. 204.

Tripolitaine, parmi des ruines d'édifice chrétien, on a pu lire [1] :

dOmiNIla ; VDES
CAn Amus

et sur un pilier, — mais ceci offre une moindre certitude, — les mots : *Dei Domini justi* [*laudes canamus*] [2].

Sur un claveau récemment découvert à Henchir-Bekkouche, dans le pays des Nemenchas, près du Djebel-Stiah, au sud de Tébessa. Dans les ruines d'une chapelle on trouve cette inscription dédicatoire de la chapelle ou de l'abside, dont la forme du chrisme permet d'attribuer l'inscription à la fin du IVe ou au commencement du Ve siècle [3] :

A ✻ ω
MAXIMINVS CVM SVIS
VOTVM SOLVERVNT
LAVDE DMN

Maximinus cum suis votum solverunt. Laude(s) D(o)m(i)n(o). « Ces documents, sans être franchement donatistes, trahissent une influence sectaire [4]. »

« De tous les monuments où figure le *Deo laudes*, le plus curieux est sans doute un linteau de porte trouvé à Sillègue (*Novar...*) en Sitifienne. On lit sur ce linteau l'inscription suivante, malheureusement incomplète [5] :

DEO LAVDES SVPER AQVAS ANO[*par'ensibus*']

« La formule *super aquas* nous renseigne sur la destination du bâtiment. Elle est empruntée à la Bible, soit à un verset de la *Genèse : Spiritus Dei ferebatur* SUPER AQUAS [6], soit à un verset des *Psaumes : Vox Domini* SUPER AQUAS, *Dominus super* AQUAS MULTAS [7]. Ce dernier verset a été fréquemment cité dans les polémiques africaines relatives au baptême et souvent gravé sur des bénitiers (voir ce mot). On ne peut douter que l'inscription du linteau de Sillègue ait été placée au-dessus de la porte d'un baptistère donatiste [8]. »

où l'évêque Donatus et ses circoncellions osérent tenir tête aux troupes d'un comte d'Afrique, où, plus tard, les schismatiques se ruèrent si souvent sur leurs adversaires, dont un jour ils assommèrent l'évêque [9], on a découvert un chapiteau avec cette devise [10] :

DEO GRATIAS

« A Henchir-Bou-Saïd, à l'ouest de Tébessa, on a trouvé une clef d'arc provenant de l'abside de l'église catholique, édifice long de 19 mètres, dont les trois nefs étaient séparées par de belles colonnes en pierre blanche, surmontées de jolis chapiteaux et supportant des arceaux sculptés. Cette dédicace se rapporte probablement à la construction de la basilique, élevée en accomplissement d'un vœu [11] :

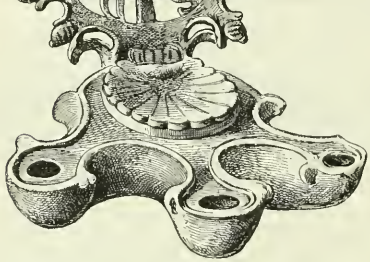
VOTVM COM
PLETVM DEO
GRATIAS A
GAMVS EX
5 OFFICINA
FORTVNI
ET VICTO
RIS FILI

Votum completum. Deo gratias agamus. Ex officina Fortuni et Victoris fili. Ces deux noms sont, selon toute apparence, ceux des entrepreneurs qui avaient construit la basilique ou qui avaient fourni la pierre destinée à la construction.

« On voit que ces humbles inscriptions, pieusement recueillies par les archéologues, contribuent à éclairer l'histoire de l'Afrique chrétienne aux temps d'Optat ou d'Augustin. Toutes paraissent dater de la période où le donatisme dominait en Numidie et dans les régions voisines, c'est-à-dire du IVe siècle ou des premières années du Ve; le fait est certain pour tous ceux des documents où se dessine le monogramme constantinien. Ces monuments où se lit tantôt la devise des dissidents, tantôt celle des catholiques, ne relèvent pas seu-

[1] *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 10969. — [2] P. Monceaux, *op. cit.*, t. IV, p. 441. — [3] P. Monceaux, *Inscriptions chrétiennes d'Algérie*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1909, t. LXIX, p. 268, n. 1. — [4] P. Monceaux, *Hist. litt. Afriq. chrét.*, t. IV, p. 442. — [5] Poulle, dans *Recueil de la Soc. archéolog. de Constantine*, t. XXVI, p. 383, n. 77; Toutain, dans *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1891, t. XI, p. 424, n. 13; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1891, p. 71; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 20482. — [6] Gen., I, 2. — [7] Psalm., XXVIII, 3. — [8] P. Monceaux, *Histoire litter. de l'Afrique chrét.*, t. IV, p. 442. — [9] S. Augustin, *Enarrat. II in psalm.*, XXI, 26; *Contra Cresconium*, l. III, c. XLIII, XLVII; *Epistolæ*, CCXXXV, 7, 27. — [10] Héron de Villefosse, *Rapport sur une mission archéologique en Algérie*, dans *Archives des missions scientifiques*, 1875, p. 451; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2292. — [11] P. Monceaux, *op. cit.*, t. IV, p. 442; *Bulletin de la Société nationale des antiquités de France*, 1909, t. LXXI, p. 215.

lement de la curiosité archéologique; ils sont les témoins les plus fidèles, les plus irrécusables, des querelles religieuses de ce temps-là, les interprètes les plus sûrs de la psychologie des foules. Ils nous transmettent, toute vive, l'impression de la réalité historique. Ils nous aident à comprendre les âmes, en nous montrant comment la guerre entre les deux Églises africaines se poursuivait jusque dans les asiles de la prière et de la



3713. — Lampe chrétienne en bronze, de Sélinonte.
D'après *Archivio storico siciliano*, 1883, IIe série, t. VII, pl. 3.

foi, jusque sur les murs, les piliers et les chapiteaux des portes et les façades des basiliques [1]. »

L'Afrique n'est pas seule à nous offrir des monuments avec l'une ou l'autre devise. Une magnifique lampe en bronze, à trois becs, pesant 3 kg 165 gr., mesurant 0m22 entre les deux becs extrêmes et 18 centimètres de diamètre, nous montre le chrisme dans une couronne avec la devise rayonnante : *Deo gratias* (fig. 3713) [2]. Elle a été trouvée à Sélinonte, en Sicile.

H. Leclercq.

DÉPORTATION. — I. Domitille. II. Pontien. III. La lettre de Psénosiris. IV. Nestorius. V. Évêques et fidèles d'Afrique.

I. Domitille. — Dans la cité antique, avec des dieux locaux, l'exil était une peine aussi grave et plus redoutable que la mort. En effet, l'exil entraînait avec lui pour le banni une sorte d'excommunication non seulement politique, mais religieuse. A qui s'adressera-t-il désormais celui qui n'a plus de concitoyens et qui n'a plus de dieux ? Il errera comme font les âmes privées de sépulture, repoussé, redouté, sans repos et sans joie. De cette conception primitive subsistait peut-être un vestige au début de notre ère, mais l'instabilité croissante des gouvernements permettait d'entrevoir le jour où un exil perpétuel se transformerait en exil temporaire. De même, la privation des dieux de la cité paraissait au plus grand nombre une peine assez douce, tellement le sentiment religieux s'était affaibli. En fait, l'ancienne *interdictio* tombait rapidement en désuétude et Auguste, homme de gouvernement, lui substituait une peine plus en harmonie avec l'esprit des temps nouveaux : la *deportatio*.

Ce qui distinguait surtout la *deportatio* de l'*interdictio*, c'est que la première avait pour effet de déterminer le lieu de séjour du déporté. Dion Cassius nous apprend que, sur le conseil de Livie, Auguste voulut prévenir ainsi le danger qui pouvait résulter de la présence d'un grand nombre de bannis dans les diverses provinces de l'empire et de leur réunion sur un même point. Le degré de *deportatio* le plus rigoureux était la *deportatio in insulam*. Tacite nous fournit des exemples de déportation dans les îles d'Amorgos et de Cytheros; Sériphe, Cos, Lesbos, Cosyra, Gyare, Schiata, la Sardaigne sont des lieux de déportation. Dès le Ier siècle, nous savons que le vieil apôtre saint Jean fut déporté à Pathmos.

Tibère promulgua un sénatus-consulte réorganisant la déportation et déporta en une seule fois quatre mille affranchis en Sardaigne, où ils devaient être employés à réprimer le brigandage. Leur crime consistait à pratiquer des superstitions égyptiennes ou juives. Il pourrait bien se faire que le climat de l'île les tuât, petit malheur ! *et si ob gravitatem cœli interissent, vile damnum* [3] ! D'autres reçurent l'ordre de quitter l'Italie, si, dans un délai fixé, ils n'avaient pas renoncé à leurs cultes profanes.

La déportation simple n'entraînait pas une restriction aussi rigoureuse à la liberté du condamné; au lieu d'une île, on lui fixait pour séjour une province ou une cité [4]; du reste, cette peine produisait, comme la déportation dans une île, la *media capitis diminutio*, c'est-à-dire la perte de la qualité de citoyen et celle de tous les droits civils [5].

Presque à la même date que la déportation de l'apôtre saint Jean nous avons à signaler celle de chrétiennes illustres. Voici ce que nous en dit Dion, abrégé par Xiphilin : « En cette année (95), Domitien mit à mort, avec beaucoup d'autres, Flavius Clemens, alors consul, son cousin, et la femme de celui-ci, Flavia Domitilla, sa parente. Tous deux furent condamnés pour crime d'athéisme. De ce chef furent condamnés beaucoup d'autres qui avaient adopté les coutumes juives : les uns furent mis à mort, les autres punis de la confiscation. Domitille fut seulement reléguée dans l'île de Pandataria, » ἡ δὲ Δομιτίλλα ὑπερωρίστη μόνον ἐς Πανδατέρειαν [6]. Eusèbe nous fait connaître une autre victime : « La doctrine de notre foi jeta un tel éclat, dit-il, que même les historiens éloignés de nos idées ne refusèrent pas de mentionner dans leurs écrits la persécution et les martyres auxquels elle donna lieu, et indiquent avec exactitude la date, racontant que, dans la quinzième année du règne de Domitien, avec beaucoup d'autres, Domitilla, fille de la sœur de Flavius Clemens, un des consuls de Rome en cette année-là, fut, pour avoir confessé le Christ, reléguée dans l'île de Pontia, » μετὰ πλείστων ἑτέρων καὶ Φλαουίαν Δομέτιλλαν, ...τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν εἰς νῆσον Ποντίαν κατὰ τιμωρίαν δεδόσθαι [7]. La tante et la nièce n'eurent pas même la consolation d'être réunies. Pandataria et Pontia étaient les lieux ordinaires de déportation des membres des dynasties régnantes, car Pandataria avait déjà vu l'exil de Julie, fille d'Auguste, d'Agrippine, femme de Germanicus, d'Octavie, femme de Néron, tandis qu'à

[1] P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afriq. chrét.*, t. IV, p. 413. — [2] A. Salinas, *Ricordi di Selinunte cristiana*, dans *Archivio storico siciliano*, 1883, IIe série, t. VII, p. 132-133, pl. 3. Cf. de Rossi, *Bullettino di archeologia christiana*, 1883, p. 216-217. — [3] Tacite, *Annales*, l. II, c. LXXXV. — [4] Rein, *Das criminal Recht der Römer*, in-8°, Leipzig, 1844, p. 915. — [5] Justinien, *Institutes*, I, XVI, 62; Hautute, *De la déportation*, dans *Revue du droit français et étranger*, 1845, p. 296 sq. — [6] Dion, *Histoire romaine*, l. LXVII, c. XIII. — [7] Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* l. III, c. XVIII. Le fait de l'exil de la seconde Flavia Domitilla, la nièce, est confirmé par le témoignage de la *Chronique* de Bruttius qu'Eusèbe avait pu lire. Eusèbe, *Chronicon*, *ad Olympiad.*, 218.

Pontia avaient été déportés l'un des fils de Germanicus et les filles de Caligula. Le souvenir de Domitille à Pontia se conservait encore à la fin du IVe siècle. Saint Jérôme rapporte que la sainte veuve Paula « fut conduite à l'île de Pontia, ennoblie sous Domitien par l'exil de la plus noble des femmes, Flavia Domitilla, et, visitant les petites chambres où elle avait enduré son long martyre, sentit croître les ailes de sa foi et s'allumer le désir de voir Jérusalem et les saints lieux [1]. » Il est fort probable que Pauta n'aura pas été seule à faire ce pèlerinage.

II. Pontien. — Au IIIe siècle, la persécution de Maximin nous fait connaître d'autres déportés. Le *Catalogue libérien* de 354, qui reproduit ici la *Chronique* d'Hippolyte, contient la mention suivante : « En ce temps, Pontien, évêque, et Hippolyte, prêtre, furent exilés et déportés dans l'île malsaine de Sardaigne. Sévère et Quintinus étant consuls [2], » c'est-à-dire en 235. Ces paroles reproduisent la formule légale indiquant une peine capitale perpétuelle infligée par sentence de l'empereur ou du préfet du prétoire [3]. La Sardaigne était évidemment choisie à cause de son climat malsain, suivant la règle donnée par le jurisconsulte Modestin : *Deportatis vero hæ solent insulæ assignari, quæ sunt asperrimæ, quæque sunt paulo minus summo supplicio comparandæ* [4]. Le *Catalogue libérien* ajoute : « Dans cette île, Pontien se démit de sa dignité, le IV des calendes d'octobre (28 septembre) et en son lieu fut ordonné Antéros, le XI des calendes de décembre (21 novembre), sous les deux mêmes consuls [5]. » La démission donnée par le pape s'explique sans peine par les conséquences juridiques de la peine dont il était frappé.

Quant à son patrimoine antérieur, le déporté subissait la confiscation attachée aux peines capitales ; son testament antérieur devenait *irritum*. La perte de la qualité de citoyen était encourue par lui à partir du moment de la condamnation, sauf les cas de lèsemajesté et de concussion où l'incapacité remontait au jour du crime [6]. Aussi, à partir de la sentence, et sauf l'effet suspensif de l'appel, le déporté était déchu non seulement des droits politiques, mais des droits privés attachés à la qualité de citoyen [7]. Mais il pouvait, comme tout pérégrin, participer aux prérogatives du pur droit des gens : acheter, vendre, échanger, donner, etc. ; il était incapable de transmettre par succession ou par testament, ou d'y figurer comme témoin [8], ou même de laisser par fidéicommis [9]. Ses liens de famille étaient rompus, et même la *cognatio* ; il était déchu de la puissance paternelle et de la tutelle, assimilé à un pérégrin ; s'il eût été marié, il aurait perdu jusqu'au *connubium*.

Ainsi réduit, le pape n'eût été pour son Église de Rome et pour l'Église entière qu'un embarras et une source de difficultés judiciaires inextricables pour tous et chacun des actes qu'il était appelé à poser en sa qualité de chef de l'association, d'administrateur ou de propriétaire officiel de ses biens. Pontien survécut peu à sa démission. « Il mourut, dit le *Liber pontificalis*, après avoir été tourmenté, fouetté, le III des calendes de novembre (30 octobre) [10] » de l'année 235 ou 236 au plus tard. Les mots *afflictus, maceratus fustibus* avant *defunctus est*, supposent que le rédacteur avait sous les yeux ou dans la mémoire quelque récit sur les derniers moments du pape Pontien [11]. » Voici donc un déporté traité conformément à ce que la loi permettait. La fustigation, selon les lois romaines, pouvait être infligée non seulement à un *capite minutus*, comme était un déporté, mais même à un citoyen [12].

Pendant la persécution de Dioclétien, la peine de la déportation fut fréquemment appliquée. Un groupe d'actes de martyrs égyptiens, qui n'ont malheureusement pas échappé aux retouches et aux développements, nous font voir les préfets condamnant à la déportation de saints personnages que protégeait contre une sentence capitale la popularité dont ils jouissaient par leurs vertus [13]. Le préfet Culcianus confie au préfet Arianus que le nommé Isaac refuse tout sacrifice. Arianus lui conseille de s'en débarrasser en le lui envoyant. *Quoniam me non audisti, ecce te ego in exilium mitto. Tunc missus est cum Ariano, navi vehendus. Beatus autem affixus fuit malo navis* [14]. Le martyr Épime est ainsi expédié à Alexandrie, les mains derrière le dos, la chaîne au cou, un anneau dans le nez qui l'attache au mât du bateau [15]. De même pour Anoub [16], pour Tia [17] ; mais cette déportation n'est qu'une feinte, un déplacement qui épargne au gouverneur l'embarras d'une émeute prévue en cas de condamnation à mort et achemine la victime vers le gouverneur voisin qui se chargera de l'exécution [18].

III. La lettre de Psenosiris. — Nous ne sommes heureusement pas réduits à ces seuls textes, nous possédons un acte original sur papyrus relatif à une déportée.

Le papyrus a été trouvé, quelques années après 1890, avec bon nombre d'autres, dans la Grande Oasis, aujourd'hui El-Khargeh, et, plus précisément, dans les ruines de Kysis, aujourd'hui Dûch el-Kal'a, au sud de l'Oasis, sur la route des caravanes du Darfour. La collection dont il fait partie vient des archives de la corporation des fossoyeurs de Kysis [19]. Il appartient à un lot [20] de pièces souvent datées et, dans ce cas, de 212 à 310 [21]. Le papyrus de Kysis porte le n. 713 de la collec-

[1] S. Jérôme, *Epist.* CVIII *ad Eustochium*, *P. G.*, t. XXII, col. 82. — [2] *Eo tempore Pontianus episcopus et Yppolitus presbyter exules sunt deportati in Sardinia, in insula nociva, Severo et Quintino cons.*, dans *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1886, t. I, p. 4, et 146, note 4. *Le Liber pontificalis* donne la leçon fautive *in insula Bucina*, le nom d'un îlot des parages de la Sicile. Pline, *Hist. nat.*, l. III, c. VIII. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 76 ; cf. *Digeste*, l. XLVIII, tit. XIX, loi 17, 1 ; tit. XX, loi 7, 5 ; tit. XXII, lois 14, 15, 17 ; tit. XXIII, loi 3. — [4] Modestin, *Fragm.*, II dans Huschke, *Jurisprud. antejustin.*, p. 614. — [5] *In eadem insula discinctus est III kal. octobr. et loco ejus ordinatus est Anteros, XI kal. decembr., consulibus suprascriptis.* — [6] Paul, *Fragm.*, VI ; *Cod. ad leg. Jul. majest.*, IX 8 ; Modestin, *Fragm.* XX. — [7] Marc., *Fragm.*, VXII, n. 1 ; *De pœnis*, DXLVIII, 19 et *Fragm.*, XV, *de int. et releg.* — [8] Gaius, II, 5 ; Ulpien, XIX, 3, 5. — [9] Ulpien, *Fragm.*, I, 2, D. *deleg.*, 30. — [10] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 145 : *Afflictus, maceratus fustibus defunctus est III kal. novembris.* — [11] L. Duchesne, *op. cit.*, t. I, p. XCIV. — [12] *Digeste*, l. XLVIII, tit. XIX, loi 28, n. 2, 5. Le texte de Callistrate, cité au *Digeste*, excepte seulement de la fustigation les *honestiores*, et dit expressément que les hommes libres, s'ils sont parmi les *tenuiores*, y peuvent être soumis. Neumann, *Der römische Staat und die allgem. Kirche*, t. I, p. 216, soutient, à tort, que Pontien dans son exil ne pouvait être fustigé. Rien ne montre que le pape fût un *honestior*, c'est-à-dire, d'après le paragraphe 5 du fragment cité au *Digeste*, un homme assimilé pour le rang aux décurions. La peine de la déportation était appliquée parfois aux personnes de la plus humble condition. (J. P. Allard, *Histoire des persécutions*, 1905, t. II, p. 215, note 1. — [13] A. A. Giorgi, *De miraculis sancti Coluthi et reliquiis actorum sancti Panesnii martyrum, thebaica fragmenta duo*, in-8°, Romæ, 1793, p. LXXXVIII-XCIX. — [14] *Ibid.*, p. XC. — [15] *Ibid.*, p. XCI. — [16] *Ibid.*, p. XCII. — [17] *Ibid.*, p. XCVIII. — [18] *Ibid.*, p. XCIX : *Ille (apa Tia) in errorem christianorum seductus est : et deum suum, qui Christus dicitur, adorat. Is igitur est, quem ego magnis severi examinis inquisitionibus exagitavi ; quemque ad muneris tui potestatem mitto, ut eum in publico judicio audias, et extremam sententiam in eum feras, secundum cæsareas leges.* — [19] Sayce, *Inscriptions et papyrus grecs d'Égypte*, dans *Revue des études grecques*, 1894, t. VIII, p. 299 sq. Sayce identifie à tort Kysis avec El-Kousiyet, *Cusæ*. Sur l'oasis de Psoi dans la Grande Oasis, cf. Amélineau, *Géographie de l'Égypte chrétienne à l'époque copte*, in-8°, Paris, 1893, p. 291-292. — [20] Parmi les pièces trouvées en même temps, onze sont entrées dans les collections du British Museum. — [21] Grenfell et Hunt, *Greek Papyri*, II series, Oxford, 1897, n. 68-78, p. 104-125, et d'autres acquis à Louqsor, ont été publiés par A. H. Sayce, dans *Rev. des étud. grecq.*, 1894, t. VII, p. 300-304.

tion du British Museum, il a été plusieurs fois édité et souvent commenté [1].

Hauteur 21 cent. 59, largeur 8 cent. 255. Le recto est écrit sur les fibres horizontales du papyrus, l'adresse est sur le verso. L'écriture est bonne et assez claire, peu apparente néanmoins à cause de la couleur foncée du papyrus qui semble avoir été plié sur l'épaisseur d'un centimètre. C'est donc bien l'original et non un brouillon puisqu'il a été expédié à destination.

Transcription

Ψενοσιρει πρεσβ[. . .]ρω απολλωνι
πρεσβυτερωαγαπητω αδελφω
ενκω — χαιρειν
προτωνδλωνπολλασεαππα
5 ζομαικαιτουσπαρασοιπαντας
αδελφους εν θω — γινωσκειν
σεβελωαδελφεοτιοινεκρο
ταφοιενηνοχασινενθαδε
ειστοεσωτηνπολιτικηντην
10 πεμφθεισανεισοασινυποτησ
ηγεμονιας και [.] αυτηνπα
ραδεδωκατοισκαλοισκαιπι
στοισεξαυτηςτωννεκροτα
φωνειστηρησινεστανελ
15 θηρυϊσσαυτησνειδσκαι
οτανελθησυνθεωμαρτυρη
σισοιπεριωνχυτηνπεποι
ηκασινδηλω[.]ον[.]μοι
κ.[...]περιωνθελεισεντυ
20 θαηδεωσποιουντι

ερρωσθαισεευχομαι
ενκω — θω —

Adresse au verso

απολλωνι ✕ παραψενοσιριο[·]
πρεσβυτερω ✕ πρεσβυτερου εν κω

Restitution

Ψενοσιρει πρεσβυτέρω 'Απόλλωνι
πρεσβυτέρῳ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ
ἐν Κ(υρί)ῳ χαίρειν (·)
πρὸ τῶν ὅλων πολλά σε ἀσπα
5 ζομαι καὶ τοὺς παρὰ σοὶ πάντας
ἀδελφοὺς ἐν Θ(ε)ῷ (·) γινώσκειν
σε θέλω ,, ἄδελφε ',) ὅτι οἱ νεκρο
τάφοι ἐνηνόχασιν ἐνθάδε
εἰς τὸ ἔσω τὴν Πολιτικὴν τὴν
10 πεμφθεῖσαν εἰς Ὄασιν ὑπὸ τῆς
ἡγεμονίας (.) καὶ [τ]αύτην πα
ραδέδωκα τοῖς καλοῖς καὶ πι
στοῖς ἐξαυτῆς τῶν νεκροτα
φων εἰς τήρησιν ἔστ' ἂν ἔλ
θῃ ὁ υἱός αὐτῆς Νεῖλος καὶ
ὅταν ἔλθῃ σὺν θεῷ μαρτυρή
σι σοι περί ὧν αὐτὴν πεποι
ήκασιν (.) δήλω[σ]ον [δέ]μοι
κ.[...] περὶ ὧν θέλεις ἐνταῦ
20 θα ἡδέως ποιοῦντι(.)

ἐρρῶσθαί σε εὔχομαι
ἐν Κ(υρί)ῳ Θ(ε)ῷ (.)

Adresse au verso

'Απόλλωνι ✕ παρὰ Ψενοσίριο[ς
πρεσβυτέρῳ ✕ πρεσβυτέρου ἐν Κ(υρί)ῳ.

ligne 19 : après la lettre κ il y a trace d'une lettre qui peut être un υ ou un α mutilé. Il est peu probable que ce fut κύριε qui serait abrégé en κς, puisque dans le papyrus le mot n'est jamais écrit en toutes lettres.

Traduction. — « Psénosiris, le prêtre, offre son salut au prêtre Apollon, son cher frère devant le Seigneur.

« Avant tout, je te salue infiniment, toi et toute ta compagnie des frères en Dieu.

« Je voudrais que tu saches, mon frère, que les fossoyeurs ont amené ici, à l'intérieur, la femme d'Alexandrie qui a été déportée dans l'oasis par l'ordre de la préfecture (de l'Égypte) et j'en ai fait de suite remise à de braves fossoyeurs à qui l'on peut se fier pour la garder jusqu'à ce qu'arrive son fils Neilos; celui-ci, quand il sera arrivé avec l'aide de Dieu, t'attestera tout ce qu'ils lui ont fait.

« Et toi aussi, fais-moi savoir ce que tu veux (que je fasse pour toi) ici; car tu sais que je le fais avec plaisir.

« C'est mon vœu que tu te portes bien
en Dieu le Seigneur.

— « Au prêtre Apollon — par Psénosiris le prêtre dans le Seigneur. »

Bien qu'aucun mot ne soit spécifiquement chrétien, l'ensemble ne laisse aucune place au doute. La rencontre d'un si grand nombre de termes caractéristiques comme : prêtre, frère dans le Seigneur, en Dieu, avec Dieu, dans le Seigneur Dieu, est décisive. Nous avons donc la lettre du prêtre chrétien Psénosiris [2] à son collègue le prêtre Apollon. Par une distraction singulière, Psénosiris écrit son propre nom au datif comme s'il était le destinataire de la lettre, alors qu'il devait

[1] Grenfell et Hunt, *Greek papyri*, II series, Oxford, 1897, p. 115-116, n. LXXIII. Le texte passa inaperçu jusqu'à l'étude que lui consacra A. Deissmann, *Ein original Dokument aus der diokletianischen Christenverfolgung, Papyrus 713 des British Museum herausgegeben und erklart*, Tübingen, 1902, 36 pages et 1 pl.; trad. angl. : *Epistle of Psenosiris : an original document from the Diocletian persecution* (Pap. 713 Brit. Mus.) *edited and explained*, in-8°, London, 1902, with plate. Cf. A. Harnack, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1902, n. 7, p. 205-207; G. Krüger), dans *Litterarisches Centralblatt*, 1902, n. 27, p. 897; F. Barth, dans *Die Studierstube*, t. I, p. 400; N. Hohlwein, dans *Rull. bibliographique du Musée belge*, 1903, t. II, p. 67-69; J. Réville, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1903, p. 424-426; P. Lejay, dans *Revue critique*, 1903, n. 1, p. 10-12; O. von Gebhardt, dans *Deutsche Literatur-Zeitung*, 1902, n. 48, p. 3026; Kropatschek, dans *Theologisches Literaturblatt*, t. XXIV, p. 17; H. Delehaye, dans *Analecta bollandiana*, 1903, t. XXII, p. 210; E. Nestle, dans *Berliner philologische Wochenschrift*, 1902, n. 42, col. 1286-1288; P. Franchi de Cavalieri, *Una lettera del tempo della persecuzione Diocleziana*, dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1902, t. VIII, p. 15-26; le même, *Un' ultima parola sulla lettera di Psenosiris*, dans même revue, 1902, t. VIII, p. 264; S. Pétridès, *La lettre de Psénosiris*, dans *Échos d'Orient*, 1904, t. VII, p. 17-21; A. Deissmann, *Der Brief des Psenosiris*, dans *Die Studierstube*, 1903, t. I; R. Janin, dans *Échos d'Orient*, 1904, t. VIII, p. 210; *Archiv fur Papyrusforschung*, 1903, t. II, p. 383; *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1906, t. XI, p. 261-263; *Zeitschrift fur kathol. Theologie*, 1905, t. XXIX, p. 724-737; Ch. Wessely, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus, textes grecs édités, traduits et annotés*, dans *Patrologie orientale*, 1906, t. IV, p. 125-135, n. 6; *Revue de l'Orient chrétien*, 1906, p. 198-199; S. de Ricci, dans *Revue des études grecques*, 1902, t. XV, p. 428, n. 3; Dietrich, dans *Goettingische-gelehrten Anzeigen*, 1903, p. 550-555; P. Jouguet, *Chronique des papyrus*, dans *Rev. des étud. ancien.*, 1905, t. VII, p. 36-37. — [2] C'est un vieux nom égyptien qui signifie : *fils d'Osiris;* au IVe siècle, on le voit encore porté par un évêque. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 272.

écrire : Ψενόσιρις πρεσβύτερος; probablement il se préoccupait de placer le nom du correspondant en premier lieu, conformément aux usages de la politesse antique.

L'expéditeur écrivait de l'*intérieur*. Or, le papyrus a été découvert à Kysis, au sud de la Grande Oasis. Il s'ensuit qu'il n'a pas été rédigé dans cette bourgade et que c'est donc bien l'original reçu par le prêtre Apollon, établi à Kysis, qui nous est parvenu. La localité où résidait Psénosiris est moins certaine. Serait-ce la ville que remplace El-Khargeh, le chef-lieu actuel de l'oasis, qui est situé au nord de Kysis et qui possède une très ancienne nécropole chrétienne ? Ne serait-ce pas plutôt quelque centre de l'oasis Dachel, placée à l'ouest de la Grande Oasis ? De nos jours, en effet, on distingue encore celle-ci en *intérieure* et *extérieure*, et, dès le ve siècle, Olympiodore connaît cette opposition [1].

La déportation dans l'oasis équivalait à la déportation dans une île : *est quoddam genus quasi in insulam relegationis in provincia Ægypto in Oasin relegare* [2]. Plus de mille ans avant l'ère chrétienne comme sous les empereurs romains et byzantins, les oasis et, en particulier la Grande Oasis, ont servi de lieu de relégation [3]. La déportation de la femme dont s'occupe Psénosiris a été prononcée par mesure administrative par le préfet impérial, ἡγεμών ou ἔπαρχος d'Égypte [4]. C'est évidemment une condamnée, mais non pas une criminelle de droit commun, car ceux-ci étaient évacués vers les travaux forcés dans les mines [5]. Vraisemblablement c'est une chrétienne expiant quelque refus de sacrifier aux idoles et à qui sa situation aura valu quelques ménagements. Le document ne dit pas expressément qu'il s'agisse d'une chrétienne, ni même d'une condamnée; mais comment admettre, si cette femme n'est pas chrétienne, que les prêtres de deux communautés chrétiennes se mettent en mouvement à son sujet ? Si elle n'est pas une condamnée, pourquoi le gouvernement l'envoie-t-il ainsi, seule et sans appui, dans un lieu réservé aux déportations ? Accepte-t-on de voir en elle une chrétienne *exilée* pour sa foi, on comprend aisément que Psénosiris se serve de l'expression adoucie et vague *envoyée* et, de même, que par prudence il évite l'emploi de mots formellement chrétiens. Car on ne peut se dissimuler que la lettre a été rédigée avec prudence, évidemment pour le cas où elle serait lue par un païen; celui-ci risquait fort de n'y rien découvrir de suspect. Un *presbyleros*, c'est un homme âgé et aussi un maire, le salut au nom du Seigneur, les frères chéris, banalités sans conséquence, les bons fossoyeurs en qui on peut avoir confiance sont désignés par une formule de style administratif.

C'est qu'en effet la lettre de Psénosiris a été écrite à une époque de persécution. Nous avons dit qu'elle faisait partie d'un lot de papyrus parmi lesquels ceux qui sont datés s'échelonnent entre 242 et 310 de notre ère [6]. Les indices paléographiques confirment cet écart; à s'en tenir à ce qu'ils nous apprennent, la lettre doit avoir été écrite dans la deuxième moitié du IIIe siècle ou les débuts du siècle suivant.

Une des pièces provenant des mêmes archives des fossoyeurs de Kysis [7] remonte au temps de l'empereur Philippe l'Arabe et mentionne un « Apollonios [fils] d'Ammonios prêtre », ou : « Appollonios, prêtre [fils] d'Ammonios ». Si dans la lettre de Psénosiris on acceptait la lecture Apollonios au lieu d'Apollon, on pourrait être tenté d'identifier ces deux personnages. Mais la lecture en question est très douteuse. De plus, dans l'autre papyrus, le mot *presbyleros* signifie l'*aîné* de deux frères et non un *prêtre*. Enfin la paléographie de la lettre de Psénosiris se rapporterait difficilement au règne de Philippe. Ayant donc le choix entre les persécutions de Dèce, de Gallus, de Valérien et de Dioclétien, cette dernière paraît plus vraisemblable, d'autant que le christianisme semble être déjà développé dans la Grande Oasis, indice plus aisé à accorder avec la date de la dernière persécution qu'avec celles des persécutions précédentes. Celle de Dioclétien commença en 303, elle nous fait connaître l'exil d'un grand nombre de chrétiens d'Égypte, parmi lesquels justement une femme d'Alexandrie [8]. L'organisation de communautés chrétiennes dans la Grande Oasis invite aussi à ne pas remonter trop haut. Comme il est à croire que le christianisme y fut introduit par les fidèles déportés en ces lieux de la Basse-Égypte, nous rappellerons que Valérien, après 257, avait par édit décrété le bannissement de matrones chrétiennes [9] et aussi que des Égyptiens, par exemple saint Denys d'Alexandrie et ses compagnons [10], furent condamnés à la relégation en application d'un autre édit du même empereur.

En parlant de la déportée, Psénosiris l'appelle τὴν πολιτικήν. Ce mot a été très diversement traduit. Grenfell et Hunt y voient l'indication d'une femme de mauvaise vie, Deissmann un nom propre. Une femme de mauvaise vie n'eût pas été condamnée à la relégation, et l'eût-elle été, les prêtres chrétiens ne se fussent pas employés à son service avec tant d'attention; s'il s'agissait d'une chrétienne condamnée à la prostitution, ces mêmes prêtres lui eussent épargné une dénomination aussi déshonorante. Quant au nom propre Politiké, on le rencontre, il est vrai, dans les inscriptions et même une fois il peut s'appliquer à une Égyptienne [11]. La présence de l'article indiquerait que la déportée est déjà connue du prêtre Apollon, sans doute pour avoir passé par Kysis [12]. M. Franchi de Cavalieri, après avoir écarté l'acception sans précédent de « condamnée politique », proposa d'abord le sens de « concitoyenne », peut-être même de « coreligionnaire » [13]. Presque en même temps, M. G. Lumbroso faisait remarquer que sur un papyrus daté de l'an 127 de notre ère [14] on voit les πολιτικοὶ opposés aux νομικοί et ces derniers désignant οἱ ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου. Dans Sozomène on lit à propos de deux saints du nom de Macaire : τούτων δὲ ὁ μὲν Αἰγύπτιος, ὁ δὲ πολιτικός, ὡς ἀστός, ὠνομάζετο, ἦν γὰρ τῷ γένει Ἀλεξανδρεύς [15]. Comme en Italie *Urbs* désignait Rome, et chez les Grecs Ἄστυ Athènes, dans la bouche et sous la plume des Égyptiens πόλις désignait sans doute Alexandrie. On peut rapprocher encore πόλις =

[1] Dans Photius, *Bibliotheca*, édit. Bekker, p. 61. — [2] *Digeste*, l. XLVIII, tit. XXII, loi 7. — [3] H. Brugsch, *Reise nach dem Grossen Oase*, in-8°, Leipzig, 1878, p. 83; Socrate, *Historia ecclesiastica*, l. II, c. XXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 272; *Acta sanct.*, maii, t. V, p. 29; Zonaras, *Ann.*, l. XII, c. XXII, *P. G.*, t. CXXXIV, col. 1061. — [4] Même expression dans un papyrus publié par Wessely, *Studien zur Palæographie und Papyruskunde*, t. II, p. 15. — [5] Mommsen, *Römisches Strafrecht*, in-8°, Leipzig, 1898, p. 968-969. — [6] Sayce, n. 3 et 4, en 242; Sayce, n. 5 et Grenfell-Hunt, n. 71, entre 244 et 249; Grenfell-Hunt, n. 68, en 247; Sayce, n. 1, en 249; Sayce, fragm. à la suite du n. 6, en 254 et 259; Grenfell-Hunt, n. 69, en 265; *Id.*, n. 70, en 269; *Id.*, n. 72, en 290 ou 293, ou 299 ou 304; *Id.*, n. 74, en 302; *Id.*, n. 75, en 305; *Id.*, n. 76, en 305 ou 306; Sayce, n. 2, en 301 ou 305 ou 306; Grenfell-Hunt, n. 78, en 307. —

[7] Grenfell-Hunt, n. 71. — [8] Eusèbe, *Hist. ecclés.*, l. VIII, c. XIV, *P. L.*, t. XX, col. 782. — [9] S. Cyprien, *Epist.*, LXXXII, *P. L.*, t. IV, col. 429. — [10] Eusèbe, *Hist. ecclés.*, l. VII, c. XI, *P. G.*, t. XX, col. 661. — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8414; t. VI, n. 20616; t. IX, n. 878; t. XII, n. 717, n. 828; t. XIV, n. 628; Kaibel, *Inscr. græc. Siciliæ et Italiæ*, n. 1705. — [12] M. C. Wessely, *op. cit.*, p. 128, admet aussi l'explication par un nom propre. — [13] Franchi d. Cavalieri, *Una lettera del tempo della persecuzione Diocleziana*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1902, t. VIII, p. 15-23. — [14] Oxyr., n. 34, col. 3, ligne 2 et ligne 10; Wilcken, dans *Archiv für Papyrusforschung*, t. I, p. 125. — [15] Sozomène, *Hist. ecclés.*, l. III, c. XIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1068, cf. G. Lumbroso, dans *Rendiconti della reale Accademia dei Lincei*, séance du 21 décembre 1902, p. 586; Franchi d. Cavalieri, *Un' ultima parola sulla lettera di Psenosiris*, dans *Nuovo bull.*, t. VIII, p. 264.

Constantinople chez les Byzantins et de nos jours, et surtout πολίτης employé par les Grecs modernes pour indiquer un habitant de Constantinople. A côté de ce dernier mot, la forme πολιτικός pourra sembler extraordinaire. Mais puisqu'elle est parfaitement attestée, nous n'avons qu'à l'accepter telle quelle. Aux exemples allégués on peut en ajouter bien d'autres. Dans la vie de saint Pakhôme, datée de 380 environ, on voit l'abbé Théodose qualifié deux fois de πολιτικός[1] pour le distinguer évidemment de son homonyme plus célèbre, le successeur de Pakhôme : or l'abbé Théodose était d'Alexandrie[2] et son homonyme de Thèbes[3]. En outre, l'abbé Théodose avait un second du nom de Héron, que la vie de Pakhôme appelle aussi πολιτικός[4], cet Héron devait être un compatriote de l'abbé. Jusqu'à nos jours, dans le Menée imprimé, on distingue au 19 janvier saint Macaire le πολιτικός ou d'Alexandrie d'avec saint Macaire l'Égyptien. Impossible, dès lors, d'hésiter. Puisque πολιτικός a le sens d'*alexandrin* dans les textes égyptiens du IIe au Ve siècle, πολιτική, dans la lettre de Psénosiris, ne peut vouloir dire que : *femme d'Alexandrie*.

D'Alexandrie, la chrétienne avait dû, escortée par la police, remonter le Nil jusqu'à Syène (Assouan) et, de là, se rendre à Kysis. Là, débarrassée de ses gardiens, elle veut profiter de la liberté qui lui est laissée comme déportée et pénétrer dans l'intérieur de l'oasis, la police impériale s'en désintéresse et elle a recours à l'entreprise privée des fossoyeurs ou nécrotaphes, laquelle comptait des chrétiens sûrs[5].

IV. Nestorius. — Après la paix de l'Église, Constantin régularisa au point de vue matrimonial la situation des déportés, mais la peine de la déportation continua d'être appliquée. Nous en connaissons un illustre exemple dans la personne du patriarche Nestorius.

Déchu de sa dignité patriarcale, Nestorius fut enfermé dans son ancien monastère d'Euprépe. Il y demeura quatre ans, cherchant dans l'étude une distraction à ses regrets et à son ennui. Bientôt il hasarda quelques écrits et prit la parole en public; l'auditoire se composait de l'aristocratie d'Antioche, futile et flattée de recevoir les confidences et la doctrine d'un personnage en vue. Mais bientôt les réclamations assaillirent l'empereur Théodose II, personnellement mal disposé pour l'hérésiarque et très enclin à écouter les paroles du pape Célestin demandant que *ab omni societate removeat ut facultatem aliquos perdendi non habeat*. Le pape engageait les évêques à s'associer à sa démarche et Jean d'Antioche, dans le diocèse duquel se trouvait Nestorius, soucieux de n'être pas accusé de bienveillance pour son turbulent diocésain, se montrait aussi animé que personne et réclamait l'exil du perturbateur. On leur donna satisfaction, le préfet du prétoire Isidore reçut l'ordre de faire déporter Nestorius à Petra, en Arabie. Un pareil lieu d'exil était un raffinement de souffrance, Petra n'était qu'une grosse bourgade païenne que fréquentaient seuls quelques Arabes scénites. Ce n'était cependant qu'un acheminement vers un lieu plus redoutable encore, l'oasis de l'Ibis en Égypte. Là vivait une pauvre population de quelques feux et parmi eux des courtisans disgraciés, ahuris par la solitude, des criminels redoutables que le sable gardait. Car il n'était pas besoin d'un poste pour s'opposer à l'évasion de ces misérables; un océan de sable les enveloppait, point de route tracée, point de caravanes régulières. Nestorius comprit que tout était fini pour lui désormais, et il ne songea plus qu'à écrire l'histoire de sa vie et de ses luttes. Quelques fragments parvinrent, on ne sait par quelles voies, en Égypte et en Syrie, mais ils furent détruits. Cependant un jour les déportés furent rendus à l'espoir, une peuplade nommée les Blemmyes envahit l'oasis, la pilla et emmena prisonniers tous les Romains qui semblaient gens à pouvoir payer rançon. Ceux-ci ne faisaient que changer de maîtres et il leur fallut traverser les sables sans trop prévoir l'issue de l'aventure. Quand on approcha des frontières de la province de Thèbes, la tribu des Blemmyes rencontra une autre tribu vagabonde et détala, lui abandonnant sa *razzia*. Nestorius, vieux et infirme, se traîna jusqu'à Panopolis d'où il écrivit au gouverneur de Thèbes lui rapportant ce qui venait de se passer et comment il avait quitté l'oasis sans être néanmoins en rupture de ban. Le gouverneur peu rassuré du jugement que l'empereur porterait sur l'événement, fit partir Nestorius pour l'île d'Éléphantine, point extrême de l'Égypte et limite de l'empire sur la frontière d'Éthiopie. Le vieillard, épuisé, tomba de sa monture et se blessa à la main et au côté, on rentra à Panopolis, mais l'ordre survint de se remettre en route; alors, Nestorius refusa, et du droit de son grand âge, de sa faiblesse et du rang qu'il avait occupé déclara au gouverneur qu'il en appelait à l'empereur. Peu après la gangrène l'emportait.

V. Évêques et fidèles d'Afrique. — Pendant la domination des Vandales, l'Église d'Afrique fut à différentes reprises privée de ses chefs, nous en avons fait ailleurs le récit[6], d'après la relation de Victor de Vite. Nous voyons, en particulier, un groupe de déportés de l'Afrique Proconsulaire dans le pays des Maures comptant 4 970 fidèles, clercs et laïques; les évêques — en 484 on en comptait 466 — étaient déportés en Corse ou en Sicile. Nous ne citerons qu'un texte à ce sujet, parce qu'il appartient de droit à l'archéologie, c'est une inscription trouvée à Mouzaïaville et conservée depuis 1856 au musée d'Alger, hauteur 0m75, largeur 0m50, hauteur des lettres 0m06[7] :

*mu*LTIS EXILIIS *saepe*
PROBATVS ET FIDEI
CATHOLICAE ADSER
TOR DIGNVS INVENTVS
5 INPLEVIT IN EPISCOPATV
AN·XVIII·M·II·D·XII·ET OCCI
SVS EST IN BELLO MAVRO
RVM ET SEPVLTVS EST DIE
VI·ID·MAIAS P CCCCLVI

..... [*mu*]*ltis exiliis* [*saepe*] *probatus et fidei catholicae adsertor dignus inventus, inplevit in episcopatu an*(*nos XVIII, m*(*enses*) *II, d*(*ies*) *XII et occisus est in bello*) *Maurorum et sepultus est die VI id*(*us*) *Maias* (*anno*) *p*(*rovinciae*) *CCCCLVI*, c'est-à-dire en l'année 195 de notre ère.

H. Leclercq.

DEPOSITIO, DEPOSITUS. — Les fidèles ont eu le souci d'inculquer par leur langage telle de leurs croyances, le choix et l'usage qu'ils en ont fait apparaît comme une protestation contre la croyance opposée. Les épitaphes païennes nous apprennent beaucoup de choses sur le défunt, sa généalogie, sa conduite, les honneurs qu'il obtint, les années qu'il passa en ce monde, mais elles taisent le jour où il le quitta, jour fatal dont on semblait vouloir ainsi abolir le souvenir,

[1] *Acta sanct.*, mai, t. III, p. 39* D et 43* n. — [2] *Ibid.*, p. 31* F; voir aussi la lettre d'Ammon, *ibid.*, p. 55* C, D, F. — [3] *Ibid.*, p. 55* C. — [4] *Ibid.*, p. 43* n. Ajouter encore, *Apophthegmata Patrum*, dans *P. G.*, t. XXXIV, col. 249 et l'*Historia Lausiaca*. — [5] Les fossoyeurs portaient à Apollon la lettre de son collègue de l'Oasis; comment la lettre est-elle revenue à Kysis, nous ne le saurons probablement jamais. — [6] H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, 1904, t. II, p. 143-213 et dans H. Leclercq, *Les martyrs*, t. III, in-8°, Paris, 1904. — [7] Berbrugger, dans *Revue africaine*, t. I, p. 52; *Livret explicatif de la Bibliothèque-Musée d'Alger*, p. 70, n. 194; *Revue africaine*, t. X, p. 351; L. Renier, *Recueil des inscriptions romaines*, n. 3675; *Corpus inscriptionum latinarum de l'Algérie*, t. VIII, n. 9286.

ce qui ne peut surprendre puisque cette date marquait le début d'une existence amoindrie, dolente et, au jugement de beaucoup, le retour au néant. C'est pourquoi les épitaphes païennes sont si laconiques sur la pensée de l'au-delà. Existe-t-il quelque chose au delà de la vie présente ? et ce quelque chose est si vague, si peu attrayant qu'on ne sait qu'en dire. La mort est certaine, c'est avec elle qu'on s'arrange, avec elle qu'on prend ses mesures pour l'éternel repos. De là tant d'expressions désolées, désespérées : *nemo immortalis, non fui, non sum, sit tibi terra levis, domus æterna, ossa tibi bene quieseant*, etc. Les épitaphes païennes que semble éclairer l'espoir de l'immortalité paraissent mal instruites de ce qui adviendra du corps et de l'âme et peu soucieuses de dépasser la vague limite de leur espoir.

En regard de cette désespérance des uns, de cette indifférence et de cette ignorance des autres, le christianisme offrait des solutions certaines, une doctrine achevée et un langage positif. L'âme immortelle reprendra un jour le corps dont elle s'est séparée et l'associera dès lors à son immortalité et à sa félicité. Appelé à ces futures destinées, le corps n'était plus la dépouille méprisable qu'on jetait dans les pourrissoirs, mais un associé quelque temps délaissé qu'il faut conserver avec soin et respect. La corruption du tombeau n'empêchera pas les ossements arides de se couvrir à nouveau de nerfs et de chair, ainsi qu'Ézéchiel le vit en songe, et c'est en vue de ce moment de la résurrection et pour y affirmer leur croyance en même temps que pour ébranler la négation contraire que les chrétiens cherchent à exprimer l'idée de la mort comme un état transitoire et simplement un sommeil prolongé. Les mots *cœmeterium, dormitorium* tendent à donner du repos de la mort une notion analogue à celle du repos qui accompagne le sommeil; de même les mots *depositio, depositus* figurent l'enterrement comme une simple consignation, un dépôt.

Il est possible que l'usage de ce mot ait été suggéré par le récit de la sépulture de Jésus dans saint Marc. Voulant inculquer le caractère provisoire de cette inhumation que la résurrection doit interrompre, saint Marc emploie cette tournure : κατέθηκεν αὐτόν ἐν μνημείῳ, choisissant peut-être à dessein un verbe qui, dans le grec classique, a le sens de mettre en dépôt. Les chrétiens s'emparent du mot et de l'idée et adoptent le mot κατάθεσις, *depositio*.

La formule κατάθεσις n'appartient pas à la période primitive de l'épigraphie chrétienne. Jamais on ne la rencontre à l'époque où les épitaphes se réduisent à un nom, une acclamation, une prière. Le mot appelle fréquemment une date, celle de l'inhumation, et c'est particulièrement au IIIe siècle qu'appartiennent tant par leur style que par le lieu de leur trouvaille les pierres sur lesquelles se lit la formule grecque ou latine[1].

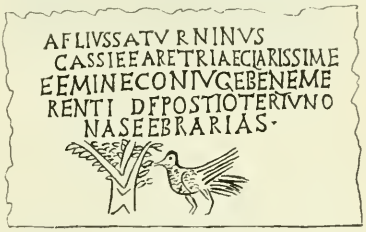
L'épitaphe du pape Caïus, enterré au cimetière de Calliste, le 22 avril 296, est ainsi libellée[2] :

·ΓΑΙΟΥ · ΕΠΙϹΚ·
ΚΑΤ·
ΠΡΟ·Ι·ΚΑΛ·ΜΑΙΩΝ

L'emploi d'une abréviation au lieu de la formule entière κατάθεσις prouve que l'usage de cette formule est déjà assez ancien (voir *Dict.*, t. I, au mot ABRÉVIATIONS)[3]. La même abréviation ΚΑΤ se lit sur un groupe d'épitaphes trouvé au même lieu et remontant à la même période.

C'est également avant la paix de l'Église qu'on rencontre l'équivalent latin DEPOSITIO et DEPOSITVS. Les inscriptions non datées sont d'accord avec les inscriptions datées, les premières ayant été rencontrées dans des régions exploitées à une époque concordante avec celle qui se lit sur les inscriptions datées. Des observations topographiques, paléographiques et historiques minutieuses et répétées concordent entre elles et invitent à fixer la date des groupes d'inscriptions non datées vers le milieu du IIIe siècle et les dix années suivantes. De même, dans la crypte de Lucine, la κατάθεσις commence à apparaître dans les inscriptions appartenant à des sépultures de la troisième période ou de la fin de la seconde période de l'excavation, c'est-à-dire du milieu du IIIe siècle et des années suivantes. Donc, de cette formule, devenue de style dans l'épigraphie chrétienne, nous ne trouverons dans les hypogées de Lucine et de Calliste, aucun exemple antérieur à cette date; elle devient fréquente, plus dans sa forme grecque que dans sa forme latine, vers le milieu du IIIe siècle[4]. La proportion du grec au latin se modifie sensiblement à mesure qu'on avance vers la fin de ce siècle[5].

C'est au IIIe siècle que se rapporte l'épitaphe consacrée par Ælius Saturninus à la mémoire de sa femme clarissime Cassia Feretria, car elle provient d'une



3714. — Épitaphe d'Ælius Saturninus.
D'après de Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. LV, n. 2.

région du cimetière qui est certainement du IIIe siècle, on lit en toutes lettres le mot DEPOSTIO, il est probable que l'omission du premier *i* est une distraction du lapicide (fig. 3714) [6] :

AFLIVS SATVRNINVS
CASSIE EARETRIAE CLARISSIME
EEMINE CONIVGE BENEME
RENTI DEPOSTIO TERTVNO
NASEEBRARIAS

Une autre épitaphe de la même région catacombale porte le mot également estropié : *depossio* (fig. 3715) [7] :

DEPOSSIO PETRONIESVIKAL
DEC POST CONSVLATVM
GRATIANI AVG III ET FLEQVITII
QVE VIXIT VIRGO ANNOS PM
XVIIII IN PACE EST DE REGIO
NE VIIII A LACV CVNICLI ⁂

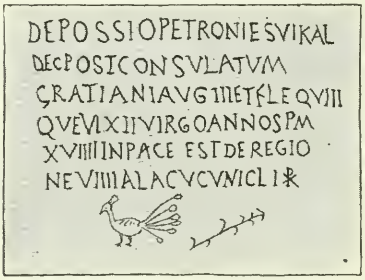
devenue de style, par conséquent d'un emploi déjà ancien et consacré par l'usage. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 288; t. III, p. 106, 117, 123, 138. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 308. — [5] *Ibid.*, t. II, p. 288; t. III, p. 96, 102, 106, 110, 123, 152. — [6] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 288, pl. LV, n. 2; *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 25. — [7] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 288, pl. LV, n. 28; *Bullettino di archeologia cristiana*, 1871, page 75, pl. VI, n. 5.

[1] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1857-1861, t. I, Proleg., p. CX; P. Allard, *Du sens des mots* Depositio, Depositus *dans l'épigraphie chrétienne*, dans les *Lettres chrétiennes*, 1880, t. I, p. 227-238. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 115; voir *Dictionn.*, t. II, col. 1739, fig. 1945. — [3] Toutes les fois qu'une formule épigraphique se lit sur un marbre, non pas écrite en entier ou presque en entier, mais abrégée, indiquée par une lettre ou une syllabe seulement, c'est qu'elle est connue de tous et

Parmi les inscriptions datées de Rome, nous en trouvons deux qui sont antérieures au IVe siècle et qui contiennent le mot *depositus* écrit en abrégé; en l'année 290 [1] :

CATILIAE IN PACE FILIE
DVLCISSME INGENV
A MATER FECIT·D·
P·VIIII·K·IVL·DIO
5 CLETIANO·II·ET MAXI
MIANO·II·

Sans introduire une rigueur chronologique absolue dans ce classement on voit que la formule va s'allégeant



3715. — Épitaphe de Petronia.
D'après *Bullettino di arch crist.*, 1871, pl. VI, n. 5.

de plus en plus; d'abord DEPOSITIO et ses graphies incorrectes, ensuite D E P, — D·P, — enfin D̄.

Nous trouvons la formule employée ailleurs qu'à Rome, bien qu'avec moins d'intensité. A Chiusi (voir ce mot) en 290 [2], mais en Gaule [3], en Espagne [4], en Afrique [5], en Dalmatie [6], même en Italie on peut dire que, hors de Rome, l'emploi de la formule est rare et du IVe, du Ve ou même du VIe siècle.

« L'idée que les chrétiens ont voulu exprimer en écrivant sur la tombe de ceux qu'ils pleuraient et qu'ils savaient destinés à n'y pas demeurer toujours, les mots *depositio, depositus*, n'a pas besoin d'être expliquée longuement. Il est à remarquer que ces mots sont constamment employés par eux d'une façon abstraite; ils ne disent pas *depositio, depositus*, en tel lieu, en tel tombeau, mais ils emploient ces termes sans ce complément, qui les matérialiserait en quelque sorte et laisserait douteuse leur haute signification [7]. » C'est pour un dépôt, ce n'est pas pour un abandon que le corps a été confié à la terre, comme le dit Prudence dans une de ses hymnes [8] :

Tu, depositum *tege corpus;*
Non immemor ille requiret
Sua munera fictor et auctor,
Propriique ænigmata vultus.

« O terre, protège le corps dont le dépôt t'est confié : son créateur et son auteur ne l'oubliera pas et redemandera son œuvre, l'image de sa force.

Depositus n'avait pas, dans la pensée des chrétiens, la même signification que *positus*. On ne rencontre guère avant la dernière moitié du IVe siècle les formules : HIC POSITVS, HIC SITVS EST, HIC IACET, HIC QVIESCIT. Le premier exemple de HIC POSITVS dans le recueil des inscriptions chrétiennes de Rome à date certaine ne remonte qu'à l'année 369 [9]. Le plus souvent cette formule est le début d'une inscription longue et verbeuse, très différente du style simple et court qui caractérise la première et même la deuxième époque de l'épigraphie chrétienne [10]. En outre, *hic positus, hic situs* se rencontre souvent dans les épitaphes païennes [11].

Parmi les acceptions du mot *depositio*, nous rencontrons en Afrique son adaptation non seulement à un défunt, mais à des reliques. Par exemple, sur la châsse d'Henchir-Akhrib (voir *Dictionn.*, t. II, fig. 2173) on lit : *Hic memoriæ sancti Pastoris depositæ sunt in pace* [12]; à Henchir-Fellous : *Hic benerande relyquie beatorum martyrum Mœnæ et Sebastiani, depositæ in pace* [13]...; à Sétif : *In hoc loco sancto depositæ sunt reliquie sancti Laurenti martyris* [14]...; mais c'est à Rouffach, sur la route de Mila, à l'ouest de Constantine, que nous rencontrons la formule la plus originale [15] :

TERTIV IDVS ✻ IVNIAS DEPOSI
TIO CRVORIS SANCTORVM MARTVRVM
QVI SVNT PASSI SVB PRAESIDE FLORO IN CIV
ITATE MILEVITANA IN DIEBVS TVRIFI
CATIONIS INTERQVIBVS HIC INNOC
S EST IPSE IN PACE

« *Tertiu idus junias, depositio cruoris sanctorum martarum qui sunt passi sub pr(a)eside Floro in civitate Milevitana, in diebus turificationis, inter quibus hic Inno[enc]s est ipse in pace.* Cette pierre mesure 0m15 de hauteur sur 0m51 de largeur, elle est brisée en bas. Elle fut trouvée dans un cimetière chrétien, près des ruines d'un petit édifice décoré de colonnes, sans doute une chapelle; hauteur des lettres : 0m025. Cette dalle couvrait probablement une tombe dans laquelle on avait enfermé un peu du sang des martyrs de Milève.

Il n'existe pas, à notre connaissance, une règle constante permettant de dire que les fidèles donnaient le nom de *depositio, depositus* au jour de la mort ou bien au jour de l'inhumation. Les deux usages ont dû coexister et, sauf un nombre restreint de cas, on ne peut dire si *depositio* s'applique à la première date ou à la seconde. Sans doute, logiquement, ce serait l'inhumation qui serait visée, mais nous avons vu que les fidèles ne se faisaient pas faute d'interpréter les termes comme ils voulaient pour les adapter à la pensée qu'ils voulaient exprimer. L'inhumation ne suivait pas la mort dans les vingt-quatre heures, elle tardait parfois deux, trois, sept, neuf jours ou même plus. Le nombre des épita-

[1] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, tome I, p. 22, n. 15; l'autre inscription est de l'année 291, t. I, p. 23, n. 17. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 51. — [3] Le Blant, *Rec. des inscr. chrét. de la Gaule*, n. 460, 527, 599 ? 622 *a*, 623; *Nouveau recueil*, n. 296, 303. — [4] E. Hübner, *Inscr. christ. lat. Hisp.*, n. 11, 75, 300, 325, 326, 351, 404 ? et *depositus in pace*, n. 180. — [5] *Depositæ reliquiæ*, à Sétif en 452; à Kherbet el-Ma-el-Abiod en 474; à Henchir-Akrib en 543; *depositæ in pace*, à Henchir-Fellous, à Henchir-Akrib; *depositio cruoris* que nous citerons plus loin. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 12860, 12861, 12865, 12867, 12868. — [7] P. Allard, *op. cit.*, p. 232. — [8] Prudence, *Cathemerinon*, hymn., X, *ad exequias defunctorum*, vers 133-136, édit. Dressel, Leipzig, 1860, p. 61. — [9] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 108, n. 210. — [10] *Ibid.*, p. CXI, — [11] Sur le mot *depositus* employé dans l'épigraphie et la littérature païenne, P. Allard, *op. cit.*, p. 234-238 y a répondu, la cause est entendue. — [12] Gsell, dans *Mélang. d'archéol. et d'hist.*, 1905, t. XXIII, p. 15, pl. II. — [13] Gauckler, dans *Bull. archéol. du Comité*, 1901, p. 418-428, pl. XXXI. — [14] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8630. — [15] De Rossi, *Bull. di archeol. cris.*, 1875, p. 163, 177; 1876, p. 59, pl. III, n. 2; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 6700 = 19353; Gsell, dans *Bull. arch. du Comité*, 1899, p. 452, n. 4; P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, dans *Mémoires, présentés par divers savants*, t. XII, p. 263, n. 293.

phes qui distinguent le jour de la mort du jour de la déposition est infime et ne résout que chaque cas individuel.

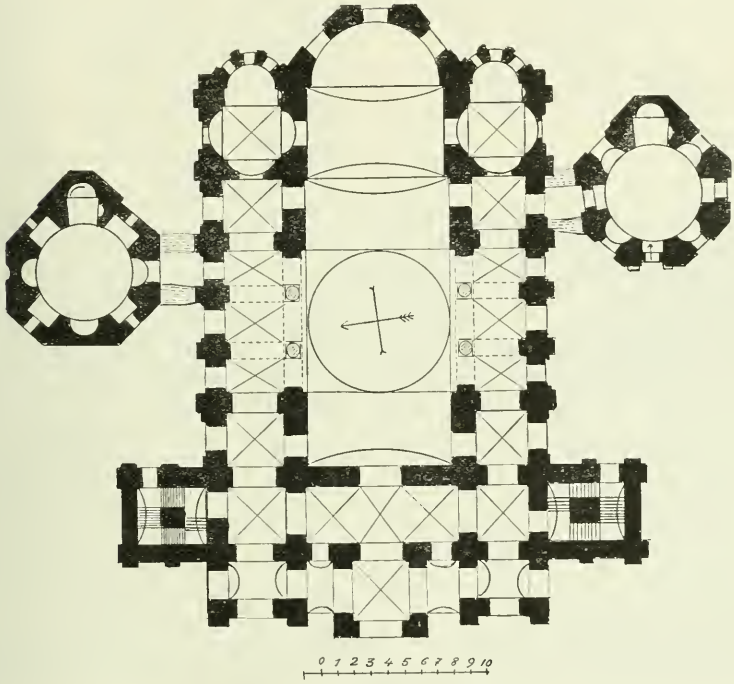
H. Leclercq.

DERBE. — Derbé, ville de Lycaonie, sur la route d'Iconium et Lystre, au sud-est de Laranda. Derbé et Laranda conquises par Amyntas, roi de Galatie, passèrent à sa mort (25 av. J.-C.) ainsi que tout son royaume au pouvoir de Rome et furent incorporées à la province de Galatie. Laranda fit probablement partie du royaume d'Antiochus et Derbé devint de l'an 41 à l'an 72 une des villes frontières de la province; elle reçut le nom de Claudio-Derbé.

Derbé fut illustrée par les séjours de saint Paul qui y passa au moins trois fois (Act., xiv, 20; xvi, 1; xviii, 23). On ne nous dit pas qu'il y ait eu à souffrir persécution comme dans tant d'autres villes, à Antioche, à Iconium, à Lystre [1]. Sans doute, sa prédication aura été bien accueillie, nous n'en savons pas plus [2]. Un de ses disciples qui l'accompagnèrent quand il fut question de porter le produit de la collecte faite pour l'Église de Jérusalem, fut Gaius, natif de Derbé [3]. D'après le *Codex Bezæ*, Gaius était Δουρβίος, ethnique qui indique une des prononciations locales de Δέρβη, dont l'ethnique régulier est Δερβαῖος. On trouve Δέλβεια dans Étienne de Byzance.

Le site de Derbé fut, après bien des conjectures, placé entre Bessola et Losta (ou Zosta) [4]. D'après Ramsay, les ruines de Bossola sont simplement celles de Seljak-khan, tandis que celles de Zosta y ont été apportées d'autres sites. L'emplacement de Derbé se trouve à Gudelissin, à 4 kilomètres environ au nord-ouest de Zosta [5] et à 75 kilomètres d'Iconium, au pied du Masallah-Dagh [6].

Tout ce qui subsiste de constructions anciennes à Derbé ne remonte pas plus haut que l'époque byzantine. La ville eut peu de notoriété, on ne la trouve guère mentionnée dans l'histoire générale. En 381, on trouve un de ses évêques, Daphnus, parmi les Pères du concile de Constantinople.



3716. — Plan de l'église de Dere-Aghsy.
D'après H. Rott, *Kleinasiatische Denkmäler*, 1908, p. 303, fig. 111.

[1] II Tim., iii, 11. — [2] Act., xiv, 21. — [3] Act., xx, 4. — [4] Sterrett, *Wolfs expedition in Asia Minor*, p. 22-30. — [5] Losta a été identifiée à tort avec Lystra par Radet et Paris, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, 1886, p. 509-512. — [6] W. Ramsay, *The historical geography of Asia Minor*, London, 1890, p. 336 sq.; *The Church in the roman Empire*, p. 54-58; *S. Paul the Traveller*, p. 110 sq., 178 sq.

Mais Derbé nous a conservé une inscription où le nom de *martyr* est écrit en toutes lettres [1] :

ΝΟΥΝΝΟϹ
ΚΑΙ ΟΥΑΛЄ
ΡΙΟϹ ЄΚΟϹΜΗϹΑΝ ΠΑΥ
ΛΟΝ ΤΟΝ ΜΑΡΤΥΡΑΝ
Μ Χ

Νουννος καὶ Οὐαλέριος ἐκόσμησαν Παῦλον τὸν μάρτυραν μ(νήμης) χ(άριν)

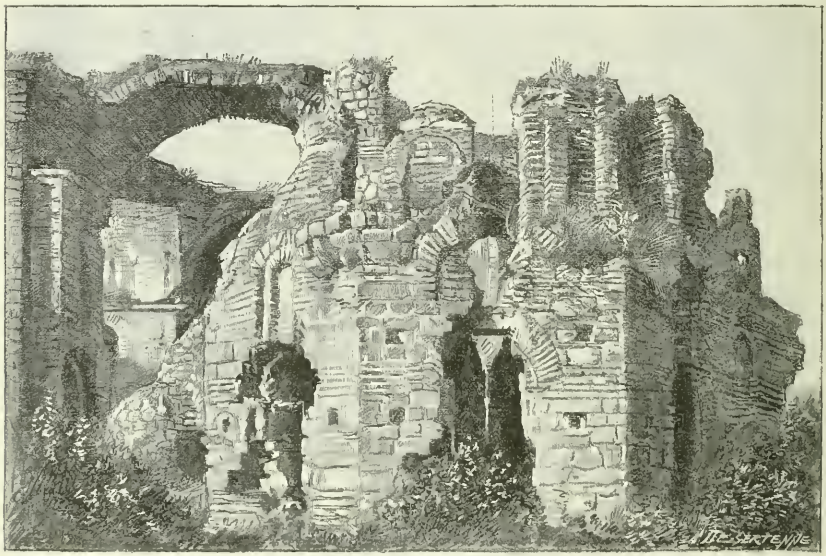
Le martyr Paul n'est pas connu d'ailleurs. Son tombeau se trouvait probablement dans la basilique dont les ruines ont été découvertes au même endroit, ce qui ne prouverait pas qu'il n'y a été apporté tardivement.

H. Leclercq.

DERE-AGHSY. — En Lycie, où le christianisme fut jadis prospère, se trouve l'église fort importante de Dere-Aghsy. Victor Texier a été le premier à la faire connaître; depuis lors les explorateurs l'ont plusieurs fois visitée et décrite. Texier la représentait comme fort délabrée et cependant, quelques années après, Spratt et Forbes parlaient de sa conservation satisfaisante et du bon état de ses bâtiments. Près de là se trouvait une colonie qu'abritait une enceinte byzantine, son nom malheureusement s'est perdu et avec lui le nom de l'église. Texier lui donne le nom de Cassaba, qu'il tient pour celui de la rivière dans la vallée de laquelle se trouve notre église à cinq lieues seulement de Myre. Mais Cassaba est un terme de sens générique qui peut s'appliquer à une localité quelconque.

Si on rapproche les dessins des premiers voyageurs des photographies rapportées récemment, on peut, tout d'abord, constater que les ruines ont peu changé d'aspect depuis trois quarts de siècle, sauf en ce qui concerne la coupole détruite aujourd'hui jusqu'aux assises inférieures. L'esquisse de Spratt et Forbes ne s'écarte guère du plan de Texier qu'en ce qui regarde les annexes du béma. Les voyageurs anglais ont omis l'indication des niches dont Niemann a relevé l'existence. C'est Niemann qui a également mentionné la présence de voûtes en arêtes et signalé dans le diakonikon la présence d'une fenêtre au sud et dans le bâtiment correspondant au nord les jambages d'une autre fenêtre.

Dans l'abside se trouvaient de très hautes fenêtres. Les tribunes latérales se continuaient au-dessus des annexes de l'autel et aboutissaient dans des chambrettes dont un arc s'ouvrait sur le sanctuaire. Texier ne s'est donc pas trompé en figurant à l'étage supérieur une galerie continue. On peut accepter également son plan et la coupe proposée en ce qui regarde le double narthex, sauf dans la supposition que des voûtes d'arête surmontaient les dernières sections du porche extérieur, c'étaient plus probablement des voûtes en berceau transversales. De chaque côté du narthex, Texier signale deux annexes ayant l'aspect d'une cage d'escalier, il suffit de regarder le plan pour en admettre l'exactitude. Mais étaient-ce des tours, ainsi qu'on en rencontre à l'entrée de beaucoup de basiliques ? (Voir *Dictionn.*, t. II, col. 575.) Nous devons laisser la question sans réponse, bien qu'elle soit très probablement affirma-

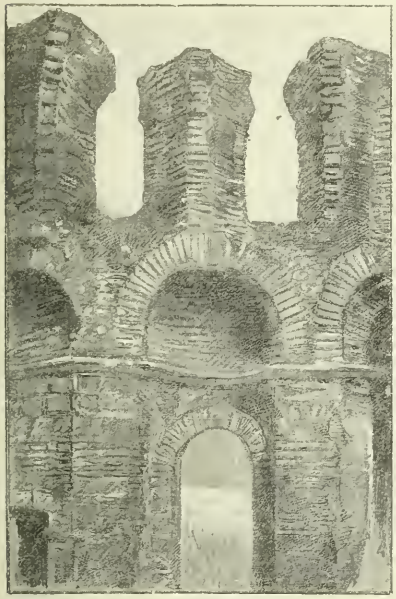


3717. — Vue de l'octogone du sud. D'après H. Rott, *op. cit.*, p. 309, fig. 113.

[1] Radet et Paris, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, 1886, t. x, p. 509; A. M. Ramsay, *Isaurian and East-Phrygian art in the third and fourth centuries after Christ*, dans W. A. Ramsay, *Studies in the history and art of the eastern provinces of the roman empire*, in-4°, Aberdeen, 1906, p. 62; H. Delehaye, dans *Analecta bollandiana*, 1907, t. xxvi, p. 464; H. Grégoire, dans G. Mendel, *Catalogue des monuments grecs, romains et byzantins du musée impérial ottoman de Brousse*, dans *Bull. de corresp. hellén.*, 1909, t. xxxiii, p. 348.

tive. Les murs ne sont conservés jusqu'à une certaine hauteur que dans l'annexe nord, mais dans les deux annexes les cages d'escalier conduisaient non seulement au narthex et aux galeries supérieures, mais à une chambre de même dimension que l'annexe. Existait-il un deuxième étage par-dessus ces chambres? Évidemment, si les annexes ont servi de bases à des tours.

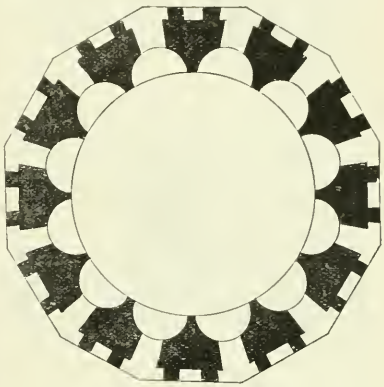
Les galeries latérales ont existé sans contestation possible comme en témoignent les pilastres adossés et



3718. — Intérieur de l'octogone.
D'après H. Rott, *op. cit.*, p. 311, fig. 114.

la trace des claveaux dessinant les arcs. Ces galeries étaient voûtées dans toute leur largeur et en ce qui s'y rapporte Texier a été peu exact; lui-même convient n'avoir pas vu en place les colonnes inférieures remplacées depuis par d'autres supports. Peut-être lui aura-t-il suffi de rencontrer quelques-unes de ces colonnes sur le sol, le fait est d'autant plus vraisemblable que, longtemps après lui, Niemann vit par terre une de ces anciennes colonnes en granit, au diamètre de 0m45, volée depuis. Texier a pu voir aussi des chapiteaux corinthiens qu'il a attribués à la place qui leur convient le mieux, au-dessus des colonnes des arcades inférieures, tandis qu'il attribuait les petits chapiteaux byzantins aux entre-colonnements supérieurs qui, d'après lui, surmontaient les galeries latérales.

La partie la plus intéressante est la coupole, malheureusement effondrée. Pour mieux éclairer la basilique voûtée, sans l'affaiblir, on imagina de couper par un dôme le berceau de la grande nef. A Kodscha-Kalessi, en Isaurie, à Saint-Clément-d'Ancyre, en Galatie, la coupole porte, ainsi qu'en Thébaïde, sur quatre trompes d'angles. Le pendentif remplace la trompe en Lycie, à Dere-Aghsy et à Myre. Dans toutes ces églises les deux formerets, sur les côtés, au nord et au sud, enveloppent un mur divisé en trois étages par deux corniches; l'étage supérieur est percé de fenêtres, dans chacun des deux autres, suivant un procédé antique dont les Thermes de Caracalla offrent un bel exemple, s'ouvre une triple baie faisant communiquer la nef centrale avec les deux étages de collatéraux. Les basiliques de Dere-Aghsy, d'Ancyre, de Myre et de Sainte-Sophie à Constantinople offrent un lien de parenté incontestable par la longueur de la nef, l'isolement des formerets qu'il fallut étayer de contreforts extérieurs, les deux étages d'arcades latérales surmontés de fenêtres. La coupole de Dere-Aghsy était probablement de forme demi-sphérique sans déviation aucune, que



3719. — Octogone du sud
[D'après H. Rott, *op. cit.*, p. 312, fig. 115.

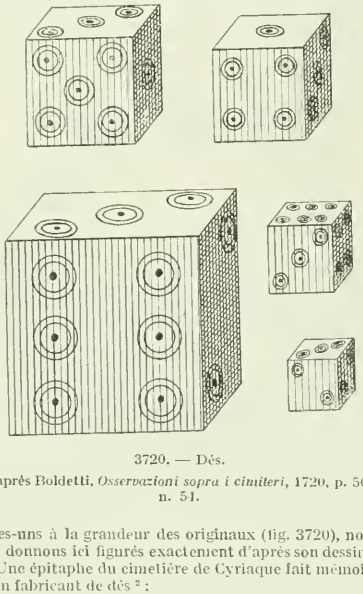
Texier n'a peut-être pas relevée avec une rigoureuse exactitude, mais l'indication qu'il donne de contreforts en biseau du côté extérieur, entre les fenêtres, est à retenir, car cette forme est classique chez les architectes byzantins. Le diamètre de la coupole est de 8m60 environ.

Les deux édicules octogones n'ont pas une destination connue avec certitude. Peut-être un baptistère (au nord) et un *martyrium*. Ils constituent une originalité frappante dans l'art byzantin.

Bibliographie. — V. Texier, *Description de l'Asie Mineure*, in-fol., Paris, 1838-1848, t. III, p. 202, 232, pl. CCV. — Spratt and Forbes, *Travels in Lycia, Milyas and the Cibyratis*, in-4°, London, 1847, t. I, p. 105 sq. — W. Salzenberg, *Altchristliche Baudenkmäler*, in-fol., Berlin, 1854, p. 133, pl. XXXIX, n. 6, 7. — Hübsch, *Die altchristlichen Kirchen nach den Baudenkmäler und älteren Beschreibungen*, in-fol., Karlsruhe, 1862, p. 81, pl. XXXII, 3, 4. — Texier et Pullan, *L'architecture byzantine*, in-fol., Londres, 1864, p. 183. — O. Benndorf, G. Niemann, *Reisen in Lykien und Karien*, in-fol., Wien, 1884, t. I, p. 131, pl. XXXVIII. — O. Wulff, *Die Koimesiskirche in Nicäa und ihre Mosaiken*, in-8°, Strassburg, 1903, p. 66 sq., fig. 16-20. — J. Strzygowski, *Kleinasien*, in-8°, Leipzig, 1903, p. 71, 132. — G. Millet, *L'art byzantin*, dans A. Michel, *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens*, in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 143-145. — H. Rott, *Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien*, in-8°, Leipzig, 1908, pl. I, p. 300-314, fig. 110-115. — Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, in-8°, Paris, 1910, p. 88, 91, 92, 95, fig. 40, p. 111. —

H. Leclercq, *Basilique*, dans *Dictionn.*, t. II, col. 559, onte 2, fig. 1425. H. LECLERCQ.

DÉS. — On a trouvé dans les catacombes des cubes d'os et d'ivoire portant sur leurs faces des points figurés par un point central et deux circonférences concentriques : ce sont les dés dont on faisait usage pour jouer et qui ont servi à repérer des tombes dans la chaux desquelles on les enfonçait. Boldetti en a reproduit quel-



3720. — Dés.

D'après Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, 1720, p. 509, n. 54.

ques-uns à la grandeur des originaux (fig. 3720), nous les donnons ici figurés exactement d'après son dessin[1].

Une épitaphe du cimetière de Cyriaque fait mémoire d'un fabricant de dés[2] :

IVLIA FELICISSIMA LVCILIO VICTORINO CONIVGI OPTIMO ET INNOCENTISSIMO CVM QVO PER ANNOS XVI · SEMPER BONA VITA BIXI DE PARBVLA MEDIOCRITATEM NOSTRAM DIGNO FECI OMNIVM HOMINVM SODALICII MAGISTER · ET HORTATOR MIRE BONITATIS · ET IN NOCENTIE OMO DEPO- [SITVS XVII KAL AVG · HIC ARTIFEX ARTIS TESSALARIE LVSORIE

Julia Felicissima Lucilio Victorino, coniugi optimo et innocentissimo, cum quo per annos XVI semper bona vita vixi, de parvula mediocritate nostra digno feci. Omnium hominum sodalicii magister et orator miræ bonitatis et innocentiæ homo. Depositus LVII *kal. aug. Hic artifex artis tesseloriæ lusoriæ.* Je crois que la survivante a dû rédiger elle-même l'épitaphe, elle se comprenait probablement elle-même et croyait que tout le monde comprendrait comme elle que leur ménage avait duré seize ans et qu'elle élevait une tombe, suivant ses faibles moyens, à celui qui en était si digne. Il était le maître de tous les membres de son collège, s'exprimait avec bienveillance et n'avait rien à se reprocher. Il fabriquait des dés à jouer. — Il ne faut pas prendre trop à la lettre la formule : *de parvula mediocritate;* ce sont là façons de parler devenues banales. Une inscription publiée par Muratori d'après une tombe romaine s'exprime ainsi : *Conjugi piæ et castæ Januarius Primitius maritus qualem paupertas potuit memoriam dedit*[3]. On en lit tout autant sur un arc de marbre fort élégant dédié à Trajan par un sévir augustal de Narbonne : *de sua mediocritate*[4].

Lucilius Victorinus exerçait une profession qui rappelle une mercuriale virulente provoquée par les abus auxquels donnait lieu le jeu de dés. Un pamphlet intitulé *De aleatoribus* nous a été conservé à la suite des œuvres de saint Cyprien. Dans quatre manuscrits, Munich *208*, IXe siècle; Trèves, *581*, VIIIe ou IXe siècle, Reichenau *118*, Xe siècle, Paris, *13047*, IXe siècle, le traité ne porte pas d'attribution, mais il a été joint de bonne heure aux écrits de l'évêque de Carthage, deux manuscrits le désignent : *Epistula Cypriani de aleatoribus* et *Epistula Cypriani ad aleatores*, mais il ne figure pas dans le catalogue des œuvres de saint Cyprien, datant du IVe siècle, trouvé par Mommsen[5].

[1] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 509, pl. V, fig. 54. — [2] *Ibid.*, p. 416. — [3] Muratori, *Thes. vet. inscr.*, p. MCCCXXXV, n. 7. — [4] Allmer, dans *Revue épigraphique du Midi de la France*, n. 181; cf. E. Le Blant, *Les Actes des martyrs. Supplément aux « Acta sincera » de dom Ruinart*, in-4°, Paris, 1882, p. 271, n. 119. — [5] A. Harnack, *Der pseudocyprianische Traktat De aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor* (sæc. II), dans *Texte und Untersuchungen*, t. V, fasc. 1, in-8°, Leipzig, 1888; cf. L. Duchesne, dans *Bulletin critique*, 1888, t. IX, p. 417-418; J. R. G., dans *Dublin Review*, 1888, IIIe série, t. XXI, p. 225-227; H. Grisar, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1888, t. XII, p. 742-745; G. Krüger, dans *Literarisches Centralblatt*, 1888, 3 nov.; Bonwetsch, dans *Theolog. Literat.*, 1889, n. 1; H. Achelis, dans *Theol. Stud. und Kritik*, 1889, n. 15; P. Lejay, dans *Revue critique*, 1889, p. 23 sq.; R. Zöppel, dans *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, 1889, t. X, p. 618; Schaff, dans *Indépendant*, 1889, 28 févr.; Jülicher, dans *Theolog. Literaturzeitung*, 1889, n. 13, p. 328; F. X. Funk, *Die Schrift De aleatoribus*, dans *Historisch. Jahrb.*, 1889, t. X, p. 1-22, et dans *Abhandlungen*, t. II, p. 209-236; G. Götz, dans *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1889, p. 480; Ch. Merk, dans *The Academy*, 1889, t. XXXVI, p. 422-424; H. J. D. Ryder, dans *The Dublin review*, 1889, IIIe série, t. XXII, p. 82-98; Wölfflin, dans *Archiv fur lateinische Lexikographie*, t. V, p. 487, t. X, p. 499; Haussleiter, dans *Theolog. Literaturblatt*, 1889, n. 56; Langen, dans *Sybels Histor. Zeitschrift*, 1889, t. LXI, p. 479-481; S. Bäumer et C. Weymann, dans *Liter. Rundschau*, 1889, p. 194; W. Sanday, dans *The classical Review*, march, 1889; Deutsch, dans *Merkur*, t. XX, n. 5; Gifferi, dans *The presbyterian review*, january 1889; A. Hilgenfeld, *Libellum De aleatoribus, inter Cypriani scripta conservatum, edid. cum commentario critico, exegetica, historico*, in-8°, Freiburg, 1889, cf. F. X. Funk, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1890, t. LXXII, p. 129-133; A. Harnack, dans *Zeitschrift für wissensch. Theolog.*, 1889, t. XXXII, p. 507; 1890, t. XXXIII, p. 382-384; t. XXXVI, p. 256; P. von Hœnsbroeck, *Die Schrift De aleatoribus als Zeugniss für den Primat der römischen Bischöfe*, dans *Zeitschrift zur kathol. Theolog.*, 1890, t. XIV, p. 1-26; Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentl. Kanons*, Erlangen, t. I, p. 346; Chiapelli, *Studi di antica letterat. crist.*, in-12, Torino, 1890, p. 34; A. Miodonski, *Anonymus adversus aleatores (gegen das Hazardspiel) und die Briefe an Cyprian, Lucian, Celerinus und an den karthaginiensischen Klerus* (Cypr., *epist.*, VIII, XXI-XXIV) *kritisch verb., erlautert und ins deutsche übersetzt*, in-8°, Leipzig, 1889, cf. Jacquier, dans *Université cathol.*, 1890, t. IV, p. 315-317; P. Lejay, dans *Revue critique*, 1890, t. XXIV, p. 364-369; *Étude critique sur l'opuscule De aleatoribus par les membres du Séminaire d'histoire ecclésiastique établi à l'université de Louvain*, in-8°, Louvain, 1891; cf. A. Harnack, dans *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, 1892, t. XXXV, p. 254-256; G. Morin, dans *Revue bénédictine*, 1891, t. VIII, p. 234-237; G. d'Hoore, dans *Ann. de l'univ. cath. de Louvain*, 1891-1892, t. LV, p. 329-335; t. LVI, p. 321-331; F. Cabrol, dans le *Mois bibliographique*, 1893, t. I, p. 65-68, 83-85; C. Callewaert, *Une lettre perdue de S. Paul et le De aleatoribus*, in-8°, Louvain, 1893; *Rev. d'hist. et de litt. religieuses*, 1900, t. V, p. 555-560; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, p. 446-448; E. Van Roey, dans *Rev. d'hist. ecclés.*, 1901, t. II, p. 301-302; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 1902, t. II, p. 112-118.

Cette question de l'attribution du *De aleatoribus* a été abordée par un bon nombre de critiques d'autrefois, ils ne sont pas parvenus à tomber d'accord [1]; reprise de nos jours sans autre résultat, la querelle a du moins établi quelques listes d'auteurs auxquels on ne peut maintenir l'attribution. Éditions, confrontations, dissertations où beaucoup de science et beaucoup de loyauté se dépensèrent à la suite d'une impudente mystification aboutissent à ce seul résultat certain : l'auteur du *De aleatoribus* est anonyme, il y a apparence qu'il faille le chercher en Afrique, au IIIe siècle et jusqu'à la lisière du IVe siècle. Le texte nous apprend qu'il était évêque; et c'est tout. Ce qui peut favoriser l'opinion d'une origine africaine, c'est que cet auteur emploie un latin barbare offrant des traits d'analogie avec la langue parlée par les confesseurs africains du temps de Cyprien, de qui nous possédons quelques lettres; en outre, il faisait usage de versions bibliques apparentées à celles dont se servait l'évêque de Carthage. Tout ceci n'est pas concluant, mais peu importe. La mystification de M. Harnack fut présentée dans une revue, dite critique, comme « un don précieux qui mérite notre reconnaissance la plus entière. »

Est-ce un traité, est-ce une homélie ? Il semble que le ton soit celui de la parole, de l'allocution familière, avec un choix de citations rapidement jetées et une conclusion qui semble, à s'y méprendre, celle d'un sermon. L'auditoire n'est ni meilleur ni pire que tous les auditoires chrétiens; à dire vrai, il est très insignifiant, sauf ceux qu'attaque le prédicateur et qu'il noircit à plaisir. Ce sont les joueurs qui auront les honneurs de la journée et là-dessus, énumération copieuse de tout ce qu'on peut imaginer pour émouvoir et entraîner. Jouer, c'est se livrer au démon. N'est-ce pas lui qui a imaginé les tables de jeu [2] ? N'est-ce pas se jeter de gaîté de cœur dans le vice, la débauche, l'apostasie ? Que faire ? Renoncer. — On voit la manière, on entend le ton.

Ces avertissements sont-ils tombés des lèvres d'un pape ? Pourquoi ? Pour ces quelques mots : « A nous, la bonté divine et paternelle a conféré le gouvernement apostolique; sa céleste miséricorde nous a placés sur un siège où nous tenons la place du Seigneur; nous portons en nous, dans la succession légitime à notre prédécesseur, la source de cet apostolat véritable sur lequel le Christ a fondé son Église, nous qui avons reçu en même temps le pouvoir de lier et de délier et de remettre d'une manière judicieuse les péchés [3]. » Tout ceci ne prouve rien et n'insinue rien; il n'y a guère d'évêque en ces temps lointains qui ne se crût autorisé à parler ainsi et, dans la suite du discours, on voit que l'auteur se considère comme évêque, mais sans rien qui autorise à lui voir réclamer ici une suprématie sur l'épiscopat. Après cela, libre à chacun d'y voir la parole d'un pape.

Au point de vue archéologique, peu de chose à tirer; au point de vue littéraire, une œuvre originale, vive et forte qui mérite d'être lue au moins une fois; au point de vue social, un trait à retenir pour l'histoire de la faiblesse mondaine parmi les chrétiens. Ce que nous devons relever au point de vue archéologique, c'est ce qui surtout excite la verve du prédicateur et lui fait voir un crime d'idolâtrie dans le jeu de dés, qui n'est pas qu'un inoffensif délassement. Il se pratique, sans doute, dans les familles et sans qu'on y trouve à redire, mais dans les maisons de jeu, non seulement un risque sa fortune, son honneur, son repos, mais on trouve le dieu inventeur du jeu représenté par une statuette et un autel. Par une sorte de règlement, il était défendu aux joueurs de toucher aux dés, avant d'avoir sacrifié à cette idole. Dès lors, les chrétiens préludaient au jeu par l'apostasie. Si quelques-uns se soustrayaient à cette formalité, le fait de leur participation présupposait le scandale de leur apostasie [4]. La virulence du prédicateur n'était donc pas superflue.

Le goût du jeu de dés paraît avoir été répandu. Nous le trouvons rappelé par quelques textes qu'il est utile d'égrener.

Eusèbe a transcrit une page d'Apollonius d'Éphèse qui s'étonne de voir les prophètes montanistes jouer au trictrac et aux dés : προφήτης τάβλαις καὶ κύβοις παίζει [5]. Clément d'Alexandrie avertit de s'abstenir du jeu de dés, ainsi que de la passion du gain qu'on satisfait au jeu des osselets [6]. Saint Ambroise semble nous promettre une description des *aleatorum conventicula*, mais il s'engage dans les applications morales [7]. Synesius nous avoue son amour pour le jeu, mais peut-être est-il un peu porté à outrer en sa propre cause [8]. Saint Césaire, dans un sermon pour le temps de carême, dit : *Tempus quod nobis furiosus tabulæ ludus solebat auferre, lectio divina incipiat occupare* [9]. Saint Grégoire de Tours raconte que l'abbesse du monastère de Sainte-Radegonde à Poitiers fut accusée par ses nonnes de jouer aux dés, *ad tabulam ludere*, elle répondit que cela se faisait du temps de la sainte et que ni règle ni canons ne le défendaient [10].

Le concile d'Elvire (vers 300) déclare : *Si quis fidelis aleam, id est tabulam, luserit nummis, placuit eum abstineri; etsi emendatus cessaverit, post annum poterit communioni reconciliari* [11]. Les canons apostoliques interdisent les dés depuis les évêques jusqu'aux lecteurs [12] et Justinien interdit aux ecclésiastiques soit de jouer, soit de regarder jouer [13].

H. Leclercq.

1. DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS D'APRÈS LA LITURGIE. — 1° Le *descensus ad inferos* dans la liturgie primitive; 2° Le témoignage de la liturgie mozarabe; 3° Le témoignage des liturgies gallicanes; 4° La liturgie romaine et le *descensus ad inferos*; 5° La liturgie ambrosienne. Bibliographie.

1° La descente du Christ aux enfers dans la liturgie primitive. — Cette question a été souvent traitée au point de vue théologique [14]. On a généralement négligé dans ces études de faire sa place à la liturgie. C'est uniquement de l'argument liturgique que nous nous occuperons ici.

On peut regarder comme appartenant à la liturgie les formules de foi, dont quelques-unes furent employées dans les cérémonies du baptême ou du caté-

[1] On en trouvera une abondante énumération dans l'*Étude critique*, des membres de l'université de Louvain, p. 10. — [2] Qu'eût-il dit en voyant la table de jeu de Damous-el-Karita ornée d'un chrisme? — [3] Traduction de l'*Étude critique*, p. 23-24. — [4] C. Callewaert, *op. cit.*, p. 27-28. — [5] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XVIII, *P. G.*, t. XX, col. 480. — [6] Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. VIII, col. 652. — [7] S. Ambroise, *De Tobia*, c. XI, *P. L.*, t. XIV, col. 772-773. — [8] Synesius, *Epist. ad. Evoptium fratrem*, c. V, *P. G.*, t. LXVI, col. 1484. — [9] S. Césaire, *Homil.*, CXLI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2021. — [10] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. X, c. XVI, édit. W. Arndt et Krusch, 1884, t. I. — [11] *Concil. Illiberitanum*, can. 79. — [12] *Can. apost.*, XLII : *Episcopus aut presbyter, aut diaconus, vel qui alex, vel ebrietatibus indulget, vel desinito, vel depositor*, c. XLIII. *Subdiaconus, an cantor, aut lector, qui consimilia facit, vel desinito, vel a communione sejungitor, similiter et laici.* — [13] Novelle CXXIII, c. X; cf. *Code Justinien*, l. I, tit. IV, loi 14, loi 25. — [14] Voir en particulier : Hurter, *Theologia specialis*, t. II, p. 478 sq., Œniponte, 1880, qui donne un bon résumé de la question; Benoît XIV, *Opera omnia*, Prati, 1843, t. IX, *De festis*, p. 147, 187 sq. Mgr A. Quilliet, *Descente de Jésus aux enfers*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IV, col. 565-619; Turmel, *La descente du Christ aux enfers*, Paris, 1905; *Wie kommt es, dass im Credo der Messe der Descensus ad inferos nicht erwähnt ist?* dans *Kölner Pastoralblatt*, 1911, n. 17; voir aussi à la *bibliographie*.

chuménat. L'insertion de l'article du *descensus ad inferos* [1] est considérée comme le problème le plus difficile (avec l'article sur la communion des saints) dans l'histoire du symbole de foi [2]. Si la doctrine de la descente du Christ aux enfers remonte aux temps apostoliques, comme l'admettent Sanday, Kattenbusch et Clemen lui-même [3], ce n'est qu'assez tardivement, au IVe siècle, qu'elle fait son apparition dans les symboles. On la rencontre d'abord dans le symbole d'Aquilée, et Kattenbusch croit voir dans ce pays sa patrie d'origine; de là peu à peu elle se répand et se fait admettre dans les autres professions de foi [4]. Mais Clemen qui, sur le point particulier qui nous occupe, a poussé plus loin ses recherches, et d'autres avec lui, cherchent une origine syriaque [5].

Avant 400, le εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα [κατελθόντα] avait été inséré dans les formules de Sirmium, en 359; dans celle de Nicée en Thrace, 359, et dans celle de Constantinople, 360. Selon Kattenbusch, ce grec ne serait qu'une traduction du latin; mais Sanday et Clemen croient le contraire [6].

En tout cas, le *descensus ad inferos* ne se trouve ni dans la vieille formule romaine, ni dans aucun des symboles des trois premiers siècles [7].

On peut remarquer que dans nos *Monumenta liturgica*, t. I, Paris, 1900-1902, les *Regulæ fidei* ne portent pas cet article, sauf le texte jusqu'ici oublié de Paul de Samosate que nous y citons sous le n. 884 : *Regula fidei. Jesus Christus, ille qui de Maria ortus est, unitus sapientiæ unum fuit. Cum ea et per eam fuit Filius et Christus; dixit enim* [*Malchio scil.*] *esse Filium Dei illum Jesum Christum, qui passus est, qui toleravit alapas et verbera,* QUI SEPULTUS EST ET DESCENDIT AD INFEROS, *quique resurrexit a mortuis* [8].

Le symbole dit de saint Athanase est, avec ses précédents, un des plus anciens témoins de cet article [9].

Dans les explications liturgiques du symbole données aux catéchumènes, l'article du *descensus* manque dans la *traditio symboli* du *Gallicanum vetus* [10], dans celle du Gélasien (peut-être du Ve siècle) [11]. Il n'en est pas davantage fait mention dans le *Missale Francorum*. Mais il fait partie du symbole dans le missel de Bobbio [12].

Vers l'époque du concile de Nicée, les règlements de l'Église d'Égypte contiennent, sous forme d'interrogation aux catéchumènes, une sorte de symbole qui fait allusion à la descente aux enfers : « Crois-tu à Notre-Seigneur Jésus-Christ... qui... est ressuscité au troisième jour, qui a délivré les captifs, qui est monté au ciel [13] ? »

La formule découverte par Bratke et qui peut remonter au IVe siècle, contient l'article sur la descente aux enfers [14]. On le trouve aussi dans celle que dom Morin a éditée et qui est du temps de saint Jérôme, sinon de saint Jérôme lui-même [15].

Mais peut-être les anaphores eucharistiques nous permettront-elles de produire à une époque plus rapprochée des origines, à l'époque apostolique même, un témoignage liturgique en faveur du *descensus*. Dans la comparaison instituée par dom Cagin. Entre les témoins les plus anciens de l'*Eucharistia*, ou de la prière canonique, on retrouve des formules de ce genre :

> *GRATIAS TIBI REFERIMUS DEUS*
> *PER JESUM CHRISTUM*
> *QUI EXTENDIT MANUS CUM PATIETUR*
> *ut mortem solvat*
> *et vincula diaboli dirumpat*
> *et infernum calcet*
> *et justas inluminet*
> *ET TERMINUM FIGAT*
> *accipiens panem*, etc. [16].
> *mortem tolleret*
> *vincula diaboli confringeret*
> *inferos calcaret*
> *justos lumen versus dirigeret*
> *confinem figeret*, etc. [17].

D'après dom Cagin, les anaphores où la descente aux enfers et quelques autres traits sont supprimés, doivent être considérées comme des abrégés d'âge postérieur [18].

Les *Constitutions apostoliques* dans l'anaphore, avant l'invocation, font mention de la descente aux enfers en ces termes : ὁ ὑ ὁποιός ἵνα παθοῦς λύσῃ καὶ θανάτου ἐξέλῃται τούτους δὶ οὓς παρεγένετο καὶ ῥήξῃ τὰ δεσμὰ τοῦ διαβόλου καὶ ῥύσῃται τοὺς ἀνθρώπους ἐκ τῆς ἀπάτης αὐτοῦ, καὶ ἀνέστε ἐκ νεκρῶν, κ.τ.λ. [19].

Or le canon romain a conservé, au moins en abrégé, la mention de notre article : *necnon et ab inferis resurrectionis* [20]. Le missel ambrosien revisé l'a sous cette forme : *necnon et ab inferis mirabilis resurrectionis sed et*, etc. [21]. Ce témoignage du canon romain et du canon ambrosien est d'autant plus remarquable que les seuls mystères du Christ rappelés ici, avec celui de la résurrection des enfers, sont ceux de la Passion et de l'Ascension

[1] Les termes *descendit ad inferos* paraissent la forme la plus authentique qui se retrouve dans les documents les plus anciens (*Palat. 574; Paris. 13159*, etc.). La leçon *ad inferna* n'est que dans un petit nombre de manuscrits, d'ordinaire de date plus récente, cf. Ommanney, *A critical dissertation on the Athanasian Creed*, p. 368, 369. On trouve aussi *descendit ad inferna* (formule d'Aquilée, cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 25, 35, 38, 46, 59). Saint Césaire emploie toujours l'expression caractéristique *ad inferna*, dom G. Morin, dans *Revue bénédictine*, t. XVIII (1901), p. 359; Lejay, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, dans la *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, t. X (1905), p. 156, 157. — [2] W. Sanday, *Further research on the history of the Creed*, dans *Journal of theological studies*, t. III (1902), p. 16. — [3] W. Sanday, *loc. cit.*, p. 16. — [4] Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, 1894, t. I, p. 898. — [5] Cf. dom R. H. Connolly, *The early Syriac Creed*, dans *Zeitschrift f. d. Neutestament-wissenschaft*, t. VII (1906), p. 213 sq. Dom Morin donne un nouvel argument en faveur de cette origine syriaque, *Le commentaire inédit de l'évêque latin Epiphanius*, dans *Revue bénédictine*, t. XXIV (1907), p. 344, 345; Harnack, *Das apostolische Glaubensbekenntniss*, 1896; Monnier, *La descente aux enfers*, p. 147 sq.; Bruston, *La descente du Christ aux enfers*, p. 37. — [6] Sanday, *loc. cit.*, p. 17. — [7] Cf. Hahn, *Bibliothek der Symbolen* p. 30, 168, 170; Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, Friburgi, 1908, p. 1 sq. — [8] *Paulus Samosat. contra Malchionem*, dans Pitra, *Analecta spicilegio Solesmensi*, tom. V, éd. Martin, *Addenda script. PP. Antenic.* (cf. Mus. Britann. *codd. add. 12155*, fol. III v°; *11538*, fol. 100 v°). — [9] Cf. Ommanney, *loc. cit.*, p. 368, 369. — [10] Tommasi-Vezzosi, *Opera*, t. VI, p. 380. — [11] Tommasi, *loc. cit.*, t. VI, p. 16, 17. Cf. de Puniet, *Les trois homélies catéchétiques du sacramentaire gélasien*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. V (1904), p. 772. — [12] Mabillon, *Musæum italicum*, Lut. Paris., 1721, t. I, p. 312. — [13] Kattenbusch, *Das apost. Symbol.*, t. I, p. 320 sq. — [14] Bratke, *Studien u. Krit.*, 1895, p. 152 sq.; cf. Harnack, *Apostolisches Symbolum*, dans *Real-Encyclopadie*, p. 742 sq. — [15] *Revue bénédictine*, 1904, janvier. — [16] Anaphore de Vérone, *Eucharistia*, p. 214. Cf. p. 121. — [17] *Testamentum Domini, Eucharistia*, *loc. cit.* — [18] *Loc. cit.*, p. 222 et *passim*. Voir aussi les tableaux comparés des formules, p. 148 et 151, et p. 291 sq. La discussion de la formule

> *et vincula diaboli dirumpat*
> *et inferna calcet*
> *et justas illuminet*
> *et terminum figat.*

— [19] F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford, 1896, t. I, p. 20. — [20] Dom Morin rapproche cette forme du *Victor ab inferno resurrexit* de l'évêque latin Epiphanius, dans *Revue bénédictine*, t. XXIV (1907) p. 345. — [21] *Missale ambrosianum*, cf. typica Mediolanensis, 1902, p. 177.

Il est aussi dans une formule qu'il est difficile de dater exactement, mais qui est sûrement très ancienne: le chant de l'*Exultet*, au missel romain : *Hæc nox est, in qua destructis vinculis mortis Christus ab inferis victor ascendit... O vere beata nox, quæ sola meruit scire tempus et horam, in qua Christus ab inferis resurrexit* [1].

2° Liturgie mozarabe. — Nous traiterons d'abord des liturgies mozarabe et gallicane, parce qu'elles ont conservé plus de témoignages de ce dogme, et que ces témoignages sont plus expressifs.

Au IVe dimanche de l'Avent, dans un *post pridie*, c'est-à-dire parmi ces oraisons qui, à cause de leur place au centre même du canon, tout de suite après la consécration, ont une importance spéciale.

Facimus Domine filii tui Domini nostri commemorationem... quod infernum ex parte expoliavit relinquendo impios : et sanctos qui ibidem tenebantur resurgens secum in cœlestibus sublevando. Quod rediens ad cœlum viam nobis patefecit, etc. [2]

Au mardi de la semaine de Pâques, cette fois dans une oraison *post nomina*, nous lisons : *Jesu, Dei filius, qui pro nobis voluntarie moriens, seva inferorum ergastula potentiali brachio penetrans confregisti : tu fidelium defunctorum spiritus a locis penalibus exime...* etc. [3].

Au mercredi de la même semaine, avant le *Pater* : *Erue cunctos de faucibus vorantis gehenne : pro quibus idem redemptor elementissimus tribus diebus latuit in inferioribus terre*, etc. [4].

Dans la messe des présanctifiés, le vendredi saint, nous lisons cette oraison : *Unigenitus filius Dei Patris... tu Christe descendisti ad inferos : et sanctos sepulera laxarunt. Pietatem ergo quæsumus tuam : ut intelligere possimus quantum nobis resurgens prestabis in regno : qui nos moriens resuscitasti cum gloria in inferno* [5].

Le texte suivant, aux laudes du samedi saint, décrit avec plus de détail l'œuvre du Christ aux enfers : *Dominus noster Jesus Christus filius tuus : qui solus verbo virtutes cuncta* (sic) *moderans : et omnia crucis stigmata portans : vectes ferreos comminuit : portarumque erearum claustra perfregit : tartari profunda descendit : sedentibus in umbra mortis ignote lucis claritate resplenduit : et sol justicie de tumulo : corpore suscitato procedens radiis suis tenebras nostras mirabiliter illustravit. Amen* [6]. Le même texte, presque dans les mêmes termes, est donné dans le *post sanctus* du Ve dimanche après Pâques : *qui solus verbo virtutis cuncta moderans : et omnia crucis destina portans : vectes ferreos comminuit : portarumque erearum claustra perfregit : tartari profunda descendit : sedentibus in umbra mortis ignote lucis claritas resplenduit : et sol justitie de tumulo corpore suscitato procedens ?...*

La préface ou *illatio* du Ve dimanche après Pâques, sous des termes différents, nous enseigne la même doctrine : *O quam præclara habilitatem draconis antiqui arte lusisti : ut dum ei ostenderes corporis predam : ipso configeretur in ligno : et spolians carne verbum : liber ad inferos pergis : confractisque portarum claustris : victor laxas e vinculis ; et inter mortuos liber tenebras nova luce perfundis. Non subjacebat majestas tua, Domine, huic necessitati* [8]...

Dans un autre *post sanctus*, celui du mercredi de Pâques, la même scène est décrite en ces termes : *viderunt te inferi Deus. Viderunt te : et tremuerunt a voce tonitrui tui, dicente : Absorpta est mors in victoria. Ubi est mors victoria tua ? Ubi est mors aculeus tuus ? Propter quod attonita paululum stetere supplicia miserorum. Nec habeant cruentum tormenta sic vicisse cernentia crucifixum : et judicem suum ipsa etiam pena contremuit. Quia natura horribilium tenebrarum presentia sui fulgoris : et vetata jam tunc timuit judicari. Exultaverunt sancti in gloria letante in cubitibus suis : quod auctorem promisse sibi lucis agnoscerent : quorum tu, Domine, stipatus agminibus : et tu tanto noti splendoris candore perfusus : sacrificia per te instituta sanctifica. Non invocantis merito : sed instituenti magisterio vel exemplo. Ut cunctis rite perfunctis : salvatore nostro ab inferis jam regresso : et mors se lugeat victam : et vita tripudiet restitutam* [9].

Au samedi de la même semaine, deux autres allusions à la descente du Christ aux enfers; le premier, dans la *Missa : in quo* (die) *ipse Dominus sepulcri detentus loculo : spoliavit inferna : cum predestinatam ex predonis faucibus abstulit predam;* le second texte, dans l'*Inlatio : Disruptis igitur cruce inferni catenis legibusque solutis : ad cœlos migrant cum Christo credentes in Christo. Et eruciandi permanent in inferno : qui delectati sunt inviscerari diabolo. Rediit ecce post biduum victor e mortuis vivus*, etc [10].

Une oraison donnée par Tommasi s'exprime en ces termes : *Domine Christe Jesu... qui descendisti in lacum ut ex inferis vinctos educeres, descende nunc quoque (precamur) visceribus tuæ pietatis ut ex vinculis peccatorum quibus unusquisque constringitur, nos absolvas Salvator mundi* [11].

Le *liber ordinum*, ce monument si précieux du rit mozarabe, contient aussi dans sa liturgie funéraire quelques allusions à la descente du Christ aux enfers. Pour la bénédiction d'un sépulcre : *Christe, Dei Filius, cui et celestia patent et inferna non latent : qui humaniter moriens ad inferos descendisti, et captivos Averni* (sic) *tecum remeans, ad superos reportasti; precamur ut hujus famuli tui animam*, etc. [12]. L'hymne de la *Croix*, de *ligno Domini*, rappelle ce même souvenir :

Gaudium fessis laturus,
Fregit portas inferi,
Antra Erebi inlustrans
Spoliavit Tartara,
Eruit victo serpente
Beatorum animos
Zelo draconis subacto,
Polorum fastigia
Penetravit, secum ferens,
Electorum agmina :
Cum quibus nobis concedat
Vivere per secula [13].

Le *Liber mozarabicus*, édité tout récemment, nous fournirait un nouveau contingent de témoignages.

[1] Il faut remarquer, d'autre part, que le *Te Deum* qui présente de nombreuses analogies avec les anaphores ou *illations*, ne fait pas allusion à ce dogme. — [2] *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, col. 135. — [3] *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, col. 495. — [4] *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, col. 502. — [5] *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, col. 431. — [6] *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, col. 477. — [7] *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, col. 588, 589. Il y a même une allusion dans ce passage, *spolians carne verbum*, à une opinion erronée professée par certains docteurs au ve et au vi^e siècle, et dont les sacramentaires gallicans portent la trace, d'après laquelle la divinité, le Verbe, aurait abandonné la chair du Christ pendant les trois jours au tombeau. Cf. la note de Lesley sur ce passage, *loc. cit.*, col. 587 sq. — [8] *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, p. 588, 589. Sur cette conception de la doctrine de la rédemption, cf. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, 1905, p. 373 sq., et Oxnelum, *Hist. du dogme de la rédemption*, 1909, p. 124 sq. — [9] *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, col. 501, 502. Le même *Post sanctus* avec quelques variantes est donné dans le *Missale gothicum*, Tommasi, *Opera*, t. VI, p. 294. — [10] *Missale mixtum, loc. cit.*, col. 517, 518. — [11] Tommasi-Vezzosi, *Opera*, Romæ, 1747, t. II, p. 576. Quoique l'auteur n'en désigne que vaguement l'origine, la terminologie rappelle celle des liturgies mozarabes ou gallicanes. — [12] Dom Férotin, *Le liber ordinum*, dans F. Cabrol et H. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. V, p. 122. — [13] *Liber ordinum*, p. 196, 199.

Nous nous contentons d'en indiquer quelques-uns en note [1].

3° Liturgies gallicanes. — Les témoignages fournis par la liturgie gallicane sur la descente du Christ aux enfers ne sont ni moins nombreux, ni moins expressifs que ceux de la liturgie mozarabe. C'est dans l'octave de Pâques, samedi de Pâques et dimanche qui suit, que nous les lisons : *Cujus* (Christi regis) *condemnatione. tartarei vinculis absoluta credentium turba, libertatis insignia gratulatus... Cujus descensu, confractis portis, tuget infernum... Qui descensu suo eos qui tenebantur a morte, superis reddidit resurgendo: ut ejus resurrectio vivorum vel mortuorum testimonio formaretur* [2]. *His namque crucem spontanea voluntate propter redemptionem humani generis, de inimico tyranno triumphaturus, ascendit: et relicto paulisper corporis templo, inferorum claustra confringens pristinæ ut ante fuerat, vitæ restituit* [3]... *Domine Christe... Qui descendisti in lacum ut ex inferis vinctos educeres; descende nunc quoque* [4]... *Quia ipse* (Christus) *in hac nocte vita et resurrectio infernum inluminavit, et portas æreas penetravit, et vectes ferreos confregit; et mors devicta est in victoria; et antiqua sententia damnavit eam, ut nos de perpetua morte liberaret... Rex gloriæ introitu tuo inferni fauces inluminasti, stupentibus inferis : quia solus inter mortuos liberare cursu tuo per eamdem noctem protoplasto ut spolia revocasti, per quem tibi nunc* [5]...

Per quem (Christum) *potestas diabolica cecidit; tartarea inferni sunt vincula resoluta; chirographum est antiquæ prævaricationis extinctum; aculeus mortis obtritus; nos quoque de servitutis jugo* [6]...

Les messes de Mone font aussi allusion à la descente aux enfers dans une *Contestatio* ou préface de la *Missa V: Dignum et justum est... et cum ex te omnia, tu in omnibus inveniris, es enim tam excellens ut celsa possedeas, tam dignabitis ut terrena non deseras, sic etiam pius ut nec inferis desis, namque quum totus semper et ubique sis, clementia majestatis tuæ, nota sideribus patefacta terrenis, apud inferos manifestata perclaruit, quia miseratione qua potles*, etc. [7].

Le second texte est celui de la *Contestatio de la Missa VI : Igitur* (sic) *cum ipse captivitates* (captivitatis) *nescirit vinculum, tu redemptionis distenas* (destinas) *modum mittendum nobis. unigenitum tuum dominum ac deum nostrum Jhesum Christum. qui in se et per se nostrum nexus exsolveret. debelorum. qui mortem nostram. sua morte prosterneret. et vulneres* (vulneris) *sui cruore pariter lymfaque perfusus purgaret. baptismo martyrio* (martyrii) *coronarit. fieritque nobis prævius in paradyso, redemptor in tartaro, doctor in mundo, invitatur* (invitator) *in cœlo, cui merito* [8].

Le missel de Bobbio a aussi quelques souvenirs de la descente aux enfers, témoin ce parallèle entre Joseph et Jésus : *Joseph de ergastulo egressus componitur: Christus Dominus infernum expoliaturus aggreditur* [9].

Et cette *Contestatio de* l'ascension : *qui solutis inferni nexibus æreas portas ac ferrea claustra confregit* [10], et cette autre *Contestatio dominicalis : omnia quæcunque voluit Dominus fecit in cœlo et in terra, in mari et in abyssis. Descendit ad infernum, et exinde tulit Adam, et direxit eum in paradisum, et restituit eum una cum patriarchis* [11].

Citons enfin ces paroles tirées des oraisons du vendredi et du samedi saints : *ut qui Adam de profundis infernalis limi misericorditer eripuit.... qui descendisti in lacum, ut ex inferis victos educeres* [12]...

O Domine, Pater omnipotens, qui Adam novum, ex persona veteris Adam clamantem, quasi ex inferis et abyssis, profundisque laci, liberum tamen solum inter mortuos, pro sua exaudisti reverentia [13].

Nous pouvons donner à la suite de ces textes ceux d'un livre liturgique anglo-saxon qui a des relations étroites avec les liturgies mozarabe et gallicane et leur a fait plusieurs emprunts : c'est le livre de Cerne. Son témoignage, moins important théologiquement, parce que ce n'est qu'un livre de dévotion privée, mérite pourtant d'avoir sa place ici. Il raconte en détail l'œuvre du Christ aux enfers : *Domine Jesu Christe, adoro te descendentem ad inferos, liberantem captivos. Depræco te ut me non dimittas introire ubi Adam tibi dixit: ecce manus quæ me plasmaverunt et dixerunt quis est iste rex gloriæ* (sic). *Dominus virtutum scio quia ultra non hic descenderis* [14]. Plus loin on lit une prière des justes qui étaient détenus aux enfers, et en particulier d'Adam et d'Ève : *advenisti, redemptor mundi, advenisti quem desiderantes quotidie sperabamus.... Discendisti pro nobis ad inferos* [15].

4° La descente du Christ aux enfers dans la liturgie romaine. — La liturgie romaine ne présente peut-être pas, au moins dans son état actuel, des textes aussi nombreux et aussi formels que les liturgies gallicane et mozarabe; cependant elle atteste sa croyance à la descente de Jésus-Christ aux enfers dans des passages qu'il ne sera peut-être pas inutile de réunir ici. Nous avons déjà signalé le témoignage du canon romain et de l'*Exultet*.

La descente aux enfers est exprimée avec plus de détails dans ce répons du 1er nocturne du samedi saint : *Recessit pastor noster, fons aquæ vivæ, ad cujus transitum sol obscuratus est. Nam et ille captus est, qui captivum tenebat primum hominem : hodie portas mortis et seras pariter salvator noster disrupit. ℣ Destruxit quidem claustra inferni, et subvertit potentias diaboli* [16].

Nous ne voulons ici qu'enregistrer ces différents témoignages, mais il ne serait pas sans intérêt de rechercher l'origine de ces textes et de les comparer entre eux. Il nous suffira pour le moment de souligner ces termes *portas mortis et seras pariter... claustra inferni*, etc., que nous avions déjà relevés dans les liturgies gallicane et mozarabe.

[1] *Liber mozarabicus*, dans nos *Monumenta liturgica*, t. VI, Paris, 1913, p. 21, 247, 250, 256, 260, 267, 270, 284, 304, 305, etc. — [2] *Contestatio, Missale gothicum*, Tommasi-Vezzosi, *Opera*, t. VI, p. 299. Cette même formule sous le titre d'*Immolatio in die sabbati* (Paschæ) se trouve dans le *Gallicanum vetus;* Tommasi-Vezzosi, *loc. cit.*, p. 111. — [3] *Immolatio, Missale gothicum, loc. cit.*, p. 300. Même formule dans l'*Immolatio clausum Paschæ* du *Missale gallicanum vetus, loc. cit.*, p. 412. — [4] *Collectio* du *Galliconum vetus*, samedi saint, *loc. cit.*, p. 395. — [5] Prières du jour de Pâques, *Gallicanum vetus, loc. cit.*, p. 395. — [6] *Contestatio* de la messe de Pâques, *Gallicanum vetus, loc. cit.*, p. 404. La descente aux enfers décrite en termes si expressifs dans le *Post sanctus* mozarabe du mercredi de Pâques (*Viderunt te inferi Deus*, cf. plus haut col. 686), est répétée avec quelques légères variantes dans un *post sanctus* du *Missale gothicum, loc. cit.*, p. 294. — [7] Fr. J. Mone, *Lateinische und griechische Messen*, Franckfurt-am-Main, 1850, p. 26. — [8] Mone, *loc. cit.*, p. 28. — [9] *Contestatio de Joseph*, Mabillon, *Musæum italicum*, t. I, p. 308. — [10] Mabillon, *loc. cit.*, p. 337. — [11] Mabillon, *loc. cit.*, p. 378. Nous avons cité plus haut le témoignage de ce missel dans la *traditio symboli*. — [12] *Missale gothicum, loc. cit.*, p. 280, 281. Les mêmes expressions, *Missale gallicanum vetus*, p. 393. — [13] *Gallicanum vetus, loc. cit.*, p. 394. — [14] *The book of Cerne*, edited by dom Kuypers, Cambridge, 1902, p. 116; cf. aussi p. 113, 126. — [15] *Idem, loc. cit.*, p. 196-198; l'éditeur rapproche cette pièce de l'*Adami Planctus* et d'autres pièces de ce genre, p. 217, 233, 251; cf. notre chapitre *le Book of Cerne et les liturgies celtiques*, dans nos *Origines liturgiques*, Paris, 1906. Autre témoignage pour la liturgie celtique dans le *Book of Deer*, Warren, *Celtic liturgy*, p. 166. Sur tout ceci, cf. aussi notre article : *La descente du Christ aux enfers, d'après la liturgie mozarabe, et les liturgies gallicanes*, dans la *Rassegna Gregoriana*, mai-juin, 1909, p. 233 sq. — [16] Tommasi, in-12, p. 114. Ce répons est répété à la fête du Sacré-Cœur (n. VIII), et il est tiré du sermon apocryphe de saint Augustin cité plus loin, à propos du *Libera*.

Nous rappellerons aussi ce passage dans l'hymne de laudes du temps pascal :

Aurora lucis rutilat..
Gemens infernus ululat :
Cum rex ille fortissimus
Mortis confractis viribus,
Pede conculcans tartara,
Solvit a pœna miseros.

et celui du *Salve festa dies*, qui, sans appartenir à la liturgie officielle, a été chanté dans beaucoup d'églises latines :

Salve festa dies, tota venerabilis æva
Qua Deus infernum vicit et astra tenet...
Salve catenatas inferni carceris umbras,
Et revocata sursum quidquid ad ima ruit.
Inferus insaturabiliter cava guttura pandens,
Qui rapuit semper fit tua præda Deus
Eripis innumerum populum carcere mortis
Et sequitur liber quo suus auctor adit.
Evomit absorptam trepide fera bellua plebem,
Et de fauce lupi subtrahit agnus oves, etc.

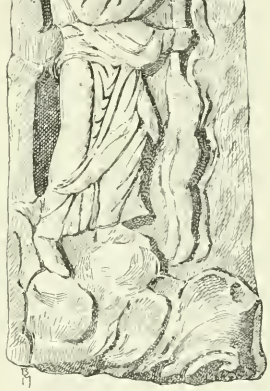
La mémoire de la croix au temps pascal porte aussi ce témoignage : *Crucem sanctam subiit qui infernum*

3721. — Descente aux enfers.
D'après *Harl. ms. 1810* dans *Papers of the British School*, 1902, t. I, p. 115.

confregit, accinctus est potentia, surrexit die tertia. alleluia.

Mais le texte le plus intéressant dans la liturgie romaine actuelle sur la question qui nous occupe est, sans contredit, ce répons de l'office des morts (IIIe nocturne) : *Libera me, Domine, de viis inferni, qui portas æreas confregisti et visitasti infernum et dedisti eis lumen ut viderent te qui erant in pœnis tenebrarum. Clamantes et dicentes : Advenisti, redemptor noster* [2].

Ce texte est à rapprocher de celui d'un rituel de Modène, cité par Muratori : *Cum rex gloriæ portas inferorum debellaturus intraret, sanctorum chorus, qui tenebatur in morte captivus, voce lacrymabili clamabat : advenisti desiderabilis, quem exspectabamus in tenebris*



3722. — Descente aux enfers.
Sculpture de la cathédrale de Bristol. Dans *Papers of the Bristish School*, t. I, p. 119.

ut educeres nos vinculatos de claustris. Te nostra vocabant vota, suspiria te larga requirebant [3].

Le même répons est donné avec quelques variantes qu'il nous paraît bon de noter, dans un ancien antiphonaire édité par Tommasi : *Cum rex gloriæ Christus infernum debellaturus intraret ; et chorus angelicus ante faciem ejus portas principum tolli præciperet ; sanctorum animæ quæ tenebantur in morte captivæ, voces lacrymabiles clamaverunt : advenisti desiderabilis quem exspectabamus in tenebris, ut educeres hac nocte vinculatos de claustris : te nostra vocabant suspiria ; te larga requirebant lamenta ; tu factus es spes desolatis, magna consolatio in tormentis* [4].

Cette antienne, sous des formes similaires, se retrouve dans les livres liturgiques de différentes provinces (par exemple, Strasbourg, Cologne, Bâle, etc.), à la procession de la nuit pascale. Elle est tirée d'un

[1] *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 132, 133. — [2] Le texte avec les neumes est donné dans l'antiphonaire de Hartker publié comme annexe de la *Paléographie musicale*, 1900, p. 392, manuscrit du Xe siècle. L'origine de ce répons est un sermon (apocryphe) de saint Augustin, que nous citerons tout à l'heure, et dans lequel la descente aux enfers est racontée d'après l'évangile de Nicodème. Cf. aussi l'article ABSOUTE, t. I, col. 201 sq. — [3] Au jour de Pâques, à la suite du *Vidi aquam*. Cf. *P. L.*, t. LXXIV, col. 921. Récemment le P. de Santi publiait dans un processionnal d'Aquilée un texte sur le *descensus ad inferos*, *Il mattino di pasqua*, dans *Civiltà cattolica*, 6 avril 1907, p. 13. — [4] Tommasi-Vezzosi, *Opera*, t. V, p. 86. L'éditeur la considère comme une addition postérieure au VIIIe siècle.

sermon (apocryphe) de saint Augustin [1] dans lequel la descente aux enfers est racontée d'après l'évangile de Nicodème, ch. XXI, *De descensu Christi ad inferos* [2].

Nous pouvons citer ces autres autiennes pour la sépulture tirées par Tommasi d'un manuscrit de la basilique de Saint-Pierre du Vatican : *Audi nos, Christe Jesu, Deus excelsissime.... Crucifixus, lanceatus, et effuso sanguine, ad inferos descendisti, ut Adam redimeres. Jesus Christus est redemptor, qui est Creator omnium. Ad extrema montium descendit: terræ vectes concluserunt me in æternum: et sublevabis de corruptione vitæ meæ, Domine Deus meus* [3].

Et ce répons de l'office de Pâques : *Hæc est alma dies, in qua spoliatur Avernus* (sic). *Et surrexit homo de* (deus ?), *exultate redempti* [4].

Dom H. Ménard, dans son édition du sacramentaire grégorien, cite cette bénédiction au mercredi de Pâques : *Dominus Deus noster vos perducat ad arborem vitæ qui eruit de lacu miseriæ. Amen. Ipse vobis aperiat januam paradisi qui confregit portas inferni* [5].

Mais le léonien (à la vérité incomplet) et le gélasien n'apportent, croyons-nous, aucun témoignage en faveur de la descente aux enfers.

Au pontifical romain, dans le rite de la dédicace d'une église, le pontife, vers le commencement de la cérémonie, arrive avec son clergé devant les portes fermées de l'église. Il y frappe une première fois avec sa crosse, en disant ces paroles : *Attollite portas, principes vestras et elevamini portæ æternales et introibit rex gloriæ.* Le diacre, de l'intérieur, répond : *Quis est iste rex gloriæ ?* Le pontife dit : *Dominus fortis et potens, Dominus potens in prælio.* Il répète cette cérémonie trois fois. A la troisième fois, après les versets du psaume, le clergé et l'évêque ajoutent : *aperite, aperite, aperite.* Il fait un signe de croix sur la porte avec ces paroles : *Ecce crucis signum, fugiant phantasmata cuncta.* C'est alors que la porte s'ouvre et que le pontife accompagné de ses ministres et du chœur entre dans l'église. Stiefenhofer a rapproché avec raison, croyons-nous, ce rite de l'entrée du Christ aux enfers. Dans certains récits anciens de la descente du Christ aux enfers [6], le Christ arrive aux portes de l'enfer. Il demande qu'on lui ouvre au cri de : *Attollite portas.* Le prince du monde souterrain tient fermées les portes d'airain, fait pousser les verrous de fer. Le cri retentit une seconde fois : *Attollite portas.* Le prince de l'enfer répond : *Quis est iste rex gloriæ?* Et tous les justes qui étaient dans les limbes de crier : *Dominus fortis et potens, Dominus potens in prælio.* Et les portes s'ouvrent d'elles-mêmes et Jésus pénètre dans les enfers [7].

C'est le seul texte du reste, à ma connaissance, qui dans le pontifical romain fasse allusion à cet article du symbole. Dans le rituel romain, au rite de l'exorcisme, on relève ces mots : *Illius brachium contremisce* (serpens antique), *qui devictis gemitibus inferni, animas ad lucem produxit,* etc. (Tit. X, c. 1, *De exorcizandis obsessis a dæmonio.*)

5° Liturgie ambrosienne. — Cette liturgie contient, en dehors du canon de la messe cité ci-dessus sur la descente aux enfers, quelques textes qui sont significatifs. Voici d'abord un passage d'une préface au mardi « in albis » : *Hoc itaque die quo Christus a mortuis resurrexit : potestas diaboli cecidit : tartarea sunt inferni vincula resoluta : cyrographum est antiquæ prævaricationis extinctum et aculeus mortis obtritus* [8].

Les matines du samedi saint (Sabbato in Parasceve) contiennent les antiennes suivantes : *Descendit in terram, cujus vectes sunt continentes æterni. Quia contrivit portas æreas : et vectes ferreos confregit* [9].

Dans cette enquête à travers les liturgies, nous n'avons pas prétendu faire un dépouillement complet et définitif de tous les textes, mais les témoignages que nous avons apportés prouvent, pensons-nous, que toutes les liturgies latines déposent en faveur de ce dogme, et nous fournissent quelques traits pour l'histoire de cette doctrine.

Bibliographie. — L. Atzberger, *Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit,* Freib. im Br., 1896. — Benoît XIV, *Opera, De festis,* p. 147, 187, 188. — C. Bruston, *La descente du Christ aux enfers, d'après les apôtres et d'après l'Église,* Paris, 1897, in-8° de 48 p. — A. E. Burn, *An introduction to the creeds and to the Te Deum,* London, 1899. — F. Cabrol, *La descente du Christ aux enfers d'après la liturgie mozarabe et les liturgies gallicanes,* dans la *Rassegna gregoriana,* mai-juin, 1909, p. 233 sq. Cf. aussi notre article Absoute, dans *Dictionnaire,* t. I, col. 201 sq., à propos du *Libera me, Domine, de viis,* etc. — C. Clemen, *Niedergefahren zu den Toten,* Giessen, 1900 (surtout au point de vue du symbole). — Dietelmaier, *Historia dogmatis de descensu Christi ad inferos,* 2e éd., Altorf, 1762. — Güder, *Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten,* Berne, 1853. — Hahn, *Bibliothek der Symbolen,* Breslau, 1897. — Huidekoper, *The belief of the first three centuries concerning Christ's mission to the underworld,* New-York, 1876. — H. Holtzmann, dans *Archiv für Religions Wissenschaft,* éd. A. Dieterich, t. XI, 1908, p. 285 sq. — P. J. Jensen, *Laeren om Kristi Nedfart til de Dode,* Copenhague, 1903. — Kattenbusch, *Das apostolische Symbol,* 1894, t. II, p. 895-915. — Koerler, *Die katholische Lehre von der Höllenfahrt Jesu Christi,* Landshut, 1860. — König, *Die Lehre von Christi Höllenfahrt,* Francfort, 1842. — P. Lejay, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles,* dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* t. X (1905), p. 156, 157. — Fried. Loofs, *Christ's descent into Hell,* dans *Transactions of the third international Congress for the history of religions,* t. II, Oxford, Clarendon Press, MCMVIII, p. 290-301. Loofs, contrairement à Pfleiderer, W. Bousset, Percy Gardner et autres, prouve que la doctrine de la descente du Christ aux enfers n'a aucune relation avec les mythologies, ou autres religions païennes, mais qu'elle est une idée purement chrétienne, et qu'elle remonte à l'âge apostolique. — Du même, *Descent to Hades* (Christ's), article dans Hastings, *Encyclopædia of religion and ethics,* t. IV, 1911, p. 651-663. La *Descent to Hades* (Ethic), p. 648-654, est traitée par J. A. Mac Culloch. — Car. Marbach, *Carmina scripturarum scilicet antiphonas et responsoria ex sacro scriptura in libros liturgicos derivata,* Argentorati, 1907, p. 211 et 540 sq. — J. Monnier, *La descente aux enfers. Étude de pensée religieuse, d'art et de littérature,* Paris, 1905. Bibliographie du sujet, p. 3. — A. G. Mortimer, *The Creeds, an historical and doctrinal exposition of the Apostles, Nicene, and Athanasian Creeds,* London, 1902, p. 173 sq.

[1] *P. L.,* t. XXXIX, col. 2061. Dans l'édition des Maristes ce sermon est du t. V, *append. sermo CLX, de Pascha II* (alias *de tempore CXXVII*). — [2] Cf. aussi dans la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine, cap. LII, *De resurrectione domini,* Argentinæ, 1502. — [3] *Responsorialia et antiphonaria romanæ Ecclesiæ a S. Gregorio disposita,* Romæ, MDLXXXVI, in-12, p. 416. — [4] *Responsorialia et antiphonaria romanæ Ecclesiæ a S. Gregorio disposita,* Romæ, MDCLXXXVI, in-12, p. 298. — [5] *P. L.,* t. LXXVIII, colonne 95. — [6] Évangile de Nicodème, IVe siècle; *Descensus Christi ad inferos,* dans Tischendorf, *Evangelia apocrypha,* Lips., 1853, p. 301 sq. — [7] Stiefenhofer, *Die Geschichte der Kirchenweihe vom I-VII Jahrh.,* Munich, 1909, p. 91, 92. Les plus anciens *Ordines romani* et le sacramentaire d'Angoulême ne connaissent pas cette cérémonie. En Occident on ne la rencontre pas dans la liturgie avant le IXe siècle. En Orient, il semble qu'il y soit déjà fait allusion en 562 dans la reconsécration de Sainte-Sophie. — [8] *Auctarium Solesmense,* p. 72, n. 584. — [9] *Paléographie musicale,* t. VI, p. 302, 303.

— Nilles, *Kalendarium utriusque Ecclesiæ*, t. II, p. 320, 322 sq. — G. D. W. Ommanney, *A critical dissertation on the Athanasian Creed*, Oxford, 1897, p. 368 sq. — Plumptre, *The spirits in prison*, London, 1898. — A. Quilliet, *Descente de Jésus aux enfers*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IV, col. 565-619; cf. une bibliographie du sujet, col. 619. — G. M. Rushforth, *The descent into Hell in byzantine art*, dans *Papers of the British School at Rome*, London, 1902, t. I, p. 114-119. — W. Sanday, *Further research on the history of the Creed*, dans *Journal of theological studies*, t. III (1902), p. 1-21. — J. Turmel, *La descente du Christ aux enfers*, un vol. in-18, dans *Science et Religion*, n. 342, Paris, Bloud, 1905. — Le même, dans *Annales de philos. chrét.*, fév. 1903. — I. M. Usteri, *Hinabgefahren zur Hölle*, 1886. — G. Weber, *Doctrina tutior de descensu Christi ad inferos*. — C. Vitanza, *La leggenda del descensus Christi ad inferos*, Nicosia, 1911.

F. Cabrol.

2. DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS DANS LES LITURGIES ORIENTALES. — On trouve le souvenir de ce mystère dans la messe et dans l'office.

1° Messe. — Les anaphores orientales en font mention tantôt dans l'*Action de grâces*, tantôt dans l'*Anamnèse*.

Voici les principaux textes :

Action de grâces. Liturgie grecque de saint Basile : καὶ κατέλθων διὰ τοῦ σταυροῦ εἰς τὸν ᾅδην [1], ἵνα πληρώσῃ ἑαυτῷ τὰ πάντα ἔλυσε τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου.

Liturgie copte de saint Basile : *Descendit ad inferos per crucem* [2].

Liturgie de Nestorius, traduite en syriaque, au VIe siècle, par le catholicos Môr Abâ Ier : ... *et in infernum descendit et furores mortis solvit. Et quod fas non erat eum in inferno retineri, primitiæ salvationis nostræ, post tres dies a morte resurrexit* [3].

Anamnèse. Liturgie arménienne : ... *and having broken asunder with might the bolts of hell* [4].

Anaphore syriaque de Philoxène, évêque de Bagdad : *Universæ igitur periodi dispensationis tuæ memoriam facimus, Domine, ... descensus ad inferos* [5]...

Liturgie syriaque du catholicos Grégoire (Abulfoagar Bar-Hébri) : *Commemoramus... depositionem in monumento novo, annuntiationem Resurrectionis factam* [6].

Liturgie syriaque de saint Dioscore, évêque de Cardou : ...*descendisti in sepulcrum, ut sepultos consolareris, solvistique eos qui vincti erant a sæculo* [7].

Liturgie de saint Pierre, d'après une traduction géorgienne : *Memores igitur... beatæ passionis, in inferos descensus, ex mortuis resurrectionis* [8].

2° Texte de l'office canonial. — Dans l'Église grecque l'office du samedi saint est consacré en très grande partie à retracer ce souvenir. Il est annoncé en ces termes au Ménologe de ce jour :

Τῷ ἁγίῳ καὶ μεγάλῳ σαββάτῳ τὴν θεόσημον ταφὴν καὶ τὴν εἰς ᾅδου κάθοδον τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἑορτάζομεν, δι' ὧν τῆς φθορᾶς τὸ ἡμέτερον γένος ἀνακληθὲν, πρὸς αἰωνίαν ζωὴν μεταβέβηκε.

Les huit offices dominicaux de l'année liturgique, contenus dans l'*Octoêchos*, renferment en outre un grand nombre d'allusions au mystère de la visite du Christ aux enfers : chaque dimanche, aux yeux des Grecs, constitue une petite fête de Pâques.

Nous condensons ici la doctrine contenue dans le *Triodion* et l'*Octoêchos*, nous contentant de reproduire seulement quelques textes plus marquants. Notons d'abord que la descente aux enfers, la résurrection et l'ascension avec le crucifiement et la passion, événements intimement liés entre eux, sont souvent rappelés en même temps : « Toi qui es descendu pour moi dans l'Adès, qui as rendu possible à tous la résurrection, tu es remonté au ciel me portant sur tes épaules et tu m'as conduit à ton Père (8e ode du canon de la Croix et de la Résurrection, dim. du 4e ton) [9].

Les hymnographes se sont plu encore à relever l'opposition entre la mort et l'ensevelissement du Christ sur la terre, et son action vivifiante aux enfers. Voici un exemple de ces contrastes chers aux mélodes grecs : O Seigneur, on te dit mort et tu mets à mort la mort elle-même; tu es déposé dans un tombeau, et tu vides les tombeaux; en haut (*sur terre*) les soldats te gardaient, en bas (*dans les enfers*) tu ressuscites ceux qui sont morts depuis le commencement du monde (Orthros, cathisma de la 1re stichologie, dimanche du 1er ton) [10].

Le but de la venue du Christ dans l'Adès est double : indirectement il faut que *tous les lieux soient remplis de sa gloire* (1re ode du canon, samedi saint) [11], mais, avant tout, ce sont les hommes détenus dans les enfers qui attirent le Rédempteur. Il y vient pour relever le genre humain, pour laver les souillures de l'humanité, pour réveiller ceux qui étaient morts, ceux qui dormaient d'un sommeil éternel [12]. Et les morts se lèvent frappés par l'éclat de la lumière éternelle (6e tropaire des Béatitudes, liturgie du dim. du 4e ton) [13].

A sa venue les portes de l'Adès, cédant à l'épouvante, s'ouvrent d'elles-mêmes (Orthros, dim. du 3e ton, 6e ode du 2e canon) [14].

Les Anges demeurent ravis d'étonnement :

La foule des anges fut frappée de te voir, ô Sauveur, au milieu des morts, renversant la puissance de la mort, ressuscitant Adam en même temps et délivrant tout le monde de l'Adès (Orthros du samedi saint) [15].

Le démon et ses satellites, eux, en sont épouvantés (trop. anatol., vêpres dim. du 4e ton) [16]; et c'est surtout le spectacle de ses vêtements tout maculés de sang qui leur inspire cette crainte (9e ode du canon au samedi saint; 7e ode du canon de l'Orthros, dim. du 2e ton, etc.) [17].

Voici un tropaire qui traduit les sentiments de l'Adès effrayé, au moment où le Christ pénètre dans son sein : Qui est celui-ci ? Car il n'a pas été condamné à vivre dans les profondeurs de la terre, mais il a détruit la prison de la mort. Je l'ai reçu comme un mortel, et je le redoute comme Dieu lui-même. (Sticharion, dans laudes du dim. du 4e plagal) [18].

Passons à la description de la victoire du Christ sur les puissances de l'enfer. Aucune image n'y est épargnée. Les portes d'airain sont renversées, les verrous de fer sont mis en pièces; les liens des captifs sont brisés et ceux qui y étaient enchaînés depuis l'origine des temps sont délivrés. Le royaume de la mort est détruit et la tyrannie de l'Adès a pris fin. L'enfer vomit et rejette ses prisonniers [19]; il est dépouillé comme un ennemi vaincu; bien plus, il est lui-même fait prisonnier (Théotokion des laudes, dim. du 1er ton, 9e ode du canon du samedi saint) [20]. Aussi exhale-t-il sa dou-

[1] Même expression dans le texte gréco-arabe reproduit par Renaudot (*Liturg. orient. Collect.*, Francofurti ad Moenum, 1847, t. I, p. 64), sous le nom de *liturgie grecque alexandrine*. — [2] Renaudot, *op. cit.*, t. I, p. 11. — [3] Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 623. Cf. A. Baumstark, *Die Chrysostomosliturgie und die Syrische Liturgie des Nestorios*, dans Νεοσωτηριακά, Rome, 1907, p. 771-859. — [4] Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, p. 437. — [5] Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 401. — [6] *Ibid.*, p. 459. — [7] *Ibid.*, p. 493. — [8] Le Quien, *Oriens christianus*. Cette version diffère un peu du *textus receptus*, Ὅθεν μνημονεύοντες... καὶ μὴν καὶ τῆς ἐκ τοῦ ᾅδου ἐγέρσεως, traduisant exactement les paroles du canon romain : *Memores igitur... necnon et ab inferis resurrectionis*. Cf. Swainson, *Greek Liturgies*, Cambridge, 1884, p. 198. — [9] *Oktoêchos*, éd. rom., p. 286. — Le terme enfers, *inferi*, n'a pas de correspondant exact en grec. Dans les textes liturgiques on trouve parfois les expressions τὰ κατώτατα τῆς γῆς, ou κάτω, mais le plus souvent la langue liturgique a emprunté le mot païen et classique : Ἅδης. — [10] P. 368. — [11] *Triodion*, éd. Rom., p. 729. — [12] *Passim*. — [13] P. 289. — [14] P. 196. — [15] P. 727. — [16] P. 273. — [17] P. 733; p. 112. — [18] P. 633. — [19] *Passim*. — [20] P. 21 et p. 364-p. 733.

leur en plaintes amères et en profonds gémissements.

Voici trois tropaires des vêpres du samedi saint dont l'heureuse inspiration contraste avec la prolixité fastidieuse des compositions poétiques de même genre.

Aujourd'hui l'Adès gémissant s'écrie : Il m'eût été avantageux de ne pas accueillir le fils de Marie. Car en venant chez moi, il a détruit ma puissance, il a renversé les portes d'airain *de mon domaine*, et en sa qualité de Dieu il a ressuscité les âmes que je détenais jusqu'ici. Gloire soit à votre croix, ô Seigneur, gloire à votre résurrection.

Aujourd'hui l'Adès gémissant s'écrie : Ma puissance a été détruite; car j'ai accueilli ce mortel, comme un mort quelconque, et je ne puis pas le retenir, mais avec lui je suis privé d'un grand nombre *de sujets* sur lesquels je régnais. Je possédais tous les morts depuis le commencement des temps, mais voilà qu'il les a tous ressuscités. Gloire soit à votre croix, Seigneur, et à votre résurrection.

Aujourd'hui l'Adès gémissant s'écrie : Ma puissance a été engloutie, le pasteur a été crucifié et il a ressuscité Adam. Je suis privé de ceux sur lesquels je régnais ; j'ai rejeté tous ceux que j'avais engloutis dans ma force. Le crucifié a vidé les tombeaux, le pouvoir de la mort est anéanti. Gloire soit à votre croix, Seigneur, et à votre résurrection [1].

C'est le Christ lui-même qui annonce la délivrance aux captifs de l'Adès :

Le Christ descendu dans l'Adès annonça la bonne nouvelle à ceux qui s'y trouvaient, leur disant : Courage, j'ai vaincu maintenant, je suis la résurrection. Je vous emmènerai après vous avoir ouvert les portes de la mort (3e stich. anatol., aux vêpres du dimanche du 3e ton) [2].

Et encore : ...le Roi de gloire est entré, disant à ceux qui étaient dans les liens : Sortez. et à ceux qui étaient dans les ténèbres : Montrez-vous au grand jour (2e trop. des vêpres du dim. du 1er mode plagal) [3].

Dans quel état se trouvaient ceux qui sont libérés de l'Adès ? Comment la personne du Christ est-elle envisagée dans les chants de l'Église grecque ?

Nous ne pouvons qu'admirer la précision dogmatique de la doctrine qui se dégage de ces considérations. Dans les enfers se trouvent ceux qui y ont été condamnés à mort à cause du péché (3e ode du canon de la Résurrection, dim. du 2e ton) [4], ceux qui sont morts à la suite de l'*aberration première* (2e trop. de la 8e ode du canon, dim. du 1er plagal) [5]. Ce sont les âmes des fidèles (πιστοί), des saints (ἅγιοι), des justes (δίκαιοι) [6] (5e ode, dim. du 1er ton). Elles avaient connaissance de la venue du Rédempteur : Les âmes des justes enfermées dans l'Adès se souvenaient de toi, et te demandaient leur salut. ô Christ [7].

Le Christ resta trois jours dans les enfers (stich. anat. des laudes du dim. 2e ton) [8].

C'est son *âme* qui y apparaît. Elle est appelée ψυχή, ou même ὑπόστασις τοῦ σώματος (1er cathisma de la 2e stichologie, dim. du 3e ton) [9]. A cette âme reste unie la divinité qui établit le trait d'union entre les deux natures de la personne divine : La divinité resta une et non séparée (ἀχώριστος) dans l'Adès, dans le tombeau et dans l'Éden avec le Père et l'Esprit (7e ode du canon du samedi saint) [10].

Le tropaire suivant résume toute la doctrine : Tu étais présent de corps, ô Christ, dans le tombeau; dans l'Adès avec ton âme; au Paradis, assis sur ton trône, avec le larron; avec le Père et l'Esprit, remplissant tout, toi qui n'es pas circonscrit (1re ode, canon du dim. du 4e ton) [11].

Office du rite syriaque [12]. On connaît les affinités de ce rite avec le rite byzantin. Il n'est pas étonnant dès lors de trouver la mention de la Descente du Christ aux enfers aux mêmes jours que ceux de l'office grec.

Le samedi saint est appelé le *samedi de la bonne nouvelle* (Sabbtā daase Baredā) : presque tout l'office est consacré à ce souvenir [13].

Il est le thème spécial d'une foule de *madrachés* (hymnes), d'antiennes et de *houssaia* (longues oraisons).

En voici quelques extraits :

Celui qui dit à Adam « où es-tu ? »
Celui-là volontairement a revêtu un corps de chair.
Il est monté sur la croix parce qu'il l'a voulu, pour [chercher le perdu.
Il est descendu au *schéol* [14] à sa suite et il l'a trouvé.
Il l'a appelé et lui a dit : Viens donc, mon image et ma [ressemblance.

Voici que je suis descendu après toi pour te ramener à ton héritage (Madracha de saint Éphrem, 3e dim. de la résurrection) [15].

Un Dieu dans sa bonté
est descendu au sein du tombeau.
Volontairement il a habité parmi
les morts dans la poussière.
Il a visité Adam dans le *schéol*
et lui a apporté une nouvelle étonnante.
Il lui a promis la vie
et la résurrection qui le renouvellera.

Les chœurs des Anges
sont descendus en habits blancs
visiter le roi devenu
le convive des morts dans le *schéol*.
Il gisait dans la tombe comme un être faible
et il s'est levé aujourd'hui comme un géant.
Béni soit celui qui a goûté la mort
pour nous afin que nous vivions en lui.

David a aperçu le fils
pénétrant dans le *schéol*.
Et il a commencé à chanter
Sur cette cithare à dix cordes :
Voici qu'entre les morts vit le fils des libres,
et il ressuscite toute la famille des trépassés.
Gloire à sa miséricorde qui l'a abaissé
Vers nous pour renouveler notre image !

Les justes au sein des tombeaux
se prosternent devant l'Unique.
Car ils ont attendu sa venue
bien longtemps de siècle en siècle.
Abraham le juste l'a attendu,
Et Isaac la victime l'attendait.
Car c'est lui qui l'a délivré
du couteau au sommet de la montagne.

(*Madracha* de saint Ephrem, 4e dim. après la Pentec.) [16]
Votre résurrection s'est levée sur la création,
La mort et Satan ont pris la fuite.
L'Église est en joie parce qu'elle a été rachetée
Et le *schéol* en deuil parce qu'il a été dévasté
par la résurrection glorieuse du Sauveur sorti du tombeau.
(Antienne du Κύριε ἐκέκραξα.) [17]
Comme un plongeur vous êtes descendu au *schéol*
pour chercher votre image engloutie.
Comme un pauvre et un misérable
Vous êtes descendu, vous avez sondé l'abîme des morts.
Et votre miséricorde a été soulagée
parce qu'elle a vu Adam ramené au bercail.
(Boûlho de saint Ephrem.) [18]

Houssaia : Vous avez combattu avec la mort dans votre ensevelissement de trois jours, vous avez semé la joie et l'espérance chez les habitants des tombeaux et vous avez réjoui ceux qui séjournaient dans les quartiers de la corruption [19].

A. DE MEESTER.

[1] *Triodon*, p. 737. — [2] P. 186. — [3] P. 262. — [4] P. 109. — [5] P. 375. — [6] P. 11 οἶκος du même dim., p. 17 (aussi p. 21), ode du dim. du 3e ton, p. 198. — [7] (6e ode du canon de la Résurrection, 3e mode pl.), p. 545. — [8] P. 115. — [9] P. 192. — [10] P. 372. — [11] P. 280. — [12] Communication du R. P. Julien Puyade, O. S. B. — [13] A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jacobiten*, 2e part., p. 240-241. — [14] Terme employé par les hymnographes syriens pour désigner les enfers, litt. *endroit caverneux* et *profond;* il signifie aussi le tombeau. — [15] Fauquit ou bréviaire jacobite, éd. cathol., Mossoul, 1880 sq., t. vi, p. 110. — [16] T. vi, p. 149, 240 — [17] *Ibid.*, p. 62. — [18] T. v, p. 365. — [19] T. vi, p. 81.

1. DEUS IN ADJUTORIUM. — Jean Cassien a consacré une de ses conférences, la dixième, au commentaire du verset : *Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina* [1]. Nulle part il ne dit que, de son temps, chez les moines d'Égypte ou de Gaule, ce verset servait de prélude aux offices; cependant on le lui a fait dire et cette opinion est erronée [2]. Cassien dit simplement, à l'occasion de ce verset, que les moines zélés entretenaient l'esprit de prière et se préservaient des tentations et du relâchement par des oraisons jaculatoires, telles que le *Deus in adjutorium* qu'ils répétaient fréquemment [3]. Cassiodore, dans son commentaire du psaume LXIX, ne s'y est d'ailleurs pas trompé : *Hunc locum*, dit-il, *facundissimus Cassianus, in decima Collatione, plurima de ejus utilitate disserens, tanto honore concelebrat, ut quidquid monachi assumpserint, sine hujus versiculi trina iteratione non inchoent; quem repetita sæpius laude congeminans, nimis utilem esse probat ejus memoriam* [4].

C'est avec saint Benoît que ce verset fait son entrée officielle dans la liturgie des heures canoniales : *Hiemis tempore, suprascripto im primis versum tertio dicendum : Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina, in secundo ter dicendum est : Domine labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam* [5]. Saint Benoît a-t-il, ce faisant, eu pour « but d'offrir, en affirmant la doctrine catholique de la grâce, un contrepoids puissant aux tendances semi-pélagiennes de son temps, qui furent définitivement condamnées en 529 par saint Césaire d'Arles, au IIe concile d'Orange, et bientôt après par le pape Boniface II [6]. » Tout ceci est possible, mais saint Benoît ne nous l'a pas fait savoir et il est tout aussi probable qu'ayant lu et admiré la dixième conférence de Cassien, il lui a emprunté le verset en question. C'est encore pure conjecture quand Hildemar assure que la triple répétition ordonnée par saint Benoît au commencement de matines du verset emprunté au psaume L : *Domine, labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam*, n'a pas eu d'autre but [7]. D'ailleurs, les plus anciens manuscrits de la *Règle* ne sont guère favorables à cette explication, puisque le verset *Deus in adjutorium* du chap. IX pour les matines ou vigiles n'est pas mentionné là, de sorte qu'on commençait ces heures par *Domine labia mea aperies*, comme aujourd'hui les matines romaines [8]. Aux VIe, VIIe et VIIIe siècles, on commençait les matines par *Domine labia mea*. Ainsi dans le ms. *52* de la bibliothèque capitulaire de Vérone (fin VIIIe siècle), on lit au chapitre IX (*fol.* 128) : Quanti psalmi dicendi sunt nocturnis horis. *Hiemis tempore imprimis versum dicendum : Domine labia mea aperies, et os meum annuntiabit laudem tuam, cui subiungendus est tertius psalmus cum gloria* [9].

C'est vers cette époque que le *Deus in adjutorium* se sera introduit au seuil de chaque heure et accompagné du *Gloria Patri*. D'après saint Chrodegang († 766) ou ses commentateurs, le psaume LXIX, qui commence par *Deus in adjutorium*, devait être récité en entier au moins une fois à matines, non au chœur, mais en se rendant du dortoir à l'église. On avait déjà dit, au lever du lit, le verset *Domine labia mea aperies*. Ceci est évidemment copié sur la règle bénédictine d'après laquelle (ch. IX et XLIII) le psaume III *Domine quid multiplicati sunt*, doit précéder l'Invitatoire, afin de donner le temps d'arriver aux retardataires et afin aussi de chasser, en implorant le secours divin, les tentations du démon. Pour les autres heures, on se conforme à l'ordonnance de saint Benoît et de saint Grégoire le Grand, d'après laquelle on ne récite que le premier verset du psaume LXIX, *Deus in adjutorium*, avec *Gloria*.

H. LECLERCQ.

2. DEUS IN ADJUTORIUM. — Le verset *Deus in adjutorium meum intende; Domine ad adjuvandum me festina*, qui forme le début du ps. LXIX dans la *Vulgate*, joue un rôle important dans l'office canonial romain. Il est aujourd'hui le début de toutes les heures, presque sans exception. L'institution du *Deus in adjutorium* sous cette forme semble remonter à saint Benoît. Il dit dans sa règle au chapitre XVIII : *In primis semper diurnis horis dicatur versus : Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina* [10].

Il avait déjà prescrit le même verset : *Hymnus ejusdem horæ* (scil. Primæ) *post versum Deus in adjutorium meum intende* (cap. XVII).

On remarquera que dans ces passages saint Benoît donne le nom de *versus* à cette prière, et qu'il paraît ne la prescrire que pour les heures du jour qui, dans son système, comprennent les sept heures de laudes, prime, tierce, sexte, none, vêpres et complies (cf. cap. XVI). Il semble donc que l'office de nuit, que nous appelons matines, devait commencer de son temps, comme dans les matines romaines, par le *Domine, labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam* (ps. L, 17). Ce verset forme, en effet, un vrai début, et ferait double emploi avec le *Deus in adjutorium*. Il est donc probable que dans le début du chapitre IX les mots que nous mettons entre parenthèses sont une addition : *Hiemis tempore* [præmisso] *in primis* [versu : Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina, in secundo] *ter dicendum est : Domine, labia mea aperies*, etc. C'est, en effet, le texte tel qu'on le lit dans les manuscrits les plus anciens cités par Edm. Schmidt [11]. Les mots entre parenthèses paraissent une addition du Xe siècle, et ils sont sans doute le fait de ceux qui, par besoin d'uniformité, voulurent donner à matines le même début qu'aux heures du jour.

On suppose que l'adoption de cette invocation de

[1] Cassien, *Collationes*, X, 10, *P. L.*, t. XLIX, col. 831-836; édit. M. Petschenig, Vindobonæ, 1888, p. 297-302. — [2] G. Bickell, dans *Der Katholik*, 1873, p. 417, a réfuté cette opinion. — [3] S. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, trad. Biron, 1905, t. I, p. 146. — [4] Cassiodore, *P. L.*, t. LXIX, col. 492. — [5] Cf. S. Benoît, *Regula*, c. IX, édit. Butler, 1912, p. 40. — [6] S. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 246. — [7] Hildemar, *Comment. in Reg. S. Benedicti*, c. IX, Ratisbonæ, 1880, p. 280. — [8] *Regula S. Benedicti*, édit. E. Schmidt, Ratisbonæ, 1880, p. 23. — [9] S. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 373, note 4. — [10] *Regula sancti Benedicti*, cap. XVIII. — [11] *Regula S. P. Benedicti*, Ratisbonæ, 1880, p. 23. Dom S. Bäumer ajoute à ces manuscrits celui de Vérone, cf. Bäumer-Biron, *Hist. du bréviaire*, t. I, p. 146, 373 et 374. Dom C. Butler, dernier éditeur de la règle, établit ainsi ce texte : *Hiemis tempore suprascripto, imprimis versum tertio dicendum, Domine labia mea aperies*, etc. *Sancti Benedicti regula monachorum*, Friburgi Brisgoviæ, 1912, p. 40.

Voici les variantes sur ce passage, qui est important pour l'histoire de cette formule de l'office et que, conséquemment, nous donnerons ici.

Imprimis versu tertio dicendum : Domine, etc. ABCTXK (qui représentent la tradition la plus ancienne, carolingienne et même cassinienne) (*versum tertio dicendum est*). V (*versum, om. tertio*). *Imprimis versum, in secundum dicendum : Domine*, etc. O. *Lectio* R (ut in loc.) Amgl., Recc. Paul (S *om. præmisso : ter : est*). *Loc. cit. Lectiones selectæ*, p. 133.

A *Sangallensis 914*, sæc. IX in.
Amgl, *Notationes a scriptore in margine.*
B *Vindobonensis 2232*, sæc, IX in.
C *Monacensis 28118* sæc. IX in.
T *Monacensis 19408*, sæc. IX in.
K *Cassinensis 175* (Plenkers K[1]) sæc. IX in.
X *Cassinensis 499* (Plenkers K[2]) sæc. XIII-XIV.
O *Oxoniensis, Hatton 48* sæc. VIII-IX.
S *Sangallensis 916* sæc. IX in.
V *Veronensis LII (50)* sæc. VIII-IX.
R *Textus receptus.*
Recc. — *recentiores.*

l'aide de Dieu au début de la prière, sous la forme du *Deus in adjutorium*, ou sous celle du *Domine labia mea aperies*, fut inspirée à saint Benoît par le désir de s'opposer aux erreurs semi-pélagiennes qui avaient cours de son temps même parmi les moines [1].

Mais même en dehors de cette hypothèse, il est possible que cette pratique ait été suggérée à saint Benoît par le chapitre x des conférences de Cassien, dans lequel l'auteur célèbre avec un enthousiasme presque lyrique la vertu et la haute portée de ces paroles [2].

Enfin on pourrait encore supposer que cet usage du *Deus in adjutorium* comme début des prières de l'office est antérieur à saint Benoît. Cassiodore, son contemporain, en parle comme d'une coutume déjà ancienne : *Hunc locum*, dit-il en faisant allusion à cette conférence de Cassien déjà citée, *facundissimus Cassianus, in decima collatione, plurima de ejus utilitate disserens, tanto honore concelebrat, ut quidquid* MONACHI *assumpserint,* SINE HUJUS VERSICULI TRINA ITERATIONE NON INCHOENT ; *quem repetita sæpius laude congeminans, nimis utilem esse probat ejus memoriam* [3].

On fait quelquefois remonter à saint Grégoire l'adoption du *Deus in adjutorium* pour l'office romain, mais c'est douteux [4]. L'usage doit être plus tardif.

Le *Rationale* de Durand fait encore allusion à l'ancien usage : Complies commençant par le verset : *Converte nos Deus;* les heures du jour par *Deus in adjutorium;* les heures de nuit par *Domine, labia mea aperies* [5].

Walafrid Strabon constate déjà que de son temps, comme encore aujourd'hui, le *Deus in adjutorium* n'est pas employé à l'office des morts, ni pour l'office de la semaine sainte, *tristitiæ videlicet significandi causæ*, dit-il [6]. Mais ce n'est peut-être qu'une survivance de l'antique habitude romaine de commencer l'office directement par la récitation des psaumes, sans autre introduction.

Le rite mozarabe n'emploie pas le *Deus in adjutorium* au commencement des offices, mais le *Kyrie eleison*.

Les Grecs commencent le leur par le *Trisagion*.

BIBLIOGRAPHIE. — Bäumer-Biron, *Histoire du bréviaire*, t. I, p. 146, 246, 361, etc.; Bona, *Opera*, Antverpiæ, 1677, *De divina psalmodia*, c. XVI, 4, p. 822; *Catholic Encyclopædia*, au mot *Deus inadjutorium*, t. IV, p. 761; Smith, *Dictionary of Christian antiquities*, à ce mot; *Kirchenlexicon*, à ce mot; Dom Maur Wolter, *Psallite sapienter*, Freiburg, 1905, t. II, p. 638; Dom E. Martène, *De monach. ritibus*; p. 5, 23.

F. CABROL.

DEVINERESSE. — Il ne sera question ici que d'un seul monument, un anneau en or fin, du poids de 24 gr. 20, trouvé vers 1852 aux environs de Mulsanne (canton d'Ecommoy, Sarthe). Cet anneau se compose d'une tige massive, sur les branches de laquelle a été soudé un chaton : cette tige, dont l'ouverture est de 20 millimètres, est ornée, à droite et à gauche du chaton, d'un fleuron, d'une torsade et d'un demi-cercle, décorés d'un pointillé. Le chaton mesure 0m004 en saillie sur la tige et se présente sous la forme d'une plaque rectangulaire de 0m014 sur 0m016 à 0m017. Sur la tranche ont été niellés ces deux noms :

DROMACIVS BETTA

Nous devons à Maximin Deloche (voir ce mot) un dessin et une description de cet anneau des plus intéressants :

« Sur la surface de la plaque, dit-il, sont gravés en creux deux personnages debout : l'un est un guerrier,

3723. — Anneau de Mulsanne.

D'après M. Deloche, *Étude historique sur les anneaux*, p. 50.

dont la visière du casque est rabattue sur le visage tourné vers le deuxième personnage; sa main droite tient une lance; le bras gauche est pendant et la main est ouverte comme en signe d'acceptation ou d'acquiescement. Le deuxième personnage est une femme, dont la tête nue est tournée vers le premier; sa longue chevelure, rejetée en arrière, retombe à la hauteur du genou; une tunique sans ceinture la couvre du cou jusqu'aux pieds. Sa main droite, ouverte et levée à la hauteur du visage de son interlocuteur, fait un geste qui paraît être celui d'une devineresse énonçant avec emphase sa prédiction [7]. »

Le premier propriétaire de cet anneau y vit « une scène d'invocation empruntée aux mythes druido-égyptiens. Il n'y a, ajoute-t-il, rien de romain dans cette scène : le guerrier porte le vêtement court et serré à la taille, à la manière des Gaulois; la femme offre incontestablement le type d'une Velléda nationale [8]. » Il est peu probable qu'il s'agisse d'invocation tandis que la scène de prédiction ne semble pas douteuse.

E. Le Blant est d'avis de placer la fabrication de cet anneau à une basse époque [9]; E. Hucher est plus précis et parlait du Ve siècle [10], tandis que Cochet [11] le tient pour contemporain de Childéric Ier (457-481) et M. Deloche se range à son opinion [12].

H. LECLERCQ.

DEVISE. — L'idée qui s'attache à l'*acclamation* a quelque chose d'actif et de bruyant que ne comporte pas l'idée de *devise*, encore que devises ou légendes acclamatives s'alimentent à peu près sur le même fonds de pensées et d'expressions. Nous avons eu maintes fois l'occasion d'en citer des exemples dans le *Dictionnaire*,

[1] Cf. Bäumer-Biron, *loc. cit.* — [2] Cassien, *P. L.*, t. XLIX, col. 831-836. C'est par erreur qu'on a fait remonter jusqu'à cet auteur, ou jusqu'aux Pères de l'Orient dont il expose les idées et les usages, l'emploi du *Deus in adjutorium* dans l'office. Cassien dans tout ce chapitre ne parle de ce verset que comme d'une oraison jaculatoire. C'est ce qu'avait déjà remarqué Bickell, dans *Katholik*, 1873, t. II, p. 417 sq. Cf. aussi Bäumer-Biron, *loc. cit.*, t. I, p. 146, 246 et 373. — [3] *In exposit. in psalm.* LXIX, *P. L.*, t. LXX, col. 492. — [4] Cf. la note *P. L.*, t. XLIX, col. 834. — [5] Durand, *Ration.*, l. V, c. II. — [6] *Liber de rebus eccles.*, c. XXV. Voir aussi les usages indiqués par De Moléon, *Voyages liturgiques de France*, Paris, 1757, p. 122, 317, 325. — [7] M. Deloche, *Étude historique et archéologique sur les anneaux sigillaires*, in-8°, Paris, 1900, p. 49-51, n. XLV. — [8] E. Hucher, *Sigillographie du Maine, précédée d'un aperçu général sur la sphragistique*, dans *Bulletin monumental*, 1852, t. XVIII, p. 308; *Sigillographie du Maine*, in-8°, 1855, p. 7-8; *Catalogue de la collection des sceaux matrices* de M. Eug. Hucher, in-8°, 1863, p. 1-2. — [9] E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1865, t. II, p. 557. — [10] E. Hucher, *Sigillographie du Maine*, p. 7. — [11] Cochet, *Le tombeau de Childéric Ier*, p. 380. — [12] Deloche, *op. cit.*, p. 51.

en voici quelques-uns encore. C'est surtout au moyen âge et à la Renaissance qu'on prend le goût des devises prétentieuses et énigmatiques, lesquelles, en quelques mots, devraient résumer le but de la vie, la règle de conduite, l'idéal poursuivi. L'antiquité chrétienne se contente à moins de frais, une devise unique fait bon service à des foules de gens qui se soucient plus d'être simples que d'être ingénieux. Voici, en particulier, la formule *vivas in Deo* que nous allons rencontrer à profusion sur les objets les plus divers : gemmes, bijoux, ustensiles de toilette, loupes de verre, sceaux de bronze, pierres funéraires, briques, etc., etc.

Anneau d'or, trouvé dans la Saône, à Lyon (voir *Dictionn.*, t. I, fig. 744) [1] :

VIVAS IN DEO
ASBOLI

Anneau d'or, trouvé à Brancaster (Angleterre) [2] :

VIVAS

(*deux têtes*)

INDEO

Anneau d'or, trouvé à Silchester (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2219, note 12) [3]. Sur le chaton, tête grossièrement gravée et entourée de la légende circulaire :

VENVS

Sur les facettes du jonc :

SE | NI | CIA | NE | VI | VA | S | II | NDE

Venus. — Seniciane, vivas in De[o].

Anneau d'or, trouvé à Narbonne en 1843; au centre un monogramme qu'entoure une légende circulaire [4] :

AIAVS IN DEO

Anneau d'or, au musée de Vienne [5] :

SELEVCE ET CVR IA CE | *buste des deux époux* | VI VA S IN DEO

Seleuce et Cyriace viva(tĭ)s in Deo.

Anneau d'or, trouvé à Massignani (Italie) et entré dans la collection Drury Fortnum [6] :

D
ELPHIAN
A
VIVAS
IN DEO

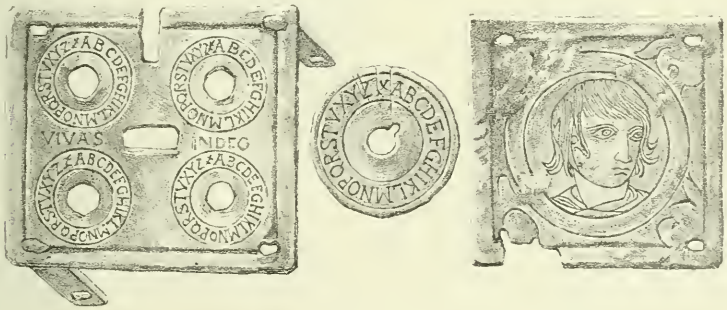
Delphiana, vivas in Deo ! (lecture de M. R. Mowat).

Anneau de bronze, ancienne collection A. Castellani. Sur le chaton, légende en creux [7] :

VIVAS IN DEO

Anneau de bronze portant une inscription en lettres ajourées, *con la iscrizione incisa minutamente di traforo nella piastrina.* Trouvé à Rome [8] :

VI
VAS
IND
EO



3724. — Écrin du IVe siècle. D'après *Bull. di arch. crist.*, 1880, t. VII, n. 1, 1 *a*, 2.

Épingle de bronze trouvée à Senorbi (Sardaigne); au musée de Cagliari [9] :

SENARIA IN DEO BIBAS

Gemme, au musée de Naples. Inscription entrecoupée par un sujet représentant un phare entre un navire et un homme nu en prières [10] :

VI VA S
IN DE O

Bague en bronze portant en monogramme : *vivas in Deo* [11], qu'on retrouve sur deux autres bagues publiées par M. Drury [12] Fortnum et par M. Arneth [13] :

[1] E. Le Blant, *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1856, t. I, p. 64, n. 29. Cette formule, a bien raison de dire E. Le Blant, était des plus familières aux chrétiens, et outre la lame d'or qu'il publie, dans *750 inscriptions*, p. 125, n. 324, il cite : *Corp. inscr. lat.*, t. VII, n. 235; t. VIII, n. 4085 [4]; VIVAI IN DIV, Vermiglioli, *Iscriz. Perug.*, p. 161; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions de la Gaule*, n. 43, 48, 91, 273, 276. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VII, n. 1307. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VII, n. 1305. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 5692 [11]. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 6019[19]. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 6092[2]. — [7] *Catalogue de vente*, Paris, mai 1881, n. 325; *Bulletin épigraphique*, 1884, t. IV, p. 150. — [8] *Bullettino della commissione archeologica comunale*, 1877, t. V, p. 274. — [9] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 8072[18]. — [10] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 8059503. — [11] E. Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées*, p. 125, n. 325, pl. II, n. 325. — [12] Drury Fortnum, *On finger-rings of the early christian period*, p. 12. — [13] Arneth, *Monumente des k. k. Muntz und Antikenkabinettes in Wien*, pl. S. I, n. 46 et p. 76.

« *In lamina aurea* » (Bibl. nat., ms. franç., n. *9530*, fol. 252) [1] :

VIVAS IN DEO

D'ailleurs, *vivas in Deo* n'est pas toujours exclusivement une devise, c'est parfois un souhait comme sur un anneau de mariage où l'épouse souhaite à son mari [2] :

MICAEL MECV VIVAS IN DEO

Plaques de bronze ayant appartenu à deux faces d'un petit écrin. Acheté à Rome et reproduit à la grandeur de l'objet par De Rossi [3]. C'est probablement la tête du Christ imberbe, juvénile, dans un cadre rond qui rappelle les anciennes *imagines clypeatæ*; De Rossi croyait que c'était le Christ et non le portrait du propriétaire de l'écrin et se confirmait dans cette opinion en comparant le type avec celui de la cassette de Brescia (voir ce mot) : Le style est du IVe siècle. Que représentent ces quatre alphabets (voir ce mot), peut-être ainsi qu'on l'a supposé le secret de la clef servant à ouvrir le coffret [4]. Ici encore, le propriétaire a choisi une devise, il a pris : *vivas in Deo* en nielle d'argent; et voici un nouvel exemple de l'impersonnalité des devises à l'époque primitive du christianisme (fig. 3722).

Hématite, trouvée à la Malga (Tunisie) et ornée d'une lyre avec deux serpents [5] :

VIVAS IN DEO

Sceau de bronze, au musée de Turin [6] :

EO
VIVASIND

Sceau de bronze, au musée de Pollenza; à la partie supérieure [7] :

VIVAS
INDEO

Sceau de bronze, au Cabinet des médailles et antiques de la Bibliothèque nationale (n. 3867), provenance inconnue; l'inscription est comprise dans un encadrement à queues d'arondes :

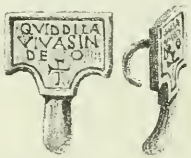
SAAIA
INDEO

Cet objet paraît identique avec le sceau de bronze qui appartenait à Peiresc et qui a été décrit avec facsimilé par Spon [8]. Une fibule d'argent, découverte à Casteldavio, près de Mantoue [9] (fig. 3725) :

QVIΔΔILA
VIVAS IN
ΔE✝O

Quiddila, vivas in Deo.

Ce nom paraît appartenir à la classe des noms goths à terminaison diminutive, tels que *Baduila*, *Suintila*, *Tolila*, *Ulfila*. De là naît le soupçon que la fibule a été possédée peut-être par quelqu'un des Ostrogoths qui vinrent en Italie à la suite de Théodoric et y demeurèrent de 493 à 553. Ce bijou n'a pu appartenir qu'à un personnage de bonne condition, on a proposé un certain *Quidila* gouverneur de Reate et de Nursia dans



3725. — Fibule d'argent de Casteldavio.
D'après *Bull. di arch. crist.* 1880, pl. VII, n. 4.

la Sabine [10], pure conjecture. C'est un échantillon de l'art italien et le nom barbare de son destinataire ne peut être invoqué en faveur d'une origine germanique.

Fibule d'argent, trouvé à Bénévent (Italie) [11].

✝ [p]ASCASIA BIBAT IN DE[o]

Voici donc une série qu'on pourrait prolonger longtemps encore, sans grande utilité apparemment. On pourrait établir de même des séries avec la formule : VTERE FELIX, ou avec PIEZESES et quelques autres qui se lisent sur les fonds de coupe dorés.

Celle-ci, pour être plus rare, n'est cependant pas unique [12] :

SI · AMAS · VENI

on la lit sur le chaton d'une bague où elle encadre une colombe, elle se retrouve sur une petite fibule de bronze étamé, trouvée à Niort (Deux-Sèvres). On y voit le monogramme du Christ avec cette devise [13] :

SI · ME · AMAS · VENI

emprunt probable au Cantique des Cantiques.

Les devises ont parfois une allure plus turbulente, notamment le *Deo laudes*, véritable cri de guerre du parti donatiste et qui sonne comme le prélude des violences (voir *Dictionn.*, t. III, col. 652). Non seulement on la peut lire sur des morceaux architectoniques, linteaux, pilastres, claveaux, clefs de voûte, mais même sur des anneaux de bronze, conservés à Constantine, qui ont peut-être servi de bagues et de cachets à des évêques donatistes.

Une de ces bagues, trouvée dans le Ferdjouna, entre Milev et Cuicul, porte en deux lignes, sur un chaton carré, ces mots [14] :

DEOL
AVDES

Autre bague, provenance incertaine, avec la même devise abrégée [15] :

D(e)O LAVD(e)S

[1] E. Le Blant, *750 inscr.*, p. 125, n. 324. — [2] Deloche, dans *Revue archéol.*, 1887, t. I, p. 151. — [3] Mau, dans *Bullettino dell' Istituto di corrispondenza archeologica*, 1880, p. 132; De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1880, p. 172, pl. VII, n. 1, 1a, 2. — [4] C'est l'opinion de Mau, Martinetti, De Rossi. — [5] *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VIII, n. 10485. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8116[44]. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8116[79]. — [8] J. Spon, *Recherches curieuses d'antiquites*, 1683, p. 169; J. Spon, ms. de la Bibl. nat., fonds latin, *16939*, fol. 22 r°; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 5690[117]. — [9] R. Mowat, *Note sur des bijoux antiques ornés de devises à propos d'une fibule de l'époque ostrogothe*, dans *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1888, t. XLIX, p. 19-34. — [10] Cassiodore, *Variar.*, l. VIII, c. XXVI. — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 6090[6]. — [12] Ficoroni, *Gemme antichi literate*, in-8°, Romæ, 1757, pl. I, n. 14; cf. Maxe-Werly, *Collection des monuments épigraphiques du Barrois*, 1883, p. 55. — [13] Parenteau, *Catalogue de l'exposition de Nantes*, n. 73; cf. *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1872, p. 139. — [14] Besnier et Blanchet, *Collection Farges*, p. 65, n. 36; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 22653[19]. — [15] Vars, dans *Recueil de la Société archéologique de Constantine*, 1898, t. XXXII, p. 352, n. 207; P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chret.*, t. IV, p. 440.

Qu'il y ait eu des devises non écrites mais exprimées par des symboles, on n'en peut douter. Beaucoup de gemmes et de chatons anépigraphes font partie de cette catégorie. Un poisson, une colombe affrontée au monogramme du Christ, une barque, un pêcheur levant sa ligne, autant de symboles que résumerait une devise si on avait pris le soin de la graver, mais nous ne parlons ici que des devises écrites. Il n'est pas tou-

3726. — Pierres gravées.

D'après Le Blant, *750 inscriptions de pierres précieuses gravées, inédites*, 1896, n. 325, 317, 319, 321.

jours aisé de déterminer l'origine chrétienne ou païenne des petits monuments sur lesquels on lit, sans plus, ces mots : AVE, VIVAS, VINCAS, EYTYXI, FELICITER, ou même l'affectueuse salutation DVLCIS ANIMA rencontrée sur les marbres païens comme sur ceux des catacombes romaines [1], souhaits qui peuvent avoir été adressés à des chrétiens aussi bien qu'à des païens. Les invocations ΒΟΗΘΕΙ (voir ce mot), ΕΛΕΗCON et même ΕΙC ΘΕΟC, qu'à première vue on croirait chrétiennes, ont été employées par les tenants des deux cultes. Par contre, aucun doute lorsqu'on rencontre ΙΧΘΥC; mais, ici encore, cette devise est goûtée d'un grand nombre, on se l'approprie, et elle perd toute valeur d'appartenance individuelle.

Cornaline à inscription rétrograde, vue au musée du Vatican (fig. 3726 *b*) [2] :

ΙΧΘΥC

Nous ne pouvons songer à répéter ce mot indéfiniment en catalogant plus de cinquante anneaux, gemmes, encolpia, etc., etc., qui portent cette devise [3].

Parmi les pierres chrétiennes rassemblées ou publiées par Edmond Le Blant on trouve quelques devises assez rares sinon uniques [4] :

Jaspe rouge, le Bon Pasteur portant la brebis sur les épaules (fig. 3726 *c*) [5] :

ΧΡΙCΤΟΔΟΥΛΟC

Sardoine portant la figure d'un personnage étendu dans l'attitude d'un cadavre couché au tombeau, un voile retombe de chaque côté de la tête, les bras sont collés au corps lequel est enveloppé de bandelettes; à droite une palme. Peut-être le Christ mort (IVe siècle). La devise (fig. 3726 *d*) [6] :

SALVS RESTITVTA

se lit également, mais avec seulement une palme sur une pierre publiée par Ficoroni [7] et ceci semble nous acheminer vers les devises d'amulettes (voir ce mot) telles que : *Os non cominuetis ex eo* (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1817, fig. 483) ou encore *Et verbum caro factum est* [8].

Parmi les devises il s'en trouve aussi qui sont destinées aux défunts. Buonarotti dit avoir eu sous les yeux la cornaline d'un anneau portant ces mots [9] :

ROXANE
D·B·QVES
QVAS

Roxane dulcis, bene quiescas. Cette formule funéraire est remarquable parce qu'elle aura dû être gravée pour ne servir à d'autre usage qu'à être mise au doigt de la défunte au moment où elle fut ensevelie. Une autre devise funéraire lue sur une agrafe trouvée dans une tombe, en Bavière, n'est autre que notre *vivat in Deo* avec une destination funéraire certaine [10].

VFFILA VIVAT IN DO FILIX INOCENS FVNERE
[CAPTA

Nous ne pouvons qu'indiquer certaines directions de recherches, sous peine d'être infini, car c'est l'*instrumentum domesticum* tout entier qui entrerait dans cette dissertation. Estampilles doliaires (voyez *Dictionn.*, au mot Amphores), le sigle XMΓ, les cachets de briques [11] :

+ IN NOMI
NE DEI

ou bien [12] :

SPES I
N DEO

celle-ci moins répandue que *vivas in Deo*, mais cependant très fréquente.

Ces légendes très simples nous apprennent comment les premières générations chrétiennes envisageaient les devises. Elles y voyaient, semble-t-il, un moyen d'affirmer leur attachement à une doctrine, à une discipline, à une espérance commune.

H. Leclercq.

DÉVOTION (Formules de). — I. Apôtres et Pères apostoliques. II. IIIe siècle. III. Conciles. IV. Noms propres. V. Évêques. VI. Clercs et laïques. VII. *Dei gratia.* VIII. *Peccator.* IX. *Servus servorum Dei* X. Ἐλάχιστος. XI. Ἄναξιος. XII. Ἁμαρτωλός. XIII. Ταπεινός. XIV. *Non merito.* XV. *In nomine.* XVI. *Pauper.* XVII. *Varia.*

I. Apôtres et Pères apostoliques. — De bonne heure, dès les origines du christianisme, nous assistons au développement d'un formulaire varié au moyen duquel chacun s'efforce d'exprimer les sentiments dont il est rempli, sentiments de modestie sincère malgré l'expression outrée dont il use pour la révéler autour de soi. Ainsi qu'il arrive souvent, les formules se cristallisent, tournent au protocole et deviennent des banalités dérisoires qu'on répète non seulement sans y croire, mais sans y songer, automatiquement; pis que cela, elles deviennent obligatoires, au point qu'on s'en débarrasse en réduisant leur transcription à quelques signes abréviatifs. Mais, à leur début, on n'en est pas là et la protestation vibrante doit être accueillie avec le respect qu'on donne à tout ce qui est sincère et senti.

Ἐγὼ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, ὃς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 322. — [2] E. Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées inédites ou peu connues*, 1896, p. 122, n. 316. — [3] J. Dölger, *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, Rom, 1910, p. 318 sq., n. 45 à 79. — [4] E. Le Blant, *op. cit.*, p. 121-133. — [5] *Ibid.*, p. 123, n. 319, pl. II, n. 319. — [6] *Ibid.*, p. 123, n. 321, pl. II, n. 321. — [7] *Gemmæ antiquæ litteratæ*, In-4°, Romæ, 1757, pl. III, n. 1. — [8] E. Le Blant, *op. cit.*, p. 131, n. 339. — [9] Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure*, in-4°, Firenze, 1716, p. 170. — [10] De Baye, *Le tombeau de Wittislingen*, dans *Gazette archéologique*, 1889. — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. XV, p. 441, n. 1583. — [12] Delattre, dans *Bull. de l'Acad. d'Hippone*, 1885, p. 214.

καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδιωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ. Χάριτι δὲ Θεοῦ εἰμι ὅ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ἀλλα περισσότερον αὐτῶν παντῶν ἐκοπίασα, οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ σὺν ἐμοί[1]. « Je suis le moindre d'entre les apôtres, indigne d'en porter le nom, car j'ai persécuté l'Église de Dieu. Par la grâce de Dieu, je suis tel que je suis et sa grâce n'a pas été vaine en moi, car j'ai travaillé plus que tous : non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi. » Retenons ce *Dei gratia* que nous retrouverons. C'est aussi à saint Paul que remonte l'usage d'une expression que nous avons déjà rencontrée : serviteur, servante, esclave de Dieu ou du Christ (voir *Dictionn.*, t. I, au mot Ancilla Dei). Dans la suscription des épîtres nous lisons : Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος[2] : « Paul, esclave de Jésus-Christ, qualifié apôtre ; » Παῦλος καὶ Τιμόθεος δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ[3]. « Paul et Timothée, esclaves de Jésus-Christ ; » Παῦλος δοῦλος Θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ[4]. « Paul, esclave de Dieu, mais apôtre de Jésus-Christ. » Et les autres apôtres, eux aussi, recherchent ce titre : Σύμεὼν Πέτρος δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ[5]. « Simon Pierre, esclave et apôtre de Jésus-Christ ; » Ἰάκωβος Θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος[6]. « Jacques, esclave de Jésus-Christ Dieu et Seigneur ; » enfin, l'auteur de l'Apocalypse revendique aussi ce titre pour lui : Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός, δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ[7]. « Révélation de Jésus-Christ que Dieu l'a chargé de promulguer à ses serviteurs... » par l'intermédiaire de Jean son esclave : τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάνῃ. Qu'il y ait dans ce terme une application forcée, saint Paul lui-même qui parle du privilège de la Loi nouvelle, supprimant hommes libres et esclaves, n'en disconviendrait pas ; mais la servitude dont il se fait gloire est une servitude volontaire et presque toutes les formules que nous aurons à étudier nous transporteront ainsi dans l'interprétation symbolique ou mystique du terme employé.

Après ce sentiment de dépendance envers Dieu il n'en est guère de plus ancien et de plus souvent exprimé que celui de la tendresse mutuelle entre chrétiens. Cette fois encore on usera d'un terme qui dépasse en réalité le sens qu'on lui donne ; la relation de fraternité est une relation naturelle, physique, on va la choisir pour exprimer l'attachement profond, intime de ceux qui empruntant leur vie spirituelle d'un même Seigneur, jouissent, en un certain sens, d'une relation surnaturelle et mystique aussi profonde, aussi réelle, aussi intense que les enfants d'un même père. Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος Θεοῦ καὶ Σωσθένης ὁ ἀδελφὸς τῇ ἐκκλησίᾳ, τοῦ Θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ[8]. Ici, c'est à Sosthène que saint Paul donne le nom de « frère », dans la deuxième lettre il conférera le même titre à Timothée[9] que dans d'autres lettres, à lui adressées, il appellera « son fils »[10] ; enfin c'est à tous les fidèles qui composent les Églises de Galatie : ... καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί, ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας[11], à tous ceux de l'Église de Colosses : ... τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ[12]. Toutes ces suscriptions des épîtres canoniques offrent ainsi les premiers linéaments de la titulature que nous reverrons plus tard. Mais il s'y trouve encore une formule qui mérite d'être rappelée. A deux reprises, en s'adressant aux Thessaloniciens, l'apôtre leur souhaite : la grâce et la paix de la part de Dieu notre Père et de Jésus-Christ, notre Seigneur : Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη, ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ[13].

Tout ceci n'est encore qu'un début, presque un bégaiement si on le compare aux suscriptions amples et magnifiques des épîtres de saint Ignace d'Antioche adressées aux Églises de Smyrne, d'Éphèse, de Philadelphie, de Tralles et par-dessus tout à l'Église de Rome. Ici, le ton se hausse et la salutation s'élève jusqu'à la profession de foi. Mais auparavant, et comme pour marquer la transition entre la bienvenue de Paul et l'enthousiasme d'Ignace, nous trouvons cette formule de saint Clément, pape : « L'Église de Dieu qui séjourne à Rome, à l'église de Dieu qui séjourne à Corinthe, aux élus sanctifiés selon la volonté de Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Que la grâce et la paix vous viennent en abondance du Dieu tout-puissant par Jésus-Christ ! » Le caractère est tout impersonnel, l'auteur ne se nomme pas et il semble que saint Polycarpe, moins lyrique que saint Ignace, se soit inspiré de cette adresse, lorsque lui-même écrivait aux Philippiens : « Polycarpe et ses presbytres à l'Église de Dieu qui séjourne à Philippe, que le Dieu tout-puissant et Jésus-Christ notre Sauveur répandent sur vous en abondance la miséricorde et la paix. »

Avec saint Ignace c'est un style tout nouveau, une ardeur digne de celui qui s'appelle non plus l'esclave, mais le « froment du Christ ». *Aux Éphésiens :* « Ignace, appelé aussi Théophore, à la noble (Église) comblée de toutes les bénédictions par la pleine puissance de Dieu le Père, prédestinée avant les siècles à une gloire éternelle et à une inébranlable unité ; élue, grâce à la passion réelle (du Sauveur), par la volonté du Père et de Jésus-Christ, notre Dieu ; à la bienheureuse Église d'Éphèse en Asie : mille salutations et vœux de sainte allégresse en Jésus-Christ. »

Aux Magnésiens : « Ignace, appelé aussi Théophore, à l'Église de Magnésie du Méandre, bénie par la grâce de Dieu le Père en Jésus-Christ notre Sauveur, au nom duquel je salue cette Église, et leur souhaite, en Dieu le Père et en Jésus-Christ, toutes les prospérités. »

Aux Tralliens : « Ignace, appelé aussi Théophore, à la sainte Église de Tralles, en Asie ; (à cette Église) chère à Dieu, le Père de Jésus-Christ, élue et digne de Dieu, jouissant de la paix temporelle et spirituelle grâce à la passion de Jésus-Christ, auquel nous espérons nous réunir par la résurrection : je salue cette Église à la manière des Apôtres, dans la plénitude de la grâce divine, et je lui souhaite toutes les prospérités. »

Aux Smyrniotes : « Ignace, appelé aussi Théophore, à l'Église de Dieu le Père et de notre bien-aimé Jésus-Christ, comblée de toutes les grâces par la miséricorde divine, remplie de foi et de charité, riche de tous les dons, vénérable, chargée des trésors divins ; (à l'Église) de Smyrne en Asie : mille fois salut dans un esprit irréprochable et dans la parole de Dieu.

Aux Philadelphiens : « Ignace, appelé aussi Théophore, à l'Église de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ établie à Philadelphie en Asie ; à (cette Église), objet de la miséricorde divine, affermie dans une sainte union, remplie d'allégresse par son inébranlable foi en la passion de Notre-Seigneur, et pleinement convaincue, grâce à l'infinie miséricorde, (de la réalité) de sa résurrection ; salut, dans le sang de Jésus-Christ, à cette Église qui sera à jamais ma consolation, surtout si ses fidèles restent bien unis à l'évêque, aux presbytres et aux diacres, ses collaborateurs, élus avec l'assentiment de Jésus-Christ, qui, de sa propre volonté, les a établis et confirmés par son Saint-Esprit. »

Aux Romains : « Ignace, appelé aussi Théophore, à l'Église objet de la miséricorde et de la munificence du Père très haut et de Jésus-Christ, son fils unique ; (à cette Église) aimée (de Dieu) et illuminée par la volonté de Celui qui a voulu tout ce qui existe, en vertu de la charité de Jésus-Christ, notre Dieu ; (à l'Église) qui préside dans la capitale des Romains, sainte, vené-

[1] I Cor., xv, 9-10. — [2] Rom., I, 1. — [3] Phil., I, 1. — [4] Tit., I, 1. — [5] I Petr., I, 1. — [6] Jacob., I, 1. — [7] Apoc., I, 1. — [8] I Cor., I, 1,2. — [9] II Cor., I, 1 ; Coloss., I, 1-2. — [10] I Tim., I, 1-2 ; II Tim., I, 1-2. — [11] Gal., I, 2. — [12] Coloss., I, 2. — [13] II Thess., I, 2.

sable, bienheureuse, digne d'éloges et de succès, très pure, qui préside à la charité et qui a reçu la loi du Christ et le nom du Père; salut, au nom de Jésus-Christ, fils du Père; aux (fidèles) attachés de corps et d'âme à tous ses commandements, remplis pour toujours de la grâce de Dieu, et purs de tout élément étranger, je souhaite une pleine et sainte allégresse en Jésus-Christ, notre Dieu. »

Ce lyrisme qu'on a appelé de l' « exaltation de cabinet » ne se retrouvera plus. Ni dans le *martyrium Polycarpi*, ni dans la *Lettre de l'Église de Lyon-Vienne*, rien de semblable ne reparaîtra; mais si l'ardente personnalité d'Ignace a disparu, il n'en est que plus intéressant de constater que le formulaire paulinien s'est comme échauffé au contact de cette lave et les rédacteurs anonymes — bien qu'il soit possible et vraisemblable que cet anonymat cache saint Irénée — sont déjà en progrès sur la concision du style de l'apôtre : Οἱ ἐν Βιέννῃ καὶ Λουγδούνῳ τῆς Γαλλίας παροικοῦντες δοῦλοι Χριστοῦ τοῖς κατὰ τὴν Ἀσίαν καὶ Φρυγίαν τὴν αὐτὴν τῆς ἀπολυτρώσεως ἡμῖν πίστιν καὶ ἐλπίδα ἔχουσιν ἀδελφοῖς· εἰρήνη καὶ χάρις καὶ δόξα ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. « Les esclaves du Christ qui habitent à Vienne et à Lyon aux frères établis en Asie et en Phrygie, qui partagent notre foi et notre espérance de rédemption; paix et grâce et gloire de la part de Dieu le Père et de Jésus-Christ notre Seigneur [1]. » On peut dès lors considérer certaines formes comme généralement adoptées: δοῦλος, ἀδελφός, font désormais partie du formulaire chrétien. Nous les retrouvons avec persistance et on n'a guère que l'embarras de choisir : *Melito, servus Christi, episcopus Ecclesiæ Sardensis, venerabilibus in Domino fratribus Laodiceæ constitutis in pace salutem* [2], lisons-nous dans un texte apocryphe, ce qui nous prouve qu'un faussaire qui se soucie de donner à ses ouvrages l'apparence de l'authenticité ne trouve rien de plus efficace que l'emploi de ces locutions. Dans la *Passio s. Joannis apostoli et evangelistæ*, le début est : *Melitus servus Christi episcopus Laudociæ universis episcopis ecclesiarum catholicarum in Domino æternam salutem* [3]; de même dans la *Passio s. Barnabæ apostoli*, mise au compte de Jean Marc : *Joannes qui et Marcus, famulus domini Jesu Christi, discipulus vero sanctorum apostolorum Pauli et Barnabæ* [4]. Cette pièce est loin d'être ancienne, peut-être ne remonte-t-elle pas avant la fin du VIe siècle [5]; peu importe à notre point de vue, elle montre l'immobilité du type.

II. IIIe siècle. — Dans la première moitié du IIIe siècle, nous avons à noter deux formules intéressantes. Tertullien prend pour la première fois ce titre de « pécheur » qui sera celui de tant de chrétiens célèbres ou inconnus dans les documents paléographiques, principalement au moyen âge : *Tantum oro, ut, cum petitis, etiam Tertulliani peccatoris memineritis* [6]; moins d'un demi-siècle plus tard, dans la correspondance qui accompagne celle de saint Cyprien de Carthage nous rencontrons une lettre de Lucianus qui commence ainsi : *Lucianus Celerino domino, si dignus fuero vocari, collega, in Christo salutem* [7].

III. Conciles. — Avec le IVe siècle et les premières réunions conciliaires solennelles on s'attendrait à rencontrer des locutions sinon nouvelles, du moins un peu emphatiques pour désigner ces assemblées et l'autorité qui s'attache à leurs décisions. Il faut reconnaître qu'on ne laisse pas d'être un peu déçu. En voici un exemple : Ἡ ἁγία καὶ μεγάλη σύνοδος τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ Θεοῦ χάριτι Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίᾳ καὶ τοῖς κατὰ τὴν Αἴγυπτον καὶ Πεντάπολιν καὶ Λιβύην καὶ τοῖς κατὰ τὴν ὑπόδρανον ἀγαπητοῖς ἀδελφοῖς, κλήροις τε καὶ λαοῖς ὀρθοδόξοις. οἱ ἐν Νικαίᾳ σύνοδον συγκροτήσαντες ἐπίσκοποι ἐν κυρίῳ χαίρειν [8]. Et encore : Ἡ ἁγία σύνοδος ἡ ἐν Ἱεροσολύμοις Θεοῦ χάριτι συναχθεῖσα τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ... ἐν κυρίῳ χαίρειν (en 335); — Ἡ ἁγία σύνοδος, ἡ χάριτι Θεοῦ συγκροτηθεῖσα [9] ἐν Ἐφέσῳ κατὰ τὸ γράμμα τῶν εὐσεβεστάτων καὶ φιλοχρίστων ἡμῶν βασιλέων [10], en 431. On est même un peu surpris de voir un concile adopter le ton humble dont ses membres individuellement font usage, mais qui ne s'accorde pas avec le respect que l'assemblée doit inculquer envers elle-même : *Parva et humilis synodus congregata in metropoli Sardianorum* [11].

Les conciles mérovingiens sont, en particulier, d'un laconisme remarquable : Epaone, 517 : *Deo propitio ad Epaunensem Ecclesiam congregati* [12]...; Lyon 516-523 : *In nomine Trinitatis congregati* [13]....; Arles, 524 : *Cum in voluntate Dei ad* [14]...; Carpentras, 527 : ...*in Carpentoratensi synodo congregati* [15]; Orange, 529: *Cum ad... Deo propitiante et ipso invitante convenissemus* [16]... Quelques autres assemblées se montrent encore plus concises dans l'expression de leurs sentiments : à Orléans, en 611 : *Cum auctore Deo ex evocatione gloriosissimi regis Clothovechi in Aurilianensi urbe fuisset concilium summorum antestitum congregatum* [17]. Parfois cependant, on est heureux de rencontrer une indication moins sèche, par exemple, le concile d'Auvergne en 535 : *Cum in nomine Domini congregante Spiritu sancto, consentiente domino nostro gloriosissimo piissimove regi Theudeberto in Arverna urbe sancta synodus convenisset, ibique flexis in terram genibus pro regno ejus, pro longevitate, pro populo Dominum deprecaremur, ut, qui nobis congregationis tribuerat potestatem, regnum ejus Dominus noster felicitatem attolleret, imperio regeret, justitiam gubernaret, in ecclesiam consedentes ex more inspectisque canonibus id nobis rationabile visum est* [18]... Mais une formule si développée est déjà exceptionnelle.

IV. Noms propres. — Si la suscription des lettres synodales nous déroute par sa sobriété, les signatures épiscopales qui les terminent ne sont guère moins surprenantes et les chartes, les épitaphes ajoutent encore à la démonstration qu'on en peut tirer. Non contents de se prodiguer les titres de *servus*, d'*ancilla* qui, dans une société aussi fortement hiérarchisée et encore mal habituée à ces licences d'expressions, devaient surprendre et être sévèrement appréciés par beaucoup d'esprits païens mal préparés à ces raillineries, les chrétiens s'efforçaient d'exprimer le sentiment intime qu'ils avaient ou souhaitaient avoir de leur propre bassesse en s'affublant de noms ridicules ou repoussants. On trouve des fidèles qui se nomment *Fœdulus, Contumeliosus, Pecus, Prævectus, Importunus, Malitiosus, Exitiosus, Injuriosus* [19]; mais il y a plus surprenant : *Stercorius, Fuscus, Nigrinus, Flavus, Glaucus* et toute la série des noms d'animaux : *Ascilla, Asellus, Asellius, Asellianus, Asellicus, Asellicele, Asinia*, tant il semble qu'on ne puisse se lasser de varier ce nom

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 408; édit. Schwartz, Leipzig, 1903, t. I, p. 402. — [2] Ps.-Melito, *Liber de transitu Mariæ*, *P. G.*, t. V, col. 1231. — [3] *P. G.*, t. V, col. 1239; *Bibliotheca Casinensis*, t. II, *Florilegium*, p. 66; sur cet écrit et le précédent, cf. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1893, t. I, part. 1, p. 252; O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, in-8°, Freiburg, 1902, t. I, p. 555 sq. — [4] *Bibliotheca Casinensis*, t. III, *Florilegium*, p. 355. — [5] R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, in-8°, Bräunschweig, 1884, t. II, part. 2, p. 279. — [6] Tertullien, *De baptismo*, dans *Corp. script. lat. eccles.*, t. XX, p. 218. — [7] S. Cyprien, *Opera*, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. III, p. 533. — [8] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 909. — [9] *Ibid.*, t. II, col. 1160. — [10] *Ibid.*, t. IV, col. 1268. — [11] *Ibid.*, t. VII, col. 571. — [12] Massen, *Conc. avi merovingi*, p. 19. — [13] *Ibid.*, p. 32. — [14] *Ibid.*, p. 36. — [15] *Ibid.*, p. 42. — [16] *Ibid.*, p. 46. — [17] *Ibid.*, p. 2. — [18] *Ibid.*, p. 66. — [19] E. Le Blant, *Recherches sur quelques noms bizarres adoptés par les premiers chrétiens*, dans *Revue archéol.*, 1861, p. 1-11.

d'âne ou d'ânesse; *Capra, Capriola, Aper, Onager, Pecus, Pecorius, Porcus, Porcia, Porcella, Porcaria, Ursus, Ursa, Ursacius, Ursicinus, Ursulus, Ursula.* Évidemment ces noms, dont nous pourrions tolérer quelques-uns à peine tout au plus comme sobriquets, ne froissaient personne, mais on peut se demander s'ils édifiaient quelqu'un. Celui ou celle qui promène dans le monde les prénoms de « pourceau », d' « ordure » ou tous autres, surprend comme un original plutôt que comme un saint et, assurément, ce n'est pas à l'aide de cet aspect bizarre et de cette imagination maladive que les fidèles se seront rendus en leur temps respectables ou sympathiques à leurs adversaires et aux indifférents. Mais enfin, l'étrange procédé aura paru à quelques-uns témoignage d'humilité et acte de dévotion; c'est à ce double titre qu'il en faut garder le souvenir.

D'autres, dans le même ordre d'idées, trouvèrent mieux. Si des noms tels que *Servus Dei, Serbulus, Ancilla Dei,* sentent toujours leur nom composé, il en est plusieurs qui, à force d'usage, se sont fondus en un seul mot, comme *Deodatus, Dorotheus, Deogratias* et même le rude *Quodvultdeus,* dont les Africains firent : *Cobuldeus.*

Ces excentricités n'ont eu d'ailleurs qu'un succès relativement limité.

V. ÉVÊQUES. — Les hommes de sens rassis ne confondent pas ce qui est sain avec ce qui est morbide et les grands évêques ne s'écartent pas plus du bon goût que du bon sens. En tête de son *De synodis seu de fide orientalium,* saint Hilaire écrit cette adresse : *Dilectissimis et beatissimis fratribus et coepiscopis provinciæ Germaniæ primæ et Germaniæ secundæ et primæ Belgicæ,* etc. *Hilarius servus Christi in Deo et Domino nostro æternam salutem* [1]; et ailleurs : *Dilectissimis fratribus in fide paterna manentibus et Arianam hæresim detestantibus episcopis et omnibus plebibus Hilarius conservus vester in Domino æternam salutem* [2]. Saint Eusèbe de Verceil : *Servus Dei Eusebius cum conservis suis qui mecum fidei causa laborant, Patrophilo custodi cum suis* [3]; et à ce même Eusèbe, saint Ambroise écrit : *Ambrosius servus Christi vocatus episcopus Vercellensi Ecclesiæ et iis qui invocant nomen Domini nostri Jesu Christi. Gratia vobis a Deo Patre et unigenito Filio ejus adimpleatur in Spiritu sancto* [4]; enfin saint Paulin de Nole : *Paulinus servus Christi Jesu Severo carissimo fratri secundum communem fidem in Deo patre et Christo Jesu salutari nostro salutem* [5]. Saint Paulin dont la modestie est le trait distinctif du caractère reprend pour lui le titre de *peccator* que s'infligeait Tertullien en qui la modestie n'a jamais été fort impérieuse, et le contraste entre le même titre revendiqué par deux hommes si dissemblables est instructif. Paulin rivalise avec sa femme Therasia et tous deux se déclarent : *servi Jesu Christi* et *peccatores* [6]. Enfin saint Paulin écrit à Alypius : *Et tu quidem super montem ædificata civitas es vel accensa super candelabrum lucerna in septiformi claritate conluces, nos submodio peccatorum delitescimus* [7]; et encore : *Sum enim laboriosus etiam nunc sub magno onere peccator, veteranus in numero peccatorum, sed æterno regi novus incorporeæ tiro militiæ* [8].

Avec saint Augustin, passe un souffle nouveau : *Augustus episcopus servus Christi servorumque Christi* [9], formule destinée à une haute consécration. A sa propre Église d'Hippone : *Dilectissimis fratribus, clero senioribus et universæ plebi Ecclesiæ Hipponensis, cui servio, in dilectione Christi Augustinus in Domino salutem* [10]; ou bien : *Dominis dilectissimis et desiderantissimis, sanctæ plebi, cui ministro, membris Christi, Augustinus in Domino salutem* [11]. Mais c'est surtout la formule *servus Christi et servorum Christi* qui semble lui agréer le mieux : *Augustinus, servus Christi membrorumque Christi, Dario filio membro Christi, in ipso salutem* [12]; — *Augustinus episcopus servus Christi servorumque Christi religiosæ famulæ Dei Probæ in Domino dominorum salutem* [13]; — *Augustus episcopus servus Christi et per ipsum servus servorum ipsius, Vitali fratri in ipso salutem* [14].

Non moins remarquable cette lettre adressée à saint Augustin : *Domino vere sancto ac nobis venerabiliter super omnia præferendo et pia exultatione colendo beatissimo papæ Augustino Valentinus servus tuæ sanctitatis et omnis congregatio, quæ tuis orationibus mecum sperat, in Domino salutem* [15].

VI. CLERCS ET LAÏQUES. — Mais ce sont là de grands personnages; d'autres se contentent de moins comme ce moine scythe, si savant en son temps — il savait le latin et le grec — et qui portait gaillardement, en esprit d'humilité, le nom que l'exiguïté de sa taille lui avait valu, il se paraît du sobriquet comme d'un titre, et c'est avec le sobriquet qu'il est encore reconnaissable aujourd'hui parmi beaucoup d'homonymes; il signait : *Dionysius exiguus;* un autre moine, le Gaulois Leporius, se paraît du même titre : *Dominis beatissimis et veneratissimis Dei sacerdotibus Proculo et Quitlenio Leporius exiguus* [16]; un simple laïque, Marius Mercator, signe : *Christi servus lectori conservo suo* [17]. Dans cette voie, c'est à chacun de renchérir. Le biographe de saint Augustin, Possidius, évêque de Calama (= Guelma), se déclare *dispensatorum omnium minimus* [18]; Salvien de Marseille se dit : *Timotheus minimus servorum Dei Ecclesiæ catholicæ toto orbe diffusæ* [19] et l'évêque d'Apt, Castor, écrivant à l'abbé Cassien de Marseille : *Domno sanctitatis speciali gloria decorato atque per omnia memorando sed et scientiarum decore pollenti, patri scilicet Cassiano Castor in mundo degentium peripsema, quæ possumus servitutis humillima* [20].

VII. DEI GRATIA. — Une autre formule commence à apparaître de bonne heure : *Dei gratia* et *divina gratia,* suivie du titre de la charge, épiscopat, plus tard royauté. Mais ici il est nécessaire de s'attarder un peu, parce que cette formule a été discutée et sa date chronologiquement abaissée beaucoup au-dessous de la limite à laquelle il faut revenir d'après le témoignage certain des textes.

On connaît le texte de saint Paul : *Gratia Dei sum id quod sum, et gratia ejus in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi : non ego autem, sed gratia Dei mecum* [21]. Nous citerons plus loin un texte de saint Cyprien et un autre de saint Grégoire de Nysse qui ne nous semblent pas de nature à être contestés. Dès le concile de Nicée, en 325, nous voyons apparaître dans les protocoles : *Dei gratia congregatum* [22]. Une série de lettres papales nous le montre d'un usage courant :

540. Le pape Vigile au patriarche de Constantinople, Ménas : *Deo juvante per ipsius gratiam Vigilius eps* [23].

551. Vigile à Théodose de Cesarée et Ménas de

[1] *P. L.*, t. x, col. 479. — [2] *P. L.*, t. x, col. 609. — [3] *P. L.*, t. xii, col. 950. — [4] *P. L.*, t. xvi, col. 1189. — [5] *P. L.*, t. lxi, col. 153. — [6] *Corp. script. eccles. lat.*, t. xxix, epistolæ iii, iv, vi, xxiv, xxx, xliii, xliv, xlv. — [7] *Epist.*, iii, n. 5, p. 17. — [8] *Epist.*, iv, n. 2, p. 20. — [9] S. August., *Epist.*, cxxx, *ad Probam, P. L.*, t. xxx, col. 494; *Liber III de peccatorum meritis et remissione ad Marcellinum, P. L.*, t. xliv, col. 185. — [10] *Epist.*, lxxviii, *P. L.*, t. xxxiii, col. 267. — [11] *Epist.*, cclxviii, *P. L.*, t. xxxiii, col. 1091. — [12] *Epist.*, ccxxxi, *P. L.*, t. xxxiii, col. 1023. — [13] *Epist.*, cxxx, *P. L.*, t. xxxiii col. 494. — [14] *Epist.*, ccxvii, *P. L.*, t. xxxiii, col. 978. — [15] *Epist.*, ccxvi, *P. L.*, t. xxxiii, col. 974. — [16] *P. L.*, t. xxxi, col. 1221. — [17] *P. L.*, t. xlviii, col. 213. — [18] *P. L.*, t. xxxiii, col. 33. — [19] *P. L.*, t. liii, col. 173. — [20] *P. L.*, t. xlix, col. 53. — [21] I Cor., xv, 10. — [22] L. Schmitz, *op. cit.*, p. 45, 14 *a*. — [23] Mansi, *op. cit.*, p. ix, col. 40.

Constantinople : *Deo juvante et ipsius gratia Vigilius eps* [1].

556. Le pape Pélage au roi Childebert : *Pelagius misericordia Dei eps* [2].

595. Le pape Grégoire Ier au synode de Rome : *Gregorius gratia Dei episcopus his decretis subscripsi* [3].

603. Le pape Grégoire Ier aux Romains : *Gregorius gratia Dei episcopus* [4]...

649. Le pape Martin Ier à l'Église de Carthage : *Martinus servus servorum Dei, ejus gratia episcopus* [5].

649. Concile de Latran : *Martinus gratia Dei episcopus* [6]...

732. Synode de Rome sous Grégoire III : *Gregorius gratia Dei episcopus* [7].

748. Lettre du pape Zacharie à l'évêque Regenfried de Rouen : *Zacharias divina gratia præditus apostolicæ sedis pontifex* [8].

Le *Liber diurnus* des pontifes de Rome nous offre les deux formules suivantes : Form. 83 : *Ego qui supra illi indignus diaconus et Dei gratia electus hujus apostolice sedis Romane ecclesiæ hanc* [9]...; Form. 84 : *Ill. gratia Dei episcopus sanctæ catholicæ et apostolicæ Ecclesiæ urbis Rome huic* [10]...

En Gaule, nous rencontrons la formule dès l'année 549 où, au concile d'Orléans, on lit : *Nicecius gratia Domini Triverice civitatis consinsum nostrum vel domnorum meorum religi et subscripsi* [11], et même au concile d'Agde, en 506, on rencontre quelque chose d'approchant avec *Nicetius propitio Deo episcopus de Ausciis* [12]. Jean, évêque d'Arles (660-668), écrit aux nonnes du monastère Sainte-Marie : *Sanctis ac venerandis in Christo sororibus... Johannes gratia Domini ac Dei nostri Jesu Christi episcopus* [13] et Aunacharius d'Auxerre (561-605) au prêtre Étienne... *fratri Stephano presbitero Aunarius gratia Dei episcopus* [14]... Longtemps on avait dit et répété que Pépin le Bref avait été le premier à faire usage de la formule *Dei gratia*, on voit ce qu'on en doit croire. Si on la rencontre dans les diplômes de ce prince, c'est seulement dans les copies où elle a été ajoutée et non dans les originaux [15]. Que Charlemagne ait été le premier à adopter cette formule pour sa chancellerie, encore une affirmation à reviser puisqu'il existe un sceau du VIIIe siècle encore appendu à une charte de l'évêque Widegern de Strasbourg, n. 728, sur lequel on peut lire [16] :

VIDGERNVS DEI GRATIA ARGENTINENSIS

On voit ce qu'il faut penser de l'opinion qui faisait venir la formule *Dei gratia* des Anglo-Saxons chez qui on la rencontre, en effet, au VIIe et au VIIIe siècle. Sur un diplôme de l'année 667, dont l'original est perdu, on lit ce début : *Childericus rex Francorum. Emnehildis et Bilihildis gratia Dei reginæ* ; à la fin : *Signum Emnehildis reginæ. Signum Bilihildis gratia Dei reginæ* [17]. Les mots *gratia Dei* sont-ils ici une addition postérieure lors de la réfection de l'acte ? En vérité, on n'a aucun moyen d'en juger. Y voir l'expression d'une piété féminine [18] est peu concluant, nous venons de voir la piété masculine prendre des accents tout à fait semblables.

Évidemment, c'est un sentiment de piété qui inspire ces évêques et les papes quand ils commencent à faire usage de la formule, avant que celle-ci soit devenue protocolaire, c'est le même sentiment qui inspire les rois et dont on retrouve l'écho lorsque, en 829, le concile de Paris s'exprime en ces termes : Aucun roi ne doit dire qu'il tient son royaume de ses ancêtres, mais il doit croire humblement qu'il le tient en vérité de ce Dieu qui a dit : « C'est de moi que viennent le conseil et l'équité; c'est de moi que viennent la prudence et la force; par moi règnent les rois; par moi, les législateurs font des lois justes; par moi les princes gouvernent et les puissants rendent la justice [19]. » Le prophète Daniel atteste que les royaumes de ce monde sont donnés non par les hommes, mais par Dieu, quand il dit : « C'est ce qui a été ordonné par ceux qui veillent, c'est la parole et la demande des saints, jusqu'à ce que les vivants connaissent que c'est le Très-Haut qui a la domination sur les royaumes des hommes, qui les donne à qui il lui plaît et qui établit roi, quand il veut. le dernier d'entre les hommes [20]. » Quant à ceux qui croient que les royaumes de ce monde leur viennent de leurs ancêtres et non pas de Dieu, ils sont semblables à ceux que Dieu réprouve en ces termes, par la voix du prophète : « Ils ont régné par eux-mêmes et non par moi; ils ont été princes et je ne l'ai point su [21]. »

Mais si telle est l'inspiration religieuse du texte, la formule n'en est pas moins beaucoup plus ancienne. Nous possédons une vie de Grégoire le Thaumaturge par Grégoire, évêque de Nysse, laquelle doit avoir été écrite avant l'année 410 et qui débute par ces mots : *Gregorius divina gratia Nisenæ sedis episcopus* [22]. « La formule par laquelle débute le Prologue, écrit un critique, peut paraître extraordinaire, je n'oserai pas néanmoins la regarder comme inadmissible sous la plume d'un traducteur latin, même de la fin du IVe siècle [23]. » On pourrait même remonter plus haut encore si l'on tenait compte de ce texte de saint Cyprien : *Quamquam scio, frater carissime, episcopos plurimos ecclesiis dominicis in toto mundo divina dignatione præpositos evangelicæ veritatis ad dominicæ traditionis tenere rationem* [24].

Mais cette formule n'est pas confinée en Occident. En 431, au concile d'Éphèse, nous trouvons dans la liste des évêques signataires de la lettre synodale à la suite d'Acace : Ἀκάκιος ἐπίσκοπος ἔλεει Θεοῦ Μελιτήνης... ὑπέγραψα, quelques autres noms parmi lesquels on lit dans la version latine : *Palladius Dei gratia Amasiæ episcopus... subscripsi*, et ensuite Cyr, évêque d'Aphrodisias : Κῦρος ἐλάχιστος ἐπίσκοπος Ἀφροδισιάδος ὑπέγραψα; enfin : Γρηγόριος κατὰ Θεοῦ χάριν ἐπίσκοπος Κεραστοῦς, puis reviennent d'autres ἐλάχιστοι ἐπίσκοποι [25]. On semble en droit de conclure que les souscriptions épiscopales des conciles ne sont donc pas des listes transcrites machinalement par un copiste, mais la reproduction littérale de la formule dont chaque évêque a fait suivre son nom. Ainsi au concile de Constantinople,

[1] Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 61. — [2] *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. III, p. 71. — [3] *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. I, p. 365. — [4] *Ibid.*, t. II, p. 367. — [5] Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 798. — [6] *Ibid.*, t. X, col. 1162; col. 1170. — [7] De Rossi, *Ins. christ. urb. Rom.*, t. II, p. LXVI, n. 9. — [8] Verminghoff, *Conc. æv. carol.*, p. 48. — [9] Édit. De Rozière, p. 174; édit. Sickel, p. 90. — [10] Édit. De Rozière, p. 182; édit. Sickel, p. 93. — [11] Maassen, *Conc. ævi merov.*, t. I, p. 109. — [12] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 336. — [13] *P. L.*, t. LXXII, col. 859. — [14] *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. III, p. 447. — [15] Th. von Sickel, *Acta reg. et impr. Karol.*, p. 241; *Beiträge zur Diplomatik*, 1864, t. III, p. 182 sq. — [16] W. Wiegand, dans *Strassburger Urkundenbuch*, in-8°, Strassburg, 1879, t. I, p. 4; P. Wentzke, *Regesten der Bischöfe von Strassburg*, in-8°, Innsbruck, 1908, t. I, part. 2, p. 220; O. Redlich, *Urkundenlehre*, III, dans Below et Meinecke, *Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte*, in-8°, München, 1911, p. 109, n. 1; H. Steinacker, dans Meisters' *Grundriss der Geschichtswissenschaft*, in-8°, Leipzig, 1906, t. I, p. 1, n. 252. — [17] K. Pertz, *Diplomata*, t. I, p. 28-29, n. 29. — [18] P. Viollet, *Histoire des institutions politiques et administratives de la France*, in-8°, Paris, 1890, t. I, p. 272. — [19] Boretius, *Capitularia reg. Francorum*, t. I, p. 11. — [20] Prov., VIII, 14-16. — [21] Dan., IV, 14; Osée, VIII, 4; Jonas d'Orléans, *Institutio regia*, *P. L.*, t. CVI, col. 295, 296. — [22] *Bibliotheca Cassinensis*, t. III, *Florilegium*, p. 168. — [23] A. Poncelet, *La vie latine de saint Grégoire le Thaumaturge*, dans *Recherches de science religieuse*, 1910, t. I, p. 132-160. — [24] S. Cyprien, *Epist.*, LXIII, *P. L.*, t. III, col. 373; *Corp. script. eccl. lat.*, t. III, p. 701. — [25] Mansi, *Conc. amplissima coll.*, t. IV, col. 1212 sq.

en 553, sur 164 évêques il s'en trouve 147 qui prennent la formule : *misericordia Dei episcopus* et six seulement : *gratia Dei episcopus;* six : *humilis episcopus*, puis un *humillimus episc.*, un *patientia Dei episc.*, un *peccator et humilis episcopus* [1]. Au concile de Constantinople, en 680, 134 évêques signent avec ἐλέῳ Θεοῦ ἐπίσκοπος, 3 avec χάριτι Θεοῦ (Χριστοῦ) ἐπίσκοπος, 16 avec ἐλαχιστος ἐπίσκοπος, 6 avec ἀνάξιος ἐπισκοπος [2]. Quand moines et abbés sont appelés à souscrire, ils s'en tiennent à ἐλέῳ Θεοῦ [3]. Au deuxième concile œcuménique de Nicée, en 787, sur 300 évêques signataires, aucun ne retient la formule *gratia Dei*, mais 266 se déclarent ἀνάξιοι, 3 ἐλέῳ Θεοῦ, 4 ἁμαρτωλοι, un seul ἐλάχιστος [4]. La formule Θεοῦ χάριτι πρεσβύτερος se rencontre la première fois en Orient, c'est au concile de Constantinople de 536. Dans la *Supplicatio clericorum et monachorum Antiochiæ ad Joannem patriarcham et synodum congregatam contra Severum*, on rencontre un Μωσῆς Θεοῦ χάριτι πρεσβύτερος ἐπέδωκα [5]. Postérieurement on trouve encore : *Theodorus gratia Dei abba presbyter monasterii venerandæ lauræ sancti Sabbæ* [6] et Λέων χάριτι Χριστοῦ πρεσβύτερος τῆς ἁγιωτάτης τοῦ Θεοῦ καθολικῆς μεγάλης ἐκκλησίας καὶ ἄρχων τῶν μοναστηρίων καὶ ἔξοικος τῆς ἁγιωτάτης τοῦ Θεοῦ εκκλησίας [7].

VIII. PECCATOR. — En Occident, la variété n'est guère moindre qu'en Orient, mais de bonne heure un mot attire à lui le succès, c'est *peccator*. En 461, au concile de Tours, siège l'évêque d'Angers Talasius qui reprend la formule chère à saint Paulin de Nole : *Talasius peccator hanc definitionem dominorum meorum episcoporum, ab ipsis ad me transmissam, in civitatula mea relegi, subscripsi et consensi* [8]. Vers 480, Constantius de Lyon, le biographe de saint Germain d'Auxerre, écrit lui aussi : *Domino beatissimo apostolico et mihi in æternum patrono Patienti Constantius peccator*, et *Domino beatissimo et mihi apostolico honore venerabili Censuario papæ Constantius peccator* [9]. Vers le même temps, on voit en circulation la formule *Deo propitio episcopus* dès l'année 506, au concile d'Agde [10], mais rien ne peut contrebalancer la vogue de *peccator*. Nous trouvons presque simultanément ce mot partout en Occident, *Benedicto in Christo fratri, omni mihi fide et dilectione venerabili Januario Bachiarius peccator sal* [11]. — *Venerabili diacono Eutychiano peccator Christi servus Esychius presbyter in Christo salutem* [12]. — *Domino et venerabili et beatissimo in Christo famulo Dei, domino nostro Capreolo, Vitalis et Constantius peccatores* [13]; nous venons de passer d'Espagne à Carthage, et avant de sortir d'Afrique citons encore cette suscription de l'évêque Evodius d'Uzalis : *Dominis sanctis honorabilibus, dilectissimis et desiderantissimis fratribus Valentino et sancte congregationi Evodius peccator et omnes mecum conservi in Domino salutem* [14].

Même vogue chez les Bretons et les Celtes. Le *De vita christiana* attribué à tort à saint Augustin : *Ut ego peccator et ultimus, insipientior cæteris et imperitior universis te ut, sanctitatis et justitiæ viam pergas, crebrioribus audeam litteris admonere, non me propriæ justitiæ fiducia, non sapientiæ peritia, non scientiæ gloria, sed sola, quam secundum Deum animo ac mente concepi, caritatis tuæ causa compellit, quæ me peccatorem et ignarum ad dicendum ita hortatur et provocat, ut cum loqui nesciam, tacere non possim* [15]. Dans la *Confessio fidei* de saint Patrice, voici le début : *Ego Patricius peccator, rusticissimus et minimus omnium fidelium et contemptibilis sum apud plurimos* [16]; dans l'*Epistola* du même : *Patricius peccator indoctus scilicet* [17].

L'épigraphie n'est pas sans apporter son contingent; à Rome l'épitaphe d'un sous-diacre [18] :

AGATIO SVBD
PECCATORI
MISERERE DS·

En Afrique, à Henchir-Argoub (= Cédia, en Numidie), près des ruines d'une église chrétienne [19] :

IN PATRI DOMINI
DÉI QVI ÈST SÉRMONI
DONATVS ÈT NAVIC
IVS FÉCÉRVNT CÉDI
ÉNSÉS PÉCKATORÉS

In nomine Patri(s) Domini Dei, qui est sermoni (= Verbi), *Donatus et Navigius fecerunt Cedienses peckatores.*

En Espagne, le mur d'une église, près de Guarrazar, commémore le souvenir de [20] :

CRISPINVS PRSBT PECCATOR

En Allemagne, à Trèves, une rondelle en argent grossièrement travaillée et portant au centre le chrisme : diamètre 0m14, et, en légende, une inscription tracée au pointillé avec le nom de la donatrice [21] :

ELEVTHERA PECCATRIX POSVIT

Mais c'est dès l'époque mérovingienne et en France que nous pouvons commencer à noter à profusion le terme *peccator*. Au concile d'Orange, tenu le 3 juillet 529, sous la présidence de saint Césaire d'Arles, se trouve un évêque de Carpentras, *Julianus peccator* (que deux manuscrits nous donnent *Julianus amartolus*) [22], il est d'ailleurs seul sur quatorze évêques à prendre ce titre, tandis que le 5 novembre de la même année, au concile de Vaison, sur douze évêques présents huit se déclarent *peccator* [23]. Ensuite la formule disparaît; à Orléans en 541, sur quarante-deux évêques, un seul : *Viventius peccator, consensi et subscripsi* [24]; dans cette même ville en 549, aucun, tandis qu'à Marseille, le 26 mai 533, saint Césaire, en tête, tous se proclament

Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 387 sq. — [2] *Ibid.*, t. XI, col. 640 sq. — [3] *Ibid.*, t. VIII, col. 981 sq.; 1008 sq. — [4] *Ibid.*, t. XIII, col. 380 sq. — [5] *Ibid.*, t. VIII, col. 1042. — [6] *Ibid.*, t. X, col. 909. — [7] *Ibid.*, t. XIII, col. 136. — [8] Mansi, *Conc. ampliss. coll.* t. VII, col. 947. Sur le personnage, voir C. Port, *Dictionn. hist. géogr. et biogr. de Maine-et-Loire*, 1878, t. III, p. 554. — [9] W. Levison, *Bischof Germanus von Auxerre und die Quellen zu seiner Geschichte*, dans *Neues Archiv*, 1904, p. 111. — [10] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 336. — [11] *P. L.*, t. XX, col. 1038. — [12] *P. L.*, t. XCIII, col. 787. — [13] *P. L.*, t. LIII, col. 847. — [14] H. O. Coxe, *Catalogus codicum manascriptorum bibliothecæ Bodleianæ*, t. II, part. 1, Oxonii, 1858, p. 133. — [15] *P. L.*, t. L, col. 383; cf. XL, col. 1031; cf. G. Morin, *Le « De vita christiana » de l'évêque breton Fastidius et le livre de Pélage « Ad viduam, »* dans *Revue bénédictine*, 1898, t. XV, p. 481 sq.; K. Künstle, *Die Schriften des britischen Bischofs Fastidius*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1900, t. LXXXII, p. 193-204; J. Baer, *De operibus fastidii Britannorum episcopi*, in-8°, Nürnberg, 1902; G. Morin, *Pélage ou Fastidius?* dans *Revue d'hist. ecclés.*, 1904, t. V, p. 258-264. — [16] J. D. White, *Libri sancti Patricii, The latin writings of S. Patrick*, dans *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 1905, t. XXV, p. 235. — [17] *Ibid.*, p. 254. — [18] Marchi, *Monumenti delle arti crist. primit.*, in-4°, Roma, 1844, t. I, p. 239, 246, 262; F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. Eccl. lit.*, t. I, n. 3457. — [19] Dewulf, dans *Recueil de la Soc. archéol. de la prov. de Constantine*, t. XI, p. 218; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1879, p. 162. — [20] Huebner, *Inscript. Hispan. christ.*, n. 158. — [21] Le Blant, *Nouveau recueil des inscr. de la Gaule*, p. 50, n. 30-31. — [22] Maassen, *Concilia ævi merovingici*, t. I, p. 53. — [23] *Ibid.*, p. 58. — [24] *Ibid.*, p. 97.

pécheurs, sauf un abbé et un évêque, mais les quatorze autres signent : *X... peccator* [1]. A Tours, en 567, huit évêques présents, huit *peccator* [2]; à Paris, en 556-573, sur quinze évêques, dix *peccator* [3]; à Paris, en 573, sur trente-deux évêques, cinq qui signent ainsi : Laban, *peccator eclesiæ Elosanæ consensi; Germanus peccator etsi indignus in Christi nomine episcopus; Lucritius aesi peccator in Christi nomine episcopus*; Félix, de même, *Leudobaudis peccator ecclesiæ Sagensis* [4]... et dans la lettre adressée au roi Sigebert, on retrouve neuf *peccator;* Laban, Germain, Leudobaude ont tenu bon, Lucritius est devenu : *venerator vester*, Felix est devenu *humilis vester*, d'autres se disent *peccator, peccator et humilis* [5].

Dans le diplôme royal de Clovis Ier en date du 22 juin 651, portant confirmation du privilège d'immunité de l'abbaye de Saint-Denis, nous lisons, parmi 49 signatures, les suivantes : Aretherius, Sicoaldus, Rigoberthus évêque, Castadius évêque, Landericus évêque, Vulfobudus, Aunemundus, Rauracus, Palladius, Armentarius, Gratus qui insèrent le titre de *peccator* dans leur signature (voir *Dictionn.*, t. III, col. 931, pl. en regard) [6]. D'autres chartes présentent aussi cette mention : celle d'Emmon pour Sainte-Colombe en 660 [7] et pour Saint-Pierre-le-Vif [8], celle de Berthetried d'Amiens pour Corbie, en 664 [9], celle de Drausciron pour Sainte-Marie de Soissons, en 667 [10]; le privilège d'Aigilbert, en 683 [11], celui d'Agerad de Chartres en 696-697 [12], la charte de saint Chrodegang pour le monastère de Gorze, en 757 [13]. On étendrait cette liste et on multiplierait les points de vue pour aboutir partout à un résultat identique. Dans quelques signatures des conciles mérovingiens nous avons signalé cette variante : *aesi peccator*, nous la retrouvons sur d'autres actes : dans le testament de Bertram, évêque du Mans, en 616 : *Bertrannus, etsi indignus peccator, episcopus s(anctæ) æccl. Cenomannicæ* [14]; dans le privilège de Gorze cité à l'instant : *Chardobachius quamvis peccator episc. subscr.* [15]; dans la charte de Bertœnd de Châlons en 692-693 : *Bertoendus, licet indignus, in ordine tamen Cathalaunensium episcopus, suplex in Domino mitto salutem* [16]; ici *indignus* a absorbé *peccator*, de même dans la *Donatio* d'Ansoald, en 678 : *Romanus, tamen indignus, episc. subscr.* [17].

Nous avons déjà signalé la formule *Deo propitio* rencontrée dès l'année 506, elle reparaît dans un grand nombre de signatures épiscopales, mais nous ne pouvons songer à accorder à chacune de ces formules la documentation que nous avons donnée à *peccator*. Afin de déblayer nous mentionnerons un certain nombre de types sans nous y arrêter.

Saint Césaire d'Arles se qualifie *episcopus minimus omnium servorum Dei famulus* [18]; Léon, de Sens : *Leo Christi servus* [19]; Nicetius de Trèves : *Nicetius cum suis humilis sed misericordia Domini episcopus* [20]; *Germanus peccator etsi indignus in Christi nomine episcopus Ecclesiæ Parisiacæ* [21]; *In Christi nomine, quamvis peccator, Audomarus nomine, absque merito episcopus* [22], formule aussi fréquente que cet *in Christi nomine* et *Peccator indignus Chrodobertus servus servorum Dei episcopus* [23] que nous avons déjà rencontrée chez saint Augustin.

IX. Servus servorum Dei. — A plusieurs reprises nous avons déjà rencontré les formules *servus, servulus, famulus* combinées dans des protestations d'humilité. Saint Augustin a fait usage de *servus servorum Dei*, mais c'est à Rome, dans la littérature pontificale, que nous allons pouvoir étudier ces formules de dévotion : *Beatissimorum martyrum cultor Damasus episcopus servus Dei* [24];— *Sumptu et studio Christi famuli Hilari episcopi* [25];— *In honorem beati Johannis Baptistæ Hilarus episcopus Dei famulus offert* [26]; — *Liberatori suo beato Johanni evangelistæ Hilarus episcopus famulus Christi* [27];— *Domino juvante Felix episcopus Dei famulus forum basilicæ beati martyris Stephani musivo et marmoribus decoravit* [28]; — *Honorius episcopus Dei famulus* [29];—*Pelagius iun(ior) episcopus Dei famulus* [30]. Grégoire II se dit : *indignus servus* [31] et, ce qui est notable, Jean VII se déclare : *servus sanctæ Mariæ* [32] et *Beate Dei genitricis servus Johannes indignus episcopus* [33].

C'est saint Grégoire le Grand qui adopte le premier, d'une façon protocolaire, la formule *servus servorum Dei*, à laquelle il n'y a pas lieu de s'arrêter quand on la rencontre dans les documents émanés de ses prédécesseurs [34]. Avec saint Grégoire, elle prend de suite sa place définitive.

En tête des homélies sur Ézéchiel : *Dilectissimo fratri Mariniano episcopo Gregorius episcopus servus servorum Dei* [35].

En tête des homélies sur l'Évangile : *Reverendissimo et sanctissimo fratri Secundino episcopo Gregorius servus servorum Dei* [36].

En tête des morales : *Beverendissimo et sanctissimo fratri Leandro (Hispalensi) coepiscopo Gregorius servus servorum Dei* [37], et bien que le doute ne soit pas permis sur ces pièces, nous avons les transcriptions sur mar-

[1] Maassen, *Concilia ævi merovingici*, p. 61. — [2] *Ibid.*, p. 135-136. — [3] *Ibid.*, p. 145-146. — [4] *Ibid.*, p. 148-149. — [5] *Ibid.*, p. 150-151. — [6] Lauer et Samaran, *Diplômes orig. des mérov.*, 1908, pl. VI, VI *bis*, p. 6. — [7] Pardessus, *Diplomata, chartæ*, 1843, t. II, p. 110, n. 333; M. Quantin, *Cartulaire général de l'Yonne*, in-8°, Auxerre, 1854, p. 14, n. 7; P. Deschamps, *Critique du privilège épiscopal accordé par Emmon, de Sens, à l'abbaye de Sainte-Colombe* (26 août 660), dans le *Moyen âge*, 1912, t. XXV, p. 144-165 (seize *peccator*). — [8] Quantin, *op. cit.*, p. 10, n. 6; Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 114, n. 335 (dix-sept *peccator*). — [9] Pardessus, *op. cit.* L. Levillain, *Examen critique des chartes mérovingiennes et carolingiennes de l'abbaye de Corbie*, dans *Mémoires et documents publiés par la Soc. de l'École des chartes*, 1902, t. V, p. 221, n. 4; B. Krusch, dans *Neues Archiv*, t. XXXI, p. 371 sq. (onze *peccator*). — [10] Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 140 sq., n. 355 (dix *peccator*). — [11] G. Busson et A. Ledru, *Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium*, dans *Archiv. hist. du Maine*, Le Mans, 1902, t. II, p. 210 (vingt-six *peccator*). — [12] Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 235, n. 435; Tardif, *Monum. historiques*, p. 30, n. 36 (neuf *peccator*). — [13] A. d'Herbomez, *Cartulaire de l'abbaye de Gorze*, dans *Mettensia*, Paris 1898-1901, t. II, p. 12, n. 4 (onze *peccator*). — [14] Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 197, n. 230; R. Charles et S. Menjot d'Elbenne, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Vincent du Mans*, in-8°, Mamers, 1886, t. I, p. 10, n. 6; G. Busson et A. Ledru, *Actus pontif.*, p. 102. — [14] A. d'Herbomez, *op. cit.*, p. 13, *n.* 4. — [16] Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 221, n. 423; Lalore, *Collection des principaux cartulaires du diocèse de Troyes*, 1878, t. IV, p. 116. — [17] E. J. Tardif, *Les chartes mérovingiennes de l'abbaye de Noirmoutiers*, in-8°, Paris, 1899, p. 28, n. 2. — [18] *P. L.*, t. LXXII, col. 1128. — [19] *Epist. ævi merovingi.*, p. 438, n. 3. — [20] *Epist. ad Justinianum imp.*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Epist. Austrasicæ*, p. 118, n. 7. — [21] *Conc. Paris. IV*, 573, dans Maassen, *Conc. ævi merov.*, t. I, p. 148. — [22] Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 125, n. 344. — [23] *Epist. ævi merov.*, dans *Monum. Germ. hist.*, t. III, p. 464, n. 16. — [24] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, 1888, t. II, p. 103, n. 34. — [25] *Ibid.*, p. 147, n. 12. — [26] H. Grisar, *Analecta romana*, in-8°, Roma, 1899, t. I, p. 149, pl. I, n. 4. — [27] De Rossi, *op. cit.*, t. II, p. 424, n. 48. — [28] *Ibid.*, p. 152, n. 32. — [29] *Ibid.*, p. 24, n. 28; p. 156, n. 5. — [30] *Ibid.*, p. 21, n. 11 *a*. — [31] *Ibid.*, p. 209, 411, 413; Kehr, *Regesta pontif. roman. Ital. pontif.*, t. I, p. 136, n. 8. — [32] H. Grisar, *op. cit.*, t. I, p. 127-167, pl. II, n. 7; cf. K. Brandi, *Der byzantinische Kaiser, Brief aus S. Denis und die Schrift der frühmittelalterlichen Kanzleien*, 1907, dans *Archiv fur Urkundenforschung*, t. I, p. 77. — [33] De Rossi, *op. cit.*, p. 418, n. 15. — [34] F. Homes Dudden, *Gregory the Great, his place in history and thought*, London, 1905, p. 280, n. 3; De Rossi, *op. cit.*, p. 423, n. 40. — [35] *P. L.*, t. LXXVI, col. 785; *Regeste*, l. XII, n. 16 *a*. — [36] *P. L.*, t. LXXVI, col. 1075; *Regeste*, l. IV, n. 17 *a*. — [37] *P. L.*, t. LXXV, col. 509; *Regeste*, l. V, n. 53 *a*.

bre contemporaines de saint Grégoire[1], par exemple celle du 25 janvier 604[2] :

GREGORIVS EPVS SERVVS SERVOR DEI
FELICI SVBDIAC · ET RECTORI PATRI
MONII APPIAE.

Le même titre reparaît dans cinq écrits du même particulièrement signalés : deux lettres à l'évêque de Séville, saint Léandre, une au roi Reccarède, une au diacre Pierre, une à un certain Claudius[3], une lettre aussi à la reine Brunehaut[4]. En tout, la correspondance du pape offre dix-huit fois cette formule, et voici ce que nous en apprend Jean Diacre, biographe du pape : *Siquidem mox ut summum pontificium felicissimæ Romanæ urbis, Christo mortalibus consulente, sortitus est, superstitiosum Universalis vocabulum, quod Joannes Constantinopolitanus episcopus insolenter sibi tunc temporis usurpabat, more antecessorum suorum pontificum sub districtissimæ interminationis sententia refutavit, et primus omnium ei in principio epistolarum suarum servum servorum Dei scribi satis humiliter definivit, cunctisque suis successoribus documentum suæ humilitatis tam in hoc quam in mediocribus pontificalibus indumentis, quod videlicet hactenus in sancta Romana ecclesia conservatur, hereditarium reliquit*[5].

On voit par d'autres lettres que saint Grégoire s'était acheminé progressivement vers cette formule. En 595, il écrivait à l'empereur Maurice : *Ego enim cunctorum servus sum*[6] et, en 601, à la patrice Rusticiana : *Ego enim qui per episcopatus opera servus sum omnium factus, qua ratione mihi se illa ancillam dicit, cujus susceptus ante episcopatum proprius fui*[7]. Ces tâtonnements le conduisirent non à imaginer sans doute, mais à adopter la formule lapidaire devenue depuis le titre de tous les papes. Si le pape Grégoire n'avait pas lu le *Liber III de peccatorum meritis et remissione ad Marcellinum* dans lequel il eût trouvé la formule : *Augustinus episcopus servus Christi servorumque Christi*[8], il n'est guère possible de croire qu'aucun des documents antérieurs au VIIe siècle et qui présentent le *servus servorum Dei* ne lui ait tombé sous les yeux ; ce sont :

Cæsarius [Arelatensis] episcopus minimus omnium servorum Dei famulus Cæsariæ sanctæ sorori abbatissæ vel omni congregationi suæ in Christo æternam salutem[9].

Dominæ merito venerabili et fructu sacræ virginitatis in Christi gratia semper inlustri ac per omnia Probam Eugippius omnium servorum Dei famulus in Domino salutem dicit[10].

Domino beatissimo et apostolicis infulis decorato, patri spirituali, Aunario episcopo (Autissiodorensi), Stephanus omnium servorum Christi famulus[11].

Dès que saint Grégoire eut adopté la formule, elle paraît s'être propagée assez vite.

Diplôme de saint Éloi, de Noyon, pour l'église de Solignac : *Ego, Eligius, servus omnium servorum Christi, dominæ sacrosanctæ Ecclesiæ, quam in honorem sanctorum Petri et Pauli... construxi ;* et la souscription : *In Christi nomine Eligius servus servorum Dei... subscripsi*[12].

Diplôme du moine Ausbald pour saint Willibrord : *In Christi nomine domino sanctissimo et beatissimo patri Willibrordo Ausbaldus servorum Dei famulus*[13].

Lettre de Maur, évêque de Ravenne, au concile de Rome en 649[14] ; Lettre de Jean de Grado au pape Étienne III (768-772)[15]. Privilège de Sigvalt d'Aquilée pour le monastère Saint-Sauveur de Brescia[16].

Dominis carissimis fratribus episcopis vel abbatibus per universam Scottiam Laurentius, Mellitus et Justus episcopi, servi servorum Dei[17].

Comme on peut s'y attendre, une abbesse de Whitby arrange la formule à son usage : *Dominæ sanctæ atque a Deo honorabili Adolanæ abbatissæ Ælffled, ecclesiastice famulæ famulu, sempiternæ sospitatis in Domino*[18]. Un évêque, Daniel, fait de même : *Daniel Dei famulorum famulus*[19].

Les Grecs ont usé de la même formule. Jean l'Aumônier, patriarche d'Alexandrie († 616) : Ἰωάννης ταπεινὸς καὶ ἐλάχιστος δοῦλος τῶν δούλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ[20]. Cosmas : δοῦλος τῶν δούλων τῆς σῆς ἁγιωσύνης ; lettre synodale de Sophrone de Jérusalem à Serge de Constantinople : Σωφρόνιος ἀρχιεῖος δοῦλος τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πόλεως[21].

X. Ἐλάχιστος. — En Orient, une des formules de dévotion qui obtiennent la vogue la plus large est : ὁ ἐλάχιστος ἐπίσκοπος. Au concile d'Éphèse, en 431, Cyr d'Aphrodisias et une quinzaine de ses collègues font usage de ce terme, de même que saint Épiphane dans ses ouvrages : Ἐπιφάνιος ὁ ἐλάχιστος τῶν ἐπισκόπων[22]. Autres exemples à Éphèse, 449, à Chalcédoine, 451 ; d'ailleurs on trouve aussi ὁ ἐλάχιστος πρεσβύτερος[23] et ὁ ἐλάχιστος Χριστιανός[24].

XI. Ἀνάξιος. — Le terme ἀνάξιος ne fait son apparition que tardivement, au VIIe siècle. Nous le rencontrons pour la première fois en Orient en 646 dans une lettre de Paul de Constantinople au pape Théodore Ier (642-649) qui commence ainsi : Τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀδελφῷ καὶ συλλειτουργῷ κυρίῳ Θεοδώρῳ Παῦλος ἀνάξιος ἐπίσκοπος χαίρειν[25] et même un peu plus tôt, au commencement de ce VIIe siècle, dans l'envoi que fait Leontius de Naples de la vie de saint Jean l'Aumônier : ἐν Ἀλεξανδρείᾳ παραγενάμενος ἐγὼ ὁ ἀνάξιος[26]....

XII Ἁμαρτωλός. — Ἁμαρτωλός fait concurrence à ἀνάξιος et à ses partisans. Cosmas Indicopleustes, l'auteur de la « Topographie chrétienne », s'en pare : ὁ ἁμαρτωλὸς καὶ τάλας ἐγώ[27], de même que saint Jean Damascène[28], Jean abbé de Raitha : ὁ ἁμαρτωλὸς τῆς Ραιθοῦ ἡγούμενος[29] et bien d'autres. On le fait même

[1] H. Grisar, *Anal. rom.*, t. I, pl. III, n. 2 ; J. von Pflugk-Harttung, *Papsturkunden auf Marmor*, dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, Rome, 1901, t. V, p. 178. — [2] De Rossi, *op. cit.*, t. II, p. 423, n. 38. — [3] Gonzalez, *Collectio canonum Ecclesiæ Hispanæ*, 1821, n. 97, 98, 100, 102 ; *Registre*, l. I, n. 39 *a*, 41 ; l. IX, n. 227, 228, 230. — [4] M. Tangl, *Schrifttafeln zur Erlernung der lateinischen Paläographie* de Arndt, 4e édit., Berlin, 1906, part. II, n. 35 *b*. — [5] Jean Diacre, *Vita Gregorii Magni*, l. II, c. I, *P. L.*, t. LXXV, col. 87 ; cf. H. Grisar, *Ökumenischer Patriarch und Diener der Diener Gottes*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, 1880, t. IV, p. 476 ; H. Gelzer, *Der Streit über den Titel des ökumenischen Patriarchen*, dans *Jahrbuch für protestantische Theologie*, Leipzig, 1887, t. XIII, p. 549-584 ; L. Schmitz, *op. cit.*, p. 128-129. — [6] *Registre*, l. V, n. 37, édit. Ewald, t. I, p. 323. — [7] *Registre*, l. XI, n. 26, t. II, p. 287. — [8] *P. L.*, t. XLIV, col. 185. [9] *P. L.*, t. LXVII, col. 1128. — [10] *P. L.*, t. LXII, col. 559. — [11] *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. III, *Epist. avi merov.*, p. 447, n. 8. — [12] Pardessus, *Diplomata, chartæ*, t. II, p. 11, n. 254.

[13] *Ibid.*, t. II, p. 291, n. 483. — [14] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 883 ; *P. L.*, t. LXXXVII, col. 103. — [15] *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. III, p. 712, *Epist. Langob.* n. 19 ; C. Troya, *Codice diplomatico Langobardo*, Napoli, 1852, n. 945. — [16] Troya, *op. cit.*, p. 967. — [17] Beda, *Hist. eccl.*, l. II, c. IV, édit. Plummer. — [18] *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. III, p. 248, n. 8. — [19] *Ibid.*, p. 257, n. 11. — [20] H. Gelzer, *Leontios von Neapolis Leben des hl. Johannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien*, p. 9. — [21] Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 461. — [22] Épiphane, *Adv. haeres.*, l. III, hær. 77, *P. G.*, t. XLII, col. 700 ; t. XLIII, col. 17. — [23] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XIII, col. 137. — [24] Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 1011 ; K. Schmitz, *Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln bis zu ihrer Aufnahmein die fränkische Königsurkunde*, in-8°, Stuttgart, 1913, p. 69, 71. — [25] Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 1020. — [26] H. Gelzer, *Leontios' von Neapolis Leben des hl. Johannes der Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien*, Leipzig, 1893, p. 4. — [27] *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 52 ; E. O. Winstedt, *The christian topography of Cosmas Indicopleustes*, in-8°, Cambridge, 1909, p. 37. — [28] *P. G.*, t. XCV, col. 100. — [29] *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 624.

entrer dans des combinaisons destinées vraisemblablement à le renforcer : Μάξιμος ταπεινὸς καὶ ἁμαρτωλὸς ἀνάξιος δοῦλος (καὶ μαθητής) [1] et il est à l'usage de tous, évêques, abbés, clercs, moines : Ὁ ἁμαρτωλὸς ἐγὼ καὶ παντων ἐλάχιστος Ἀγάθων ἀνάξιος διάκονος καὶ χαρτοφύλαξ [2]; — Ἐπιφάνιος ἁμαρτωλός, διάκονος τῆς ἁγιωτάτης ἐκκλησίας Κατάνης τῆς Σικελῶν ἐπαρχίας [3]; — Γρηγόριος ἁμαρτωλὸς πρεσβύτερος et Ἰωάννης ταλαίπορος καὶ ἁμαρτωλὸς μόναχος [4]; — Ἰωάννης ἁμαρτωλὸς ἐπίσκ. Πόλεως τοῦ Ῥηγίου καὶ λεγατὸς πασης τῆς συνόδου τοῦ ἁγίου καὶ ἀποστολικοῦ θρόνου πόλεως Ῥώμης [5], en 692.

XIII. Ταπεινός. — Pour renchérir sur lui associe ταπεινός [6]. Voici une formule de Jean l'Aumônier : Ἰωάννης ταπεινὸς καὶ ἐλάχιστος δοῦλος τῶν δούλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πᾶσιν τοῖς ὑπὸ τὴν ἡμετέραν ποιμένιον ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ κυρίου καὶ Θεοῦ ἡμῶν ποιμαίνεσθαι λαχοῦσιν τὰδε [7]; une autre de saint Jean Damascène dans son homélie sur la mort de la Vierge : Ἰωάννου ταπεινοῦ καὶ ἐλαχίστου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ Ἐγκώμιον εἰς τὴν κοίμησιν τῆς πανυμνήτου καὶ ὑπερενδόξου εὐλογημένης Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ Ἀειπαρθένου Μαρίας [8].

Les latins devant cette profusion de termes plus humbles les uns que les autres semblent avoir parfois hésité lorsqu'il s'agissait de passer des protestations qu'on lit d'un œil distrait aux traductions qu'il faut bien réduire à un mot. Pour rendre ἐλάχιστος les traducteurs se tiennent de préférence à *humilis, humillimus* [9], mais parfois ils préfèrent : *exiguus* [10] ou bien *ultimus* [11], ou encore *pusillus* [12], manifestement ils y vont un peu au hasard et donnent leur langue au chat. Dans quelques textes dont nous ne conservons qu'une traduction latine, on voit clairement l'intention de traduire ταπεινὸς καὶ ἐλάχιστος : *Post Deum domino totius orbis piissimo et christianissimo nostri principi Leoni in domino salutem humilis et ultimus Sebastianus episcopus* [13]. — *Domino piissimo Christique amantissimo imperatori nostro Leoni perpetuo Augusto parva et humilis synodus congregata in metropoli Sardianorum vestræ Lydiæ* [14]. Dans le texte suivant c'est ἁμαρτωλὸς καὶ ἐλάχιστος qu'on a voulu rendre : *Mennas peccator et humilis episcopus Carpathiorum insularum* [15].

Dans une lettre de ce Lucien, qui eut un rôle dans l'histoire de l'invention des reliques de saint Étienne (voir ce mot) nous lisons : *Lucianus, misericordia Dei indigens et omnium hominum minimus, presbyter Ecclesiæ Dei, quæ est in villa Caphargamala, in territorio Jerosolymorum, sanctæ Ecclesiæ et omnibus sanctis qui sunt in Christo Jesu in universo mundo, in Domino salutem* [16]; dans la suscription d'une lettre à Hyménius, il reprend ce titre d'*omnium minimus*, visiblement inspiré de saint Paul : *Domino sancto et venerabili Hymesio episcopo humillimus et omnium infimus Lucianus presbyter de villa... perpetuam in Christo Jesu salutem;* titre que nous retrouvons à peine modifié en Occident, à Minorque : *Sanctissimis ac beatissimis dominis episcopis, presbyteris, diaconibus et universæ fraternitati totius orbis terrarum, Severus episcopus misericordia Dei indigens et omnium ultimus, in Christo redemptore nostro æternam salutem* [17].

XIV. Non merito. — Les formules elles-mêmes, par l'effort évident de raffiner, sont plus instructives dans leur rapprochement que la glose qu'on en pourrait faire. L'évêque Omer est évidemment mécontent de ses trouvailles, il les retouche sans cesse : *Peccator Audomarus, nomine absque opere episcopus, pro testimonio* [18]; quelques années plus tard il a trouvé autre chose sinon mieux : *In Christi nomine quamvis peccator Audomarus nomine, absque merito episcopus hanc epistulam voluntarius dictavi et recensere audivi et qui subterius scriberent rogavi* [19]. Saint Chrodegang n'a rien trouvé de meilleur pour sa part : *Ego Chrodegangus ac si indignus, si non opere vel nomine gratia Dei episcopus* [20]. Un autre : *Ursus nomine, non opere presbyter subscripsi*, prête à un plaisant jeu de mots dont il ne paraît pas se douter [21]; un diacre : *Lul indignus diaconus, sine prærogativa meritorum diaconatus officio fungens* [22]; un abbé : *Allhehmus [Malmesburiensis] sine meritorum prerogativa abbatis officio functus* [23]; une abbesse : *Eangyth indigna ancilla ancillarum Dei et nomine abbatissæ sine merito functa* [24]; enfin, tout le monde s'en mêle, de simples moines : *Sigerandus etsi indignus solo nomine vocatus monachus*, et son confrère : *Johannes indignus, humilis et peccator solo de nomine monachus* [25]. Finissons sur une protestation de Jean Cassien, toujours dans le même goût : *Unde ego quoque ipse, humilis atque obscurus nomine sicut merito, licet mihi inter eximios Constantinopolitanæ urbis antistites locum magistri usurpare non possim, studium tamen discipuli affectumque præsumo* [26], et sur celle de saint Boniface qui atteint à une sorte de majestueuse beauté : *Universis reverentissimis coepiscopis, venerabilibus presbiteratus candidatis gratia diaconibus... de stirpe et prosapia Anglorum procreatis ejusdem generis vernaculus, universalis ecclesiæ legatus Germanicus et servus sedis apostolicæ Bonifacius, qui et Wynfretus, sine prærogativa meritorum nominatus archiepiscopus, humillimæ communionis et sincerissimæ in Christo caritatis salutem* [27].

XV. In nomine. — Nous avons déjà insinué à l'occasion des signatures du concile de Paris en 573 que les évêques ne s'attachent pas à une formule irrévocablement; voici par exemple le cas de saint Césaire d'Arles [28] :

en 506, concile d'Agde : *in Christi nomine episcopus.*
en 524, concile d'Arles : *in Christi nomine episcopus.*
en 527, concile à Carpentras : *in Christi nomine episcopus.*
en 529, concile d'Orange : *in Christi nomine episcopus.*
en 529, concile de Vaison : *in Christi nomine episcopus.*
en 533, concile de Marseille : *Cæsarius peccator.*

Lettre à sa sœur : *Caesarius episcopus minimus omnium servorum Dei famulus* [29].

Testament : *Ego Cæsarius peccator* [30].

[1] *P. G.*, t. XCI, col. 112, 103. — [2] Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 189. — [3] *Ibid.*, t. XIII, col. 136. — [4] *Ibid.*, t. XIII, col. 137. — [5] *Ibid.*, t. XI, col. 689. — [6] *P. G.*, t. XC, col. 244; t. XCI, col. 514 (ταπεινὸς); t. XCI, col. 112; t. XCI, col. 1032 (ταπεινὸς καὶ ἁμαρτωλός, ἀνάξιος δοῦλος); t. XCVI, col. 589, 601, 661 (ταπεινὸς), 700 (ταπεινὸς καὶ ἐλάχιστος); t. XCIV, col. 521; t. XCV, col. 64 (ἐλάχιστος); t. XCV, col. 100. — [7] H. Gelzer, *Leontios' von Neapolis Leben des hl. Johannes des Barmherzigen*, p. 9. — [8] *P. G.*, t. XCVI, col. 700. — [9] Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 583; t. X, col. 913; t. XI, col. 559, 561, 571. — [10] *Ibid.*, t. VI, col. 753; t. XII, col. 103. — [11] *Ibid.*, t. X, col. 1003. — [12] *Ibid.*, t. VII, col. 294; t. XI, col. 508. — [13] Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 543. — [14] Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 571. — [15] Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 395. — [16] *P. L.*, t. XLI, col. 807. — [17] *P. L.*, t. XX, col. 731. — [18] Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 88, n. 312; B. Guérard, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Bertin*, in-8°, Paris, 1840, p. 18. — [19] Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 125, n. 344; B. Guérard, *op. cit.*, p. 23. — [20] Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 397, n. 586; A. d'Herbomez, *Cart. de Gorze*, p. 1, n. 1. — [21] Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 255, n. 451; Busson et Ledru, *op. cit.*, p. 203. — [22] *Epist. S. Bonifacii et Lulli*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. III, p. 338, n. 71. — [23] *Ibid.*, p. 231, n. 1; Haddan et Stubbs, *Councils*, Oxford, 1871, t. III, p. 268. — [24] *Epist. S. Bonifacii et Lulli*, p. 261, n. 14. — [25] J. Giorgi et U. Balzani, *Il regesto di Farfa di Grigorio di Catino*, in-8°, Roma, 1879, p. 48, n. 45, doc. 40. — [26] Jean Cassien, *Contra Nestorium*, l. VIII, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. XVII, p. 389. — [27] *S. Bonifacii et Lulli epistolæ*, dans *Monum. Germ. hist.*, *Epistol.*, t. III, p. 295, n. 46. — [28] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 336; Maassen, *op. cit.*, p. 37, 41, 53, 57, 61. — [29] *P. L.*, t. LXVII, col. 1128. — [30] G. Morin, *Le testament de S. Césaire d'Arles et la critique M. Bruno Krusch*, dans *Revue bénédictine*, 1899, t. XVI, p. 97-112.

De même pour ses collègues : Nicetius de Trèves, en 535 : *Nicetius Deo propitio* (ms. Paris, lat. *12097*) et *Nicetius in Christi nomine* (deux autres ms.); en 540 : *Nicecius gratia Domini;* lettre à Chlodoswinde : *Nicetius peccator;* lettre à Justinien : *Nicetius cum suis humilis, sed misericordia Domini episcopus* [1].

Aunacharius d'Auxerre, en 573 : *Aunarius in Dei nomine episc.;* en 583 : *Aunacharius in Christi nomine episc.;* en 573-603 : *Unacharius in Dei nomine episc.* Lettre à Étienne : *Aunarius gratia Dei episc.;* lettre du concile de Paris à Sigebert, en 573 : *Aunaarius humilis vester* [2].

XVI. Pauper. — Quelques-uns adoptent la formule *pauper*, sauf à l'agrémenter un peu : *Dominus papa in Christi nomine pauper episcopus* [3]; — *Terræ marisque et totius generis humani domino, orbis terrarum victori et piissimo Augusto Leoni imperatori pauper Varadatus in Domino salutem* [4]; *Ealdbeorcth, pauperculus Christi* [5]; ce même titre de *pauperculus* sert à saint Columban dans sa cinquième lettre au pape Boniface IV [6].

XVII. Varia. — Nous avons déjà montré à l'aide de l'épigraphie et des textes littéraires pour le mot *peccator* que ces formules ont joui de la plus large expansion et il semble peu conforme à la réalité de leur assigner une formule trop rigoureusement déterminée. Ainsi pour cette épithète de *peccator* nous la retrouvons en Espagne aussi fréquente qu'en Gaule : Jean de Biclar s'intitule : *Johannes peccator de Gerunda in his constitutionibus annuens subscripsi* [7]; — *Domino meo Braulioni episcopo Æmilianus peccator* [8]; *Dum olim ego indignissimus peccator Asturiensis provinciæ indigena* [9]. Et puis c'est toute la variété innombrable des *Dei miseratione, Deo miserante* [10], *Dei gratia* [11], *Deo jubente* [12], *indignus* [13], *immerito* [14] *episcopus*. Hydate, évêque de Chaves (*Aquæ Flaviæ*), se déclare *ignarus, indignissimus omnium servorum Dei* [15]; Martin de Braga se contente d'*humilis episcopus* [16]; Braulion de Saragosse est tour à tour : *servus inutilis sanctorum Dei, servus humilis sanctorum Dei, servorum Dei inutilis servus, servus inutilis sanctorum Dei et vester, servorum Dei inutilis servus et vester* [17]. C'est à profusion aussi qu'on rencontre *servus Domini, servulus vester* [18]. Eugène de Tolède est dans une lettre à Chindaswinth : *vestrorum fidelium servulus* [19], dans une lettre à Braulion, *servulus vester* [20]; Tajon de Saragosse : *ultimus servus servorum Dei* [21], et il est impossible de récolter tous les *servulus vester*, les *famulus vester*.

Partout on récolte, mais la récolte est partout identique. Voici par exemple dans l'Italie du VIe siècle; à Parenzo : *Nos quidem Dei gratia Eufrasius Parentinæ ecclesiæ præsul* (en 543); *Servus Christi Maximianus per gratiam Dei episcopus s. Ecclesiæ catholicæ Ravenn. inclitæ urbis* (en 547) [22]; à Capoue : *Victor famulus Christi et ejus gratia episcopus Capuæ* (en 546-547) [23]; en Illyrie : *Paulus humilis gratia Dei episcopus eccles. Ulpianensis*, et *Sabinianus gratia Dei episc. Zapparenæ civitatis* (en 553) [24], et la série continue. On la retrouve analogue en Afrique : *Dei gratia plurimum amplictendis sanctis fratribus, Joanni presbytero et archimandritæ et Venerio diacono... Datianus Fortunatus... famuli Christi in Domino salutem* [25]. Fulgence de Ruspe est *servorum Christi famulus* [26], Fulgence Ferrand est *exiguus* [27], de même que les diacres, ses collègues, Licianus et Severus : *Domino sancto fratri Epiphanio diacono Licinianus et Severus exigui* [28]. Même monotonie dans les textes de la Bretagne. Le *gratia Dei* s'y rencontre fréquemment mais tardivement [29] et aussi *servus servorum Dei, famulus famulorum Dei, plebi Dei famulus* [30]. Il faut encore citer la salutation de saint Colomban au pape Boniface IV (612-615) en se rappelant celle de saint Ignace d'Antioche au début du IIe siècle, on mesurera le chemin parcouru : *Pulcherrimo omnium totius Europæ ecclesiarum capiti, papæ prædulci, præcelso præsuli, pastorum pastori, reverendissimo speculatori : humillimus celsissimo, minimus maximo, agrestis urbano, micrologus eloquentissimo, extremus primo, peregrinus indignæ, pauperculus præpotenti, — mirum dictu, nova res ! — rara avis scribere audet Bonifacio patri Palumbus* [31]. C'est du pur gongorisme, et pareille profusion d'antithèse rend d'autant plus appréciable la concision de cette formule qui se lisait sur le tombeau de l'abbé Mellebaude à Poitiers [32] :

mcMORIa · MELLEBAVDI · ABBI · REVM XPI · HIC
DEVOTI VENIVNt VNdiQVE AD IPSV PRODIIT
MIS QVIA . REMIANT N

et le même personnage sur une autre inscription [33] :

+ IN DI NOMINE EGO
+ HIC MELLEBAVDIS
REVS · ET · SERVVS IHM XPO....

J'arrête ici cette énumération, elle est suffisamment copieuse pour montrer que si quelques formules ont été négligées, on peut considérer néanmoins comme bien connu l'état d'esprit dont s'inspire cette littérature originale.

[1] Maassen, *Conc. avi merovingici*, t. I, p. 70, p. 109; *Monum. Germ. hist., Epistol.*, t. III, p. 119, p. 118. — [2] Maassen, *op. cit.*, p. 149, p. 161, p. 184; *Mon. Germ., Epist.*, t. III, p. 417; Maassen, *op. cit.*, t. I, p. 151. — [3] *Monum. Germ. hist., Auct. antiq.*, t. VI, p. 186; E. Le Blant, *Rec. des inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, p. 56, n. 405; Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 87, n. 312; Concile de Mâcon, 583, dans Maassen, *op. cit.*, t. I, p. 155. — [4] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VII, col. 623. — [5] *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. III, p. 260. — [6] *Ibid.*, p. 115, note 2. — [7] Gonzalez, *Collectio canonum Ecclesiæ Hispanæ*, Matriti, 1808, p. 660. — [8] *P. L.*, t. LXXX, col. 674. — [9] *P. L.*, t. LXXXVII, col. 439. — [10] Gonzalez, *op. cit.*, p. 398, 410, 418, 678; F. Dahn, *Die Könige der Germanen*, in-8°, Leipzig, 1885, t. VI, p. 619. — [11] Gonzalez, *op. cit.*, p. 418, 502, 679. — [12] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 159. — [13] Gonzalez, *op. cit.*, p. 410, 419, 464, 468, 502, 525, 583, 680; Dahn, *op. cit.* — [14] Gonzalez, *op. cit.*, p. 410. — [15] *P. L.*, t. LI, col. 873; *Mon. Germ. hist., Auct. ant.*, t. XI, p. 13. — [16] *P. L.*, t. LXXII, col. 17. — [17] *P. L.*, t. LXXX, col. 649, 675, 679, 687, 692, 685, 686. — [18] *P. L.*, t. LXXX, col. 651, 681. — [19] *P. L.*, t. LX, col. 604, t. LXXXVII, col. 369. — [20] *P. L.*, t. LXXXVII, col. 403. — [21] *P. L.*, t. LXXXVII, col. 413. — [22] De Rubeis, *Monumenta Ecclesiæ Aquileiensis*, 1740, p. 192. — [23] E. Ranke, *Codex Fuldensis, Das Perikopensystem*, Marburg, 1868, p. 398, 462. — [24] *Collectio Avellana*, édit. Gunther, dans *Corp. script. eccl. lat.*, t. XXXV, p. 319, n. 83. — [25] *P. L.*, t. XLV, col. 1779; Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 592. — [26] *P. L.*, t. LXV, col 303. — [27] *P. L.*, t. LXVII, col. 908, 921; *Bibliotheca Cassinensis*, I, *Florilegium*, p. 194 sq.; A. Reifferscheid, *Anecdota Casinensia*, p. 5. — [28] *P. L.*, t. LXXII, col. 691. — [29] Beda, *Hist. eccl.*, édit. Plummer, l. V, c. V, p. 215; l. V, c. XV, p. 239; Étienne, *Vita Wilfridi*, c. XLIII, dans Haddan et Stubbs, *Councils*, t. III, p. 171. Diplôme du roi Osric pour l'abbesse Bertana, en 676, Kemble, *Codex diplomaticus ævi saxonici*, London, 1839, n. 12; dans celui du roi Eadric pour l'abbaye Saint-Pierre dans le Kent, en 686. Kemble, *op. cit.*, n. 27; *Vita Wilfridi*, dans *Mon. Germ. hist., Script. rer. merov.*, t. VI, c. XXII, XXVI, XLIII, LVI, LXIV, p. 217, 220, 236, 251, 259. — [30] K. Schmitz, *Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln*, 1913, p. 114; cf. W. Levison, *Vitæ Bonifacii*, 1905, p. 19, note 1. — [31] *Monum. Germ. hist., Epist.*, t. III, p. 170. — [32] E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. de la Gaule*, 1892, p. 256, n. 246; L. Levillain, *La « Memoria » de l'abbé Mellebaude*, dans *Bulletin de la Société des antiquaires de l'Ouest*, 1911, in-8°, Poitiers, 1911, p. 18. — [33] E. Le Blant, *op. cit.*, p. 259, n. 247; L. Levillain, *op. cit.*, p. 24.

Les femmes, est-il besoin de le dire, ne sont pas en reste de protestations : *Cæsaria exigua* [1], *Radeguntis peccatrix* [2], *Baudonivia humilis omnium, Irmina in Christi nomine Deo sacrata acsi indigna gratia Domini abbatissa, Eugenia acsi indigna abbatissa, vel si indigna Austruald Deo copolata* (celle-ci était veuve), *Ælffted ecclesiastice familiæ famula, Egburg ultima discipulorum seu discipularum tuarum* et cela continue longtemps encore.

H. Leclercq.

DIACONESSE. — I. Institution. II. Vocable. III. Rang. IV. Hiérarchie. V. Fonctions. VI. Obligations. VII. Déclin. VIII. Diaconesses.

I. Institution. — L'Église primitive ne put se soustraire à la nécessité de recourir aux services des femmes, seules aptes à remplir certaines fonctions qui ne pouvaient ni ne devaient être confiées aux diacres. Ce fut vraisemblablement sans répugnance et avec joie qu'elle fit appel au concours de celles dont le dévouement était toujours prêt et prêt à tout. Mais les organisateurs des Églises comprirent que cette collaboration pour être féconde et irréprochable devait être dirigée par un règlement. De là sortit l'institution des diaconesses.

Dès l'époque apostolique on en rencontre, vraisemblablement, la mention. Saint Paul termine l'Épître aux Romains par l'éloge de « notre sœur Phœbe, diaconesse de l'Église de Cenchrées : Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὖσαν καὶ διάκονον τῆς ἐκκλησίας ἐν Κεγχρεαῖς [3]. L'apôtre engage les fidèles à « l'assister dans tous ses besoins, elle qui a assisté bien des gens parmi lesquels Paul lui-même. »

Autre attestation, non moins claire, au début du IIe siècle, vers 111, Pline, gouverneur de Bithynie, a mis la main sur deux chrétiennes, qualifiées « diaconesses », et les a mises à la torture : *Quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quæ ministræ dicebantur quid esset veri et per tormenta quærere* [4].

Peu de confiance à accorder à une prétendue décrétale du pape Soter (165-174), interdisant aux femmes consacrées à Dieu de toucher les vases sacrés, les palles et d'encenser l'autel [5]. La pièce nous est parvenue avec l'estampille isidorienne. Mauvaise note.

On peut considérer l'institution comme contemporaine des hommes apostoliques et l'expansion se sera poursuivie pendant le Ier et le IIe siècle. Au IIIe siècle, les Églises non pourvues de diaconesses devaient être exceptionnelles, à supposer qu'il s'en rencontrât de telles.

II. Vocable. — On a pu remarquer dans le texte de saint Paul aux Romains le terme employé pour désigner la diaconesse, ἡ διάκονος, et qui reparaît encore bien plus tard dans les *Constitutions apostoliques* [6], ou bien γύνη διάκονος [7], ou encore διακόνισσα [8] et χήρα [9]. En somme, beaucoup de liberté d'une Église à l'autre. On rencontre même le terme πρεσβύτιδες qui leur est appliqué par le concile de Laodicée, vers 360, et par saint Épiphane [10]. On souhaiterait les trouver mentionnées dans la *Didaché*, mais il n'en est pas plus question que des vierges et des veuves. En Occident le 12e canon du concile de Carthage, tenu en 398, les qualifie *viduæ* et *sanctimoniales*. Vers le même temps, on voit apparaître et se répandre assez rapidement le mot *diaconissa* destiné à supplanter tous les autres [11].

III. Rang. — A l'époque primitive, rien de rigoureusement déterminé. Vers le VIe siècle, on commence à voir une tendance à distinguer entre veuves et diaconesses. Les *Constitutions apostoliques* recommandent aux veuves d'obéir aux évêques, aux prêtres, aux diacres et de plus aux diaconesses, ἔτι μὴν καὶ ταῖς διακόνοις; une veuve peut être choisie en qualité de diaconesse, car il est dit : « Qu'on prenne comme diaconesse une vierge pure ou du moins une veuve fidèle, honorable, qui n'ait été mariée qu'une fois. » Il semble donc que la distinction est désormais chose faite. On n'en peut plus douter à partir du moment où la diaconesse est l'objet d'une ordination : « L'évêque, est-il dit, avec l'assistance du *presbyterium*, des diacres et des diaconesses, leur imposera les mains, » tandis que les veuves ne reçoivent « ni ordination ni imposition des mains [12]. » Il semble que les diaconesses représentent une sélection parmi le collège des veuves, qu'elles éclipsent et reléguent au second plan. Les plus anciens textes canoniques : *Constitution apostolique égyptienne*, *Règlement ecclésiastique* et *Canons d'Hippolyte*, ne connaissent pas les diaconesses. Le *Testament du Seigneur*, lequel n'offre aucune unité chronologique, parle des veuves dans un morceau qui semble très ancien; déjà il fait la distinction entre veuves et diaconesses. Mais ce morceau qui paraît ancien est-il lui-même d'une seule venue ? Quoi qu'il en soit, il fait incontestablement la meilleure place aux veuves que bénit l'évêque et qui exercent la surveillance sur les diaconesses. Celles-ci n'ont d'autre ministère que de porter l'eucharistie aux malades. Elles habitent une maison voisine de l'église, reçoivent la communion après les enfants, avant les femmes laïques, tandis que les veuves communient après les diacres et avant les lecteurs [13].

Peut-être faut-il mieux ne pas vouloir retrouver le décret des préséances dans la primitive Église où il n'a existé que pour les fonctions principales : épiscopat, presbytérat, diaconat; le reste variait apparemment suivant les lieux et suivant les temps, du moins jusqu'au IVe siècle.

IV. Hiérarchie. — A partir du moment où les diaconesses furent agrégées par une ordination ou imposition des mains, elles jouirent d'une situation privilégiée dans la hiérarchie. Dans les *Constitutions apostoliques*, on prend soin de prescrire et de décrire l'ordination des diaconesses au même titre que l'ordination des évêques, des prêtres, des diacres, des sous-diacres, des lecteurs. C'est entre celle des diacres et celle des sous-diacres qu'est insérée la formule d'ordination des diaconesses : « Évêque, tu lui imposeras les mains avec l'assistance du *presbyterium*, des diacres et des diaconesses, et tu diras : « Dieu éternel, Père de « Notre-Seigneur Jésus-Christ, créateur de l'homme « et de la femme, vous qui avez rempli de votre esprit « Marie, Debora, Anne et Holda, vous qui n'avez pas

[1] *Monum. Germ. hist.*, *Epist.*, t. III, p. 450. — [2] Pardessus, *op. cit.*, t. I, p. 151, n. 192; *Monum Germ. hist.*, *Script. rer. merov.*, t. I, p. 101. — [3] Rom., XVI, 1. Les deux textes I Tim., III, 11 et V, 9-11 ne se prêtent à une application aux diaconesses qu'à l'aide d'un commentaire. — [4] Pline, *Epist.*, l. X, epist. XCVI, *ad Trajanum*. — [5] Labbe, *Concilia*, t. I, col. 586. Insérée au *Décret* de Gratien, c. *Sacratas*, distinct. XXIII, édit. Friedberg, in-8°, Leipzig, 1879, t. I, col. 86. — [6] *Constit. apost.*, l. II, c. XXVI, LVIII; l. III, c. XV, dans Pitra, *Juris eccles. Græcor. hist. et monum.*, in-4°, Romæ, 1864, t. I, p. 172, 209, 239. — [7] *Const. apost.*, l. III, c. XV, *ibid.*, p. 239; *Conc. Chalcedon.*, 451, can. 15, *ibid.*, p. 528. — [8] *Const. apost.*, l. II, c. LVII; l. V, c. XVII; l. VIII, c. XIX. — [9] *Apostolor. sententiæ*, dans Pitra, *op. cit.*, p. 84; *Constit. apost.*, l. III, c. I, *ibid.*, p. 224. — [10] *Conc. Laodic.*, can. 11; Épiphane, *Hæres.*, LXXIX, 4, cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, p. 1003-1005. — [11] *Didascalia*, II, XXVI; *Constit. apost.*, l. III, XI, VII, XVII, dans F. X. Funk, *Didascalia et constitutiones*, 1906, t. I, p. 104, 241, 341, 524, 530, 532. — [12] *Constit. apost.*, l. III, c. VIII; l. VIII, c. XVII; l. VIII, c. XIX, XX, XXIV, dans F. X. Funk, *op. cit.*, t. I, p. 197, 341, 525, 529. — [13] *Testamentum Domini*, édit. Rahmani, in-8°, Moguntiæ, 1899, l. I, c. XL-XLIII; l. II, c. XX; l. I, c. XIX; l. I, c. XXIII, p. 94-105, 142, 26, 16.

dédaigné de faire naître d'une femme votre Fils unique, vous qui dans le tabernacle de l'alliance et dans le temple avez établi des femmes gardiennes de vos saintes portes; jetez maintenant un regard sur votre servante que voici, destinée au diaconat : donnez-lui l'Esprit-Saint, purifiez-la de toute souillure corporelle et spirituelle, afin qu'elle remplisse dignement l'office qui lui sera confié pour votre gloire et à la louange de votre Christ, avec lequel honneur et adoration soient à vous et au Saint-Esprit dans tous les siècles. Amen [1]. »

Le concile de Chalcédoine leur applique les deux termes consacrés de χειροτονία et χειροθεσία et leur réserve l'excommunication si, après leur ordination et l'exercice de leur ministère, elles osent se marier [2]. L'ordre des diaconesses, au dire de saint Épiphane, formait comme la conclusion de la hiérarchie ecclésiastique [3]; il prenait place au *canon* des clercs et des personnes assistées par l'Église, mais à un titre intermédiaire entre ces deux catégories. « Que les eulogies, restes des oblations mystiques, disent les *Constitutions*, soient par les soins des diacres distribuées au clergé suivant la volonté de l'évêque et des prêtres : à l'évêque, quatre portions; au prêtre, trois; au diacre, deux; aux sous-diacres, lecteurs, chantres et diaconesses, une seule portion [4]. C'est à raison de cette immatriculation au *canon* du clergé que les diaconesses sont parfois désignées sous le nom de κανονικαί. »

L'ordination des diaconesses n'avait rien de sacramentel et ce terme même d' « ordination » n'a d'autre sens que celui de « bénédiction ». Aucun texte ne laisse supposer la collation d'une vertu sanctificatrice et d'un caractère indélébile. Leurs fonctions, essentiellement subordonnées, furent toujours distinctes de celles des ministres d'institution divine. Il est toujours possible d'invoquer le mot χειροτονία au sens strict d'ordination [5], mais une fois admise l'ordination on ne sait littéralement plus qu'en faire et on se trouve obligé de reconnaître qu'elle ne servait à rien, puisque ses bénéficiaires étaient, en fait, privées du droit de baptiser et d'exercer les fonctions dévolues aux diacres. Il est inadmissible que pendant des siècles et dès son origine un pouvoir ait été conféré et retenu en même temps, et ce pouvoir même, on est hors d'état de le définir puisqu'on n'est pas en mesure d'apporter un seul cas où il aurait été validement et légitimement exercé. Dès lors on se trouve réduit à affirmer le sens absolu du mot χειροτονία, ce qui est tout aussi concluant en faveur de l'affirmative que d'affirmer son sens relatif peut l'être en faveur de la négative. L'*impositio* des mains faite aux hérétiques est aussi une χειροτονία et nul ne songe à y voir la collation d'un sacrement qu'ils ont déjà reçu et qui n'est pas renouvelable. Les textes invoqués du 15e canon de Chalcédoine et du 14e canon du concile *In Trullo* ne prouvent qu'une chose, c'est qu'on faisait usage couramment et à peu près exclusivement du terme χειροτονία pour désigner l'agrégation liturgique des diaconesses. Après avoir tenté d'en faire un « ordre majeur », on se rabat à n'y voir plus qu'un « ordre mineur » dépourvu de toute prérogative sacramentelle; ce qui revient, en somme, à la conclusion historique inébranlée [6].

V. Fonctions. — Il fallut le rappeler maintes fois. Saint Paul ne supportait pas l'idée d'une prédication féminine [7]; Tertullien s'indignait, comme d'intolérables usurpations, des prétentions de quelques sectaires : *Ipsæ mulieres hæreticæ, quam procaces quæ audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere* [8], et saint Épiphane s'en expliquait longuement : « Si les femmes étaient appelées, dit-il, à exercer dans le Nouveau Testament un sacerdoce ou à remplir un ministère canonique, c'est à Marie, avant toute autre, que la fonction sacerdotale eût dû être confiée. Mais Dieu en a disposé différemment, en ne lui donnant même pas le pouvoir de baptiser. Quant à l'ordre des diaconesses, s'il existe dans l'Église, il n'y est cependant pas établi pour la fonction du sacerdoce ni aucun ministère de ce genre. Les diaconesses sont destinées à sauvegarder la décence qui s'impose à l'égard du sexe féminin, soit en prêtant leur concours dans l'administration du baptême, soit en examinant celles qui souffrent de quelque infirmité ou auraient été l'objet de quelque violence, soit en intervenant chaque fois qu'il y a lieu de découvrir le corps d'autres femmes, afin que ces nudités ne soient pas exposées aux regards des hommes qui accomplissent les saintes cérémonies et qu'elles ne soient vues que des diaconesses elles-mêmes [9]. »

Les fonctions des diaconesses ont été assez différentes suivant les temps et les lieux. Leur destination universelle, peut-on dire, est le ministère de la charité : service des pauvres; soin des malades de leur sexe : εἰς τὰς τῶν γυναικῶν ὑπηρεσίας [10]; surveillance des veuves [11], et des vierges aussi probablement : préparation des catéchumènes au baptême [12]; garde de la porte d'entrée réservée aux femmes et de l'espace attribué à celles-ci dans l'église [13]; constatation d'intégrité corporelle [14]; ensevelissement des morts [15]. Une charge plus délicate et sur laquelle nous manquons de renseignements est indiquée par les *Constitutions apostoliques* qui destinent les diaconesses à servir d'intermédiaires entre les chrétiennes et les chefs de la communauté, et aussi d'assister aux entretiens particuliers des évêques, des prêtres et des diacres avec les chrétiennes [16]. Il semble que les inconvénients de cette mesure devaient égaler sinon dépasser ses avantages.

Soit par l'effet du zèle, soit par l'effet de l'ambition, les diaconesses s'efforcèrent maintes fois d'empiéter et d'étendre leurs attributions; rappelées à l'ordre, elles se confinaient quelque temps dans les strictes limites de leurs fonctions. Si elles s'en écartèrent, ce ne fut jamais que pour peu de temps et d'une manière locale; en règle générale, on peut dire que la législation canonique chez les Grecs et chez les Latins sut utiliser la capacité et le dévouement des diaconesses sans inconvénient notable.

Il n'en fut pas de même chez les Syriens et les Nestoriens. Chez les Nestoriens, les diaconesses présentaient aux femmes, pour la communion à l'église, le pain consacré et le calice en l'absence du diacre [17]. Outre la

[1] *Constitutiones apostolicæ*, l. VII, c. IV-XVIII, XXI-XXII, XXIII-XXVI; l. VIII, c. XIX-XX. — [2] *Conc. Chalced.*, 451, can. 15, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VII, col. 364. — [3] S. Épiphane, *Hæres.*, LXXIX, 4; *Expos. fidei*, n. 21, *P. G.*, t. XLII, col. 745 772. — [4] *Constit. apost.*, l. VIII, c. XXXI. — [5] J. Morin, *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinibus*, 1695; A. Ludwig, *Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche*, in-8°, München, 1910; K. H. Schäfer, *Kanonissenstifter*, dans *Kirchenrechtliche Abhandlungen*, in-8°, Stuttgart, 1907; K. H. Schäfer, *Kanonissen und Diakonissen*, dans *Römische Quartalschrift*, 1910, t. XXIV, p. 49-90. — [6] P. Hinschius, *System des kathol. Kirchenrechts*, in-8°, Berlin, 1869, t. I, p. 8; J.-B. Sagmüller, *Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts*, Freiburg-im-Br., 1900, p. 156; Du Cange, *Note* dans *Anne Comnène*, édit. Bonn, t. II, p. 690. — [7] I Cor., XIV, 34, 35; I Tim., II, 11, 12. — [8] Tertullien, *De præscriptionibus*, c. XLI, *P. L.*, t. II, col. 56. — [9] S. Épiphane, *Hæres.*, LXXIX, 3, *P. G.*, t. XLII, col. 745 sq. — [10] *Constit. apost.*, l. III, c. XVI; *Didascalia*, III, VIII, XII; cf. S. Jérôme, *Epist.*, LII, *ad Nepotianum*, *P. L.*, t. XXII, col. 532. — [11] *Constit. apost.*, l. III, c. VIII. — [12] Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1201. — [13] *Constit. apost.*, l. II, c. LVIII; l. VIII, c. XXVIII; Ps. Ignace d'Antioche, *Epist. ad Antioch.*, c. XII, *P. G.*, t. V, col. 908. — [14] S. Épiphane, *Hæres.*, LXXIX, 3. — [15] J. Bona, *Rerum liturgicarum*, l. I, c. XXV, note 10, in-fol., Taurini, 1749, p. 358. — [16] *Constit. apost.*, l. II, c. XXVI. — [17] Bar Hebræus, *Nomocanon*, c. VII, sect. 7, dans Mai, *Script., veterum nova collectio*, t. X, p. 50

charge de portier, elles s'étaient arrogé celle de lecteur dans l'assemblée des femmes [1], mais en dehors du service liturgique; enfin elles veillaient à l'entretien des lampes et de l'autel. Au VIe siècle, d'après la législation de Sévère d'Antioche et de Jean de Tella, les abbesses étaient diaconesses. Elles jouissaient de droits qui peuvent nous sembler exorbitants, par exemple : entrer dans le sanctuaire, faire la prière publique, distribuer l'eucharistie aux nonnes en cas de nécessité et dans leur propre monastère en se servant des saintes espèces de la réserve. Jean de Tella va plus loin et leur accorde le droit d'administrer la communion à un garçon âgé de plus de cinq ans [2]. On voit ainsi s'affirmer leur tendance à supplanter les diacres, de même quand elles président l'assemblée des femmes, font la lecture publique de l'épître et de l'évangile. En l'absence des prêtres et des diacres, elles parviennent à se laisser accorder le droit d'offrir l'encens à condition de ne pas réciter les prières de la thurification. Bien plus, l'évêque finit par tolérer que les diaconesses mêlent le vin et l'eau dans le calice, et Jacques d'Edesse ne peut se tenir de gronder, devant ces empiétements, qu'elles sont diaconesses non de l'autel mais des malades [3]. Lors de l'administration de l'extrême-onction, les diaconesses faisaient les onctions aux femmes, bien que sous la surveillance des prêtres. Enfin, attachées à une église, il leur était interdit d'exercer leurs fonctions dans une autre église.

VI. Obligations. — Deux textes de saint Paul relatifs aux veuves agrégées par l'Église ont inspiré toute la législation canonique et conciliaire sur les diaconesses.

« Que celle qui sera choisie pour être au rang des veuves, écrivait l'apôtre, n'ait pas moins de soixante ans; qu'elle n'ait eu qu'un mari et qu'on puisse rendre témoignage de ses bonnes œuvres : si elle a élevé ses enfants, si elle a exercé l'hospitalité, si elle a lavé les pieds des saints, si elle a secouru les affligés, si elle s'est appliquée à toutes sortes de bonnes œuvres [4]. Il faut encore, reprend-il, écarter [de ce choix] les jeunes veuves, parce que secouant le joug du Christ, elles veulent se remarier et s'attirent la condamnation en violant la foi donnée. Elles vont désœuvrées, babillardes et curieuses, de maison en maison, s'entretenant de choses dont elles ne devraient pas parler [5]. » Un autre passage vise également les femmes agrégées au clergé et leur prescrit d'être « graves, point médisantes, sobres, fidèles en toutes choses [6]. »

Le concile de Nicée, ou plutôt les canons arabes mis à son compte [7], et saint Basile [8] adoptent cette même limite de soixante ans. En 390, une loi de Théodose, datée de Milan, prescrit cette même limite [9] et exige de plus que « suivant le précepte apostolique les diaconesses fussent veuves ayant eu des enfants. » Une mesure abusive ne fut pas maintenue et disparut dans le cours de la même année. En vertu de la loi, les diaconesses ne possédaient que l'usufruit de leurs biens qui appartenaient aux héritiers naturels, les donations et legs testamentaires des diaconesses en faveur des pauvres ou des églises étaient, de plein droit, annulés [10]. Cette mesure fut donc rapportée, mais la limite de soixante ans fut maintenue; on ne peut s'empêcher de la trouver bien tardive, mais peut-être visait-on par là quelque grave abus. Quoi qu'il en soit, le ministère ecclésiastique féminin pouvait requérir les services de personnes plus alertes et plus robustes que ne le sont ordinairement les sexagénaires [11]; aussi voyons-nous en Afrique, dès le IIIe siècle, une vierge de vingt ans élevée au diaconat, ce qui, d'ailleurs, fit scandale [12]. On adopta une moyenne, le concile de Chalcédoine accorda la limite de quarante ans [13], le concile Quinisexte renouvela cette décision [14] qui coïncide avec son introduction dans la *Novelle* CXXIII, 13, tandis que précédemment, dans la *Novelle* VI, 6, Justinien avait adopté la limite de cinquante ans. En Occident, les conciles de Saragosse (381) et d'Agde (506) et l'édit de Majorien (461) fixent la *velatio* des vierges à la quarantième année [15], le IIIe concile de Carthage à vingt-cinq ans, ou même plus tôt, dans le cas où il faudrait se soustraire à un projet de mariage [16]. A Rome, on a une tendance opposée, le pape saint Léon Ier revient à la soixantaine [17] et le faux concile de Silvestre, en 501, ne parle guère de moins de soixante-douze ans [18].

VII. Déclin. — En Occident, beaucoup plus qu'en Orient, l'ordre des vierges fournit des recrues aux diaconesses. Les textes s'embrouillent de plus en plus lorsqu'il s'agit de les désigner. *Diaconissa* et *diacona* sont employés fréquemment pour désigner des matrones sans aucun lien commun avec les diaconesses. Par contre, les épouses des diacres sont investies de ces titres auxquels elles n'ont aucun droit, n'étant tenues à aucune des œuvres de charité prescrites à leurs homonymes [19]. Celles-ci sont quelquefois difficilement reconnaissables sous leurs titres de *presbytera* et de *vidua*, au sens d'« ancienne » [20]; le 9e *Ordo* romain signale dans le cortège pontifical : *feminæ diaconissæ et presbyterissæ quæ eodem die benedicantur* [21].

A partir du VIe siècle, la charge tourna de plus en plus à la sinécure, surtout à cause de l'abandon progressif du rite du baptême d'adultes par immersion. Quant aux autres fonctions purement charitables, il ne manquait pas de chrétiennes pour rivaliser de dévouement et de générosité avec les diaconesses. Celles-ci tendaient peu à peu vers la pratique de la vie monastique, le titre de diaconesse s'associait sans difficulté et comme naturellement au titre d'abbesse [22]. En dehors de là, le titre de diaconesse semble être devenu, principalement dans les Gaules, une appellation honorifique que les veuves, les nonnes, les femmes pieuses s'attribuaient en dehors de toute ordination. Les conciles des Gaules sont peu favorables aux diaconesses. Le concile d'Orange (441) déclare qu'on n'or-

[1] Rabboula, dans Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. II. *Dissert. de syris monophysitis*, n. 10. — [2] Bar Hebræus, *Nomocanon*, VII, 7, *ibid.*, p. 51. — [3] Assemani, *Bibl. orient.*, t. II, *De syris monoph.*, fol. 5 verso. — [4] I Tim., V, 9, 10. — [5] I Tim., VI, 12-13. — [6] I Tim., III, 11; cf. S. Jean Chrysostome, *Homil.*, X, *in I Tim. epist.*, *P. G.*, t. LXII, col. 553. — [7] Canon 74, Labbe, *Concilia*, t. II, col. 287. — [8] Canon 24, Pitra, *Juris Græcorhist. et mon.*, t. I, p. 589. — [9] *Code Théodosien*, l. XVI, tit. II, loi 27. — [10] Baronius, *Annal. eccles.*, ad ann. 390, n. 70, paraît s'être un peu avancé en disant d'après l'*Adversus relationem Symmachi*, *P. L.*, t. XVI, col. 971, que saint Ambroise fit rapporter cette partie de la loi. Le texte allégué se rapporte difficilement à la loi de juillet 390 puisqu'il a été écrit en cette même année, Saint-Ambroise vise plutôt la loi de 370, concernant les donations par les veuves, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, in-4°, Lipsiæ, 1743, p. 69 *b*. S. Jérôme, *In Isaiam*, l. II, *P. L.*, t. XXIV, col. 65; *Epist. ad Salociani*, LXXIX, *P. L.*, t. XXII, col. 728. Le même saint, qui se plaint de cette loi, nous apprend qu'on l'éludait au moyen de fidéicommis. *Epist.*, LII, *ad Nepotianum*, *P. L.*, t. XXII, col. 552. — [11] Cette remarque est de M. Parisot. — [12] Tertullien, *De velandis virginibus*, c. IX, *P. L.*, t. II, col. 902. — [13] *Conc. Chalced.*, can. 15. — [14] Can. 14, 40. Cf. L. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, t. I, l. III, c. LII-LV : De l'âge requis pour la profession des diaconesses, des veuves, vierges, religieuses, p. 1735-1732. — [15] *Conc. Cæsar.*, can. 8; *Conc. Agath.*, can. 19, Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1010, t. IV, col. 1386. — [16] *Conc. Milevit.*, 416, can. 126, Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1514. — [17] *Liber pontificalis*, 1886, t. I, p. 239. — [18] *Ibid.*, t. I, p. 241. — [19] *Conc. Autissiodorense*, 578, can. 22; *Conc. Matisconense II*, 585, can. 16, dans Labbe, *Concilia*, t. V, col. 959, 987. — [20] *Conc. Romanum*, can. 5, Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1547; *Conc. Turonense II*, 567, can. 13, Labbe, *Conc.*, t. V, col. 855. — [21] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1005. — [22] Fortunat, *Vita S. Radegundis*, XII, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 502.

donnera plus de diaconesses : *diaconissæ omnimode non ordinandæ*. Les survivantes se soumettront à recevoir, comme le commun du peuple, la bénédiction donnée à l'église : *Si quæ jam sunt, benedictioni quæ populo imperditur capita submittant*. Le P. Jean Morin explique ainsi ce canon : On ne devra pas ordonner les diaconesses indifféremment, c'est-à-dire contre les conditions requises par les canons, et celles qui auraient été ainsi ordonnées se soumettraient à recevoir la bénédiction (pénitentielle) des laïques [1]. Mais il semble que le canon porte une dispense dont le motif n'est pas indiqué : En 517, le concile d'Epaone [2], en Gaule, abroge entièrement la consécration des veuves dites diaconesses, et ne leur laisse que le privilège de la bénédiction pénitentielle si elles consentent à renoncer au monde [3]. De quelles diaconesses est-il ici question ? Si on en rapproche le texte du canon 21 du IIe concile de Tours, en 567, lequel fait usage du texte même d'Epaone pour interdire la bénédiction des veuves [4], ces deux conciles auraient eu en vue les diaconesses indignes ou irrégulièrement ordonnées [5]. En 533, le IIe concile d'Orléans interdit absolument la bénédiction des diaconesses [6]. L'interprétation restrictive de Jean Morin, restée d'ailleurs isolée, peut donc être négligée.

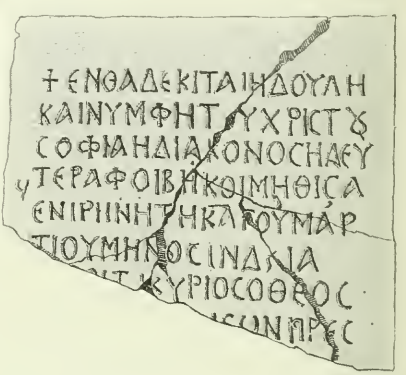
Mais l'Occident tout entier ne suit pas la Gaule, ou du moins mettra longtemps à l'imiter. Un concile de Worms, en 868, s'approprie encore le canon 15 du concile de Chalcédoine [7]. Au IXe siècle, le *Liber pontificalis* énumère les diaconesses dans le cortège d'escorte de Léon III à son entrée à Rome [8]. Au Xe siècle, la lettre d'Atto de Vercell (934-950) au prêtre Ambroise traite *ex proposito* des diaconesses et il constate d'ailleurs la décadence de l'institution [9]. Au XIe siècle, trois décrets pontificaux maintiennent à des évêques suburbicaires le droit d'ordonner des diaconesses [10]. Enfin, certains missels du XIe siècle contiennent encore l'oraison *ad diaconissam faciendam. Exaudi, Domine* [11]... commun aux diacres et aux diaconesses. A partir de cette époque, elles ne sont même plus nommées en Occident.

En Orient, dans l'Église grecque elles jouirent d'un rang plus honoré. Justinien rétablit pour elles la législation relative aux vestales, c'est-à-dire la peine de mort en cas de violation de leur vœu de chasteté; mais cette sévérité ne fut pas appliquée en pratique, l'Église se contenta de destituer et d'excommunier les coupables [12]. Matthieu Blastaris constate qu'au Xe siècle la législation civile relative aux diaconesses est abandonnée et oubliée [13]. Une mesure de prudence avait été prise à l'égard de celles en faveur desquelles on avait devancé l'âge canonique, elles devaient habiter dans des monastères jusqu'à leur cinquantième année, afin d'être en garde contre les séductions de la liberté [14].

A Constantinople, sous Justinien, le personnel clérical de Sainte-Sophie comptait 60 prêtres, 100 diacres, 60 diaconesses, 90 sous-diacres. Au XIIIe siècle, les femmes continuaient à Constantinople à être élues au rang de diaconesses, mais elles n'en acquittaient plus les fonctions; non seulement elles n'approchaient plus de l'autel, mais ne recevaient plusl'ancienne consécration. Leur rôle se bornait à présider les assemblées féminines [15].

VIII. Diaconesses. — La plus célèbre fut Olympias, veuve à dix-huit ans, qui, pour se consacrer à Dieu, refusa de partager le trône de l'empereur Théodose II, fut l'amie de saint Jean Chrysostome, partagea ses épreuves et mourut en 418 [16]. Sa vie contient peu de détails spéciaux à l'ordre et à la fonction des diaconesses.

Procula, Pentadia, correspondantes de saint Jean Chrysostome, Anastasie en rapports épistolaires avec Sévère d'Antioche, Macrine, sœur de saint Basile et saint Grégoire de Nysse, Lampadia, amie de Macrine, Théosebie, épouse de saint Grégoire de Nysse.



3727. — Épitaphe de la diaconesse Sophie.
D'après *Revue biblique*, 1904, p. 261.

Sophie, dont l'épitaphe a été découverte sur le mont des Oliviers. Dalle dont il reste cinq fragments, complète au sommet; largeur 0m88, hauteur (gauche) 0m47, (droite) 0m80. Pierre calcaire très dure, épaisseur 0m08, hauteur moyenne des lettres 0m054 [17] (fig. 3727) :

+ ΕΝ ΘΑΔΕ ΚΙΤΑΙ ΗΔΟΥΛΗ
ΚΑΙ ΝΥΜΦΗ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟ
ΣΟΦΙΑΗΔΙΑΚΟΝΟΣΗΔΕΥ
ΤΕΡΑΦΟΙΒΗ ΚΟΙ ΜΗΘΙΣΑ
5 ΕΝΙΡΗΝΗ ΤΗΚΑ ΤΟΥ ΜΑΡ
ΤΙΟΥ ΜΗΝΟΣ ΙΝΔ·ΙΑ
ΗΤΩΚΥΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΣ
ΙΣΩΝ ΠΡΕΣ

+ Ἐνθάδε κεῖται ἡ δούλη καὶ νυμφη τοῦ Χριστοῦ Σοφία ἡ διάκονος ἡ δευτέρα Φοίβη κοιμηθ-

[1] J. Morin, *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, part. III, exerc. x, *De diaconissis*, p. 191. — [2] *Conc. Epaonense*, can. 21, dans Labbe, *Conc.*, t. IV, col. 1578. — [3] *Conc. Epaonense*, can. 21. — [4] *Conc. Turonense II*, can. 21, dans Labbe, *Concilia*, t. V, col. 858. — [5] *Conc. Aurelian. II*, can. 17, dans Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 1782. — [6] *Conc. Aurelian.*, can. 18, dans Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 1782. — [7] *Conc. Wormatiense*, can. 73, dans Labbe, *Concilia*, t. VIII, col. 958. — [8] *Liber pontificalis*, édit. L. Duchesne, t. II, p. 6. — [9] *Epist.*, VIII, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 114. — [10] Benoît V III (1018) à l'évêque de Porto, *Epist.*, XVII, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 1621; Ughelli, *Italia sacra*, t. I, p. 116; Jean X (1024-1033) à l'évêque de Sylva Candida, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1056; Léon IX (1049) à l'évêque de Porto, *P. L.*, t. CXLIII, p. 598. — [11] F. E. Warren, *The Leofric Missal*, in-8°, Oxford, 1883, p. 216; Pontifical d'Egbert d'York, dans Martène, *De antiq. eccl. ritibus*, t. II, p. 99. — [12] S. Basile, *Ad Amphilochium*, can. 24, dans Pitra, *op. cit.*, t. I, p. 589-590. — [13] *Quæst. matrim.*, *P. G.*, t. CXIX, col. 1272. — [14] *Novelle* IV, 6, *Nomocanon*, tit. IX, c. XXVII, dans Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, Rome; 1864-1868, t. II, p. 476. — [15] Balsamon, *Ad XV can. concilii Chalced.*, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 442; *Responsa ad interrogationes Marci*, resp. XXXV, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 987. — [16] Sa vie a été publiée dans *Analecta bollandiana*, 1896, t. XV, p. 400-423; 1897, t. XVI, p. 41-51; J. Bousquet, *Vie d'Olympias la diaconesse*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1906, t. XI, p. 225-250; 1907, t. XII, p. 255-268. — [17] L. Ultré, *Épitaphe de la diaconesse Sophie*, dans *Revue biblique*, 1904, nouvelle série, t. I, p. 260-262.

(ε)ῖσα ἐν (ε)ἰρήνῃ τῇ κα τοῦ Μαρτίου μηνὸς ἰνδ(ικτιῶνος) ιά.....θητω Κύριος ὁ Θεός ..... ισιον πρεσ.....

« Ici repose la servante et vierge du Christ, Sophie, la diaconesse, la seconde Phœbé, endormie dans la paix, le vingt et unième jour du mois de mars, indiction onzième. Que le Seigneur Dieu...

A Delphes, nous avons publié l'épitaphe de la diaconesse Athanasia dont il est dit : κατατεθεῖσα δὲ διακόνισσα (voir *Dictionn.* au mot DELPHES)[1], elle a dû vivre au ve siècle.

A Jérusalem, encore une épitaphe de diaconesse, à laquelle on ne pouvait vraisemblablement reprocher de délaisser les pauvres pour l'autel, car elle est attachée à l'hôpital[2] :

+μ]ΝΗΜ
ΑΕΝΕΩ
ΝΟΣΝΕΟΙ
ΚΕΤΟΥΕΝ
5 ΑΥΤΩΝΟΟ
ΟΚΟΜΙΩ
ΔΙΑΚΟΝΙΣ

+ Μνῆμα Ἐνέωνος Νεοικέτου ἐν αὐτῷ νοσοκομῷ διακονίσ[σης].

« Tombeau d'Énéon (fille) de Neoiketis, diaconesse de cet hôpital. »

En Occident, nous trouvons aussi des mentions épigraphiques relatives aux diaconesses.

Maffei a publié la suivante[3] :

DACIANA DIACONISSA
QVE·V·ANN·XXXXV·M.III
ET.FVIT·F·PALMATI COS
ET·SOROR·VICTORINI PRESBR
ET·MVLTA PROPHETAVIT
CVM FLACCA ALVMNA
V·A·XV·DEP·IN·PACE· III
ID.AVG·

H. LECLERCQ.

DIACONICUM. — Ce terme s'applique à différents objets : un local, un livre, des prières.

1° Le *diaconicum*, διακονικόν, s'entend du vestiaire ou sacristie, dont la place, sans avoir rien d'absolument fixe dans le type basilical chrétien, se trouve cependant presque toujours très rapprochée de l'autel, par conséquent la disposition du plan invitait à placer le *diaconicum* et la *prothèse* aux extrémités des collatéraux dans la partie qui avoisine ou parfois qui flanque l'abside. Il suffira de se reporter à l'un ou l'autre des nombreux plans qui ont été donnés dans le *Dictionnaire*, par exemple aux mots : AFRIQUE ou BASILIQUE, pour trouver des exemples de *diaconica* aménagés comme nous venons de le dire. Cette chambre, dont les dimensions sont d'ordinaire assez restreintes, était destinée à recevoir les diacres chargés de la préparation des vêtements et des vases liturgiques nécessaires à la célébration du sacrifice; là, ils chauffaient l'eau, allumaient l'encens. La *prothèse* était au nord, le *diaconicum* au sud du sanctuaire[4] et cette disposition, sans être d'une rigueur absolue, paraît avoir été généralement observée; tantôt le *diaconicum* communiquait directement avec le sanctuaire ou *bema*, tantôt son entrée s'ouvrait dans le collatéral. On rencontre, mais d'une façon tout à fait exceptionnelle, le *diaconicum* pourvu d'une porte s'ouvrant directement sur l'extérieur. Les diacres entraient seuls — ainsi que les prêtres et les évêques — dans le *diaconicum*, les clercs d'un rang inférieur n'y pénétraient que s'ils y étaient appelés ou envoyés par leurs chefs; cette mesure s'explique autant par le désir d'inculquer le respect pour ce lieu que par le souci d'y éviter l'encombrement. Pourvu d'une niche, d'une abside ou d'une simple tablette à laquelle on donnait d'une façon un peu prétentieuse le nom de θυσιαστήριον ou encore de ἁγία τραπέζα, le *diaconicum* recevait jusqu'au moment de la grande entrée et du transfert à la prothèse le pain et le vin destinés au sacrifice eucharistique. Les prêtres y prenaient ou y laissaient, suivant le cas, les vêtements liturgiques : εἰσελθόντες ἀλλάσσουσι τὴν ἱερατικὴν στολὴν ἐν τῷ διακονικῷ, lisons-nous dans le *Typicon* de saint Sabas, c. II. Parfois, le *diaconicum* servait de trésor et on le désignait sous le nom de κειμηλιαρχεῖον ou σκευοφυλάκιον; là se trouvaient renfermés les vases sacrés et les reliques. En Afrique notamment, on a trouvé un coffret qui avait contenu les reliques; peut-être aussi y a-t-on souvent conservé les livres liturgiques. Enfin, la réserve eucharistique y a été parfois déposée et, en ce cas, le *diaconicum* perdait son nom pour celui de παστοφόριον; c'est ainsi qu'on lit dans les *Constitutions apostoliques*, l. II, c. LVII : ἐξ ἑκατέρων τῶν μερῶν τὰ παστοφόρια πρὸς ἀνατολήν.

Mais il faut se tenir en garde contre la tendance à généraliser; tout ce que nous pouvons savoir, ce sont autant de cas particuliers qui, parfois d'une Église ou d'une province à l'autre, témoignent un usage identique, c'est tout et il faut se garder d'en tirer une coutume universelle et surtout une règle obligatoire. Cette liberté d'attribution est la seule règle invariable à ces premiers âges. A Nole, saint Paulin avait même jugé bon de faire placer des inscriptions sur le *diaconicum* et la chambre parallèle afin qu'on en connût la destination : *In secretariis duobus circa apsidem hi versus indicant officia singulorum. A dextra apsidis :*

HIC LOCVS EST VENERANDA PENVS QVA CONDITVR
ET QVA PROMITVR ALMA SACRI POMPA MINISTERII

A sinistra ejusdem :

SI QVEM SANCTA TENET MEDITANDI IN LEGE VOLVNTAS
HIC POTERIT RESIDENS SACRIS INTENDERE LIBRIS

On trouve parfois le *diaconicum* désigné sous le nom de οἶκος ἀσπαστικός ou *receptorium*, le « parloir », dans lequel l'évêque à son arrivée dans la basilique donnait le baise-main aux clercs et recevait quelques personnes à son gré. On trouve aussi μετατώριον ou μιτατώριον, sens douteux, qu'on va jusqu'à faire venir de *mutatorium* et qui voudrait marquer le lieu où le clergé changeait ses vêtements de ville pour les vêtements liturgiques.

En Curie, à Bargyliæ, nous trouvons cette mention de la construction d'un *diaconicum*[5] :

ΥΟCΙΟΤΑΤΟΥΚΕ ΘΕΟΦΙΛΕCΤΑΤΟΥ ΕΠ
ΤΟΤΟ ΕΡΓΟΝ ΤΟΥ ΔΙΑΚΟΝΙΚΟΥCΥΝΤΗ
ΩΤΑΤΗC ΗΜΩΝΕΚΚΛΗCΙΑC ΘΕΟΥ CΥΝ

[Ἐπὶ.....το]ῦ ὁσιοτάτου κὲ θεοφιλεστάτου ἐπι]σκόπου] || [ἐγένετο τοῦ]το τὸ ἔργον τοῦ διακονικοῦ σὺν τῇ [.....] || [...τῆς ἁγι]ωτάτης ἡμῶν ἐκκλ σιας θεοῦ συν[εργείᾳ.]

[1] J. Laurent, *Delphes chrétien*, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, 1899, t. XXIII, p. 274-277. — [2] Germer-Durand, *Épitaphes chrétiennes de Jérusalem*, dans *Revue biblique*, 1892, t. I, p. 566 sq. : haut, 0m33, larg. 0m27. — [3] Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1749, p. 179; cf. Enno Littmann, *Semitic inscriptions*, p. 55, n. 24. — [4] Le *diaconicum* était à gauche, la *prothèse* à droite par rapport au sanctuaire en regardant la nef. — [5] Le Bas, *Voyage archéologique, Inscript.*, t. III, p. 157, n. 498; *Corp. inscr. grec.*, t. IV, n. 8827, cf. n. 9543.

2° Le *diaconicum*, c'est encore le nom d'un livre liturgique contenant les règles à suivre par le diacre pour l'accomplissement de son office : βιβλίον τῆς διακονίας.

3° Enfin ce même nom est appliqué aux prières récitées par le diacre dans la liturgie.

H. Leclercq.

DIACONIES. — Dès avant la paix de l'Église, les fidèles étaient nombreux à Rome — on évalue ce nombre à quarante mille âmes vers le milieu du IIIe siècle — et en possession d'établissements importants, dont, malheureusement, aucun indice documentaire ne nous permet de déterminer l'emplacement avec certitude. La longue paix qui suivit le désastre de l'empereur Valérien contribua certainement à accroître le nombre et à multiplier les lieux de réunion des chrétiens. En 311, Galère leur restitua « les maisons où ils se rassemblaient » et que Dioclétien avait confisquées huit ans auparavant. Les procès-verbaux de confiscation des propriétés ecclésiastiques en 303 et de leur restitution en 311 furent lus *in extenso* en 411 à la Conférence de Carthage; depuis ils ont disparu et leur perte nous laisse ignorer les noms et la situation des anciens *conventicula* de l'Église romaine. Cependant, malgré cette ignorance, on ne risque rien d'affirmer que la communauté possédait, dès le IIIe siècle, un centre social, une *domus ecclesiæ*, à l'instar de ce que nous avons eu l'occasion de montrer en plein fonctionnement à Antioche, à Carthage, à Constantine (voir *Dictionn.*, t. I, II, III, à ces mots). A titre de simple hypothèse, on peut accueillir la possibilité d'une installation ecclésiastique à Saint-Laurent *in Damaso* où se conservaient encore au IVe siècle les archives pontificales (voir *Dictionn.*, t. II, au mot Bibliothèque, col. 864). Quoi qu'il en soit, sur ce point ou ailleurs, devait se trouver la résidence de l'évêque de Rome, le lieu ordinaire des assemblées du culte, le centre de l'administration charitable, le tribunal ecclésiastique, en un mot, le siège du gouvernement épiscopal. Au IVe siècle, tout cela se trouvait au Latran, mais à la suite d'un déménagement; car, à la veille de la paix de l'Église, la maison qui devint plus tard le palais pontifical appartenait à Fausta, fille de l'empereur Maximien; les fouilles ont fait retrouver divers vestiges d'édifices publics ou privés, mais rien qui se rapporte à une appropriation chrétienne antérieure à Constantin.

Cependant l'Église de Rome n'avait pas attendu l'année 313 pour organiser les services indispensables à toute organisation ecclésiastique. Vers le milieu du IIIe siècle, le pape Fabien avait procédé à une répartition des divers quartiers de Rome entre ses sept diacres à chacun desquels était échue une circonscription administrative. La paix de l'Église affermit les institutions ébauchées, mais n'introduisit aucun changement dans cette répartition : on continua à voir les sept diacres présider, chacun dans sa région, aux services de charité et d'administration temporelle. On est porté à supposer que ces sept circonscriptions diaconales furent pourvues chacune d'un établissement où le diacre avait le centre de son administration. Cette hypothèse, pourtant, n'est pas confirmée par les documents, qui n'offrent aucune trace de tels établissements. L'administration des diacres avait son siège à l'établissement central de l'Église, depuis le IVe siècle, nous l'avons dit, à la *domus Lateranensis*.

Plus tard, beaucoup plus tard, apparurent les *diaconies*, postérieures de six siècles aux diacres romains, étrangères à l'administration diaconale et à la distribution de Rome en régions ecclésiastiques; aussi ne pourrait-on parvenir à découvrir aucun rapport topographique entre ces régions et les diaconies dont on ne trouve pas trace avant le déclin du VIIe siècle. Dans l'intervalle, les diacres continuèrent à exercer leurs fonctions traditionnelles et, dès le Ve siècle, on les voit se qualifier des titres de diacre de la première, de la deuxième région, et ainsi de suite; en sorte qu'il serait absolument impossible de voir dans les diaconies le prolongement ou la transformation même défigurée des anciens établissements ou bureaux de charité des diacres régionnaires. Il n'y a pas absorption, ni transformation à aucun degré, mais institution différente, bien que dans un but analogue. En somme, les diaconies furent des dispensaires d'un type spécial ayant chacun son église.

Pour voir apparaître cet organisme et ces églises il faut attendre la notice du pape Benoît II (684-685) au *Liber pontificalis;* on y verra la mention de *monasteria diaconiæ* ayant en vue par là plutôt le personnel desservant l'établissement que l'église qui lui servait de chapelle. Ces diaconies fonctionnaient d'une façon originale et remplaçaient dans une certaine mesure, pour le populaire des temps byzantins, la *frumentatio* et les distributions de pain du Haut-Empire. Le nombre en fut fixé à dix-huit à l'époque du pape Hadrien (772-793) et ce nombre se maintint jusqu'au XVIe siècle[1]. En voici la liste, déduite des vies des papes Hadrien Ier et Léon III, disposée suivant l'ordre des régions civiles[2].

Regio I (aucune diaconie).

Regio II. S. *MARIE IN DOMINICA.*

Regio III. S. *LUCIE IN ORFEE*, fondée par le pape Honorius, *Lib. pont.*, t. I, p. 324.

Regio IV. S. *MARIE ANTIQUE*, mentionnée vers 650, *Roma sott.*, t. I, p. 143; en bellie sous Jean VII (705-707), *Lib. pont.*, t. I, p. 385.

Regio IV. SS. *COSME ET DAMIANI*, fondée par Félix IV (526-530); mentionnée vers 650, restaurée sous Serge Ier (687-701), *Lib. pont.*, t. I, p. 279, 375; érigée en diaconie par Hadrien, *ibid.*, p. 509; voir *Dictionn.*, t. III, à ce mot.

Regio V. S. *VITI IN MACELLO*, mentionnée comme monastère dans la notice d'Étienne III (768-772), *Lib. pont.*, p. 740. Cf. G. Biasotto, *Le diaconie cardinalizie e la diaconia di S. Viti in Macello*, in-8°, Roma, 1911.

Regio VI. S. *AGATHE IN SUBURRA*, fondée entre 459 et 472 par le patrice Ricimer, appropriée au culte catholique par saint Grégoire en 591 ou 592, *Lib. pont.*, t. I, p. 312, 313, note 8; mentionnée vers 650, *Roma sott.*, t. III, p. 143; un monastère y fut adjoint sous Grégoire II (715-731), *Lib. pont.*, t. I, p. 402. Voir *Dictionn.*, t. I, au mot Ambons.

Regio VII. S. *MARIE IN VIA LATA.* Cf. L. Cavazzi, *La diaconia di S. Maria in Via Lata e il monastero di san Ciriaco*, in-8°, Roma, 1908.

Regio VIII. S. *HADRIANI*, fondée par le pape Honorius *in Curia hostilia*, *Lib. pont.*, t. I, p. 517, n. 43; mentionnée vers 650; désignée par le pape Sergius comme point de départ de la litanie à certains jours de fête, *Lib. pont.*, t. I, p. 376; érigée en diaconie par Hadrien, *ibid.*, p. 509.

Regio VIII. SS. *SERGII ET BACCHI.*

Regio VIII. S. *THEODORI.* Sa mosaïque ne peut guère être postérieure au VIIe siècle.

Regio IX. S. *ANGELI.* C'est peut-être elle qui figure au catalogue des églises, de 650 environ, sous le nom de *basilica sancti Michaelis archangeli;* inscription dédicatoire de 755 ou 770, *Lib. pont.*, t. I, p. 514, où sa qualité de diaconie est mentionnée.

[1] Depuis le commencement du XIIe siècle les cardinaux-diacres, portés au nombre de dix-huit, prirent chacun le nom de l'une des diaconies. — [2] L. Duchesne, *Notes sur la topographie de Rome au moyen âge*. II. *Les titres presbytéraux et les diaconies*, dans *Mélang. d'archéol. et d'hist.*, 1887, t. VII, p. 237-239.

Regio IX. S. MARIÆ IN AQUIRO. Déjà diaconie avant Grégoire III (731-741) qui la restaura.

Regio IX. S. EUSTACHII. Existait déjà, comme diaconie, au temps de Grégoire II (Jaffé, *Reg.*, n. 2220).

Regio X. S. LUCIÆ IN SEPTEM SOLIIS.

Regio XI. S. MARIÆ IN COSMEDIN.

Regio XI. S. GEORGII.

Regio XII. SS. NEREI ET ACHILLEI. Titre presbytéral de *Fasciola*, transformée en diaconie postérieurement à saint Grégoire.

Regio XIII. S. BONIFATII. Figure au catalogue des environs de 650.

Regio XIV. (Aucune diaconie.)

Si on compare la répartition topographique des diaconies à celle des titres presbytéraux, on constate que ces derniers, qui représentent les plus anciennes églises de la ville, se trouvent presque tous dans une zone relativement excentrique; à la périphérie on rencontre deux ou trois titres par région, tandis que, au cœur de la ville (IVe, VIIIe, Xe, XIe régions), on ne trouve qu'un seul titre. Manifestement les titres presbytéraux évitaient le centre de la ville, au Forum et aux abords, le seul *titulus Anastasiæ*, au pied du Palatin, les vingt-quatre autres tous relégués vers la banlieue. Au contraire, huit diaconies sur dix-huit sont établies dans ces mêmes quatre régions centrales, et si, comme on n'en peut douter, la vraie raison de l'éloignement des titres presbytéraux se trouve dans leur fondation à une époque où la paix de l'Église toute récente imposait des ménagements à l'égard de l'aristocratie, de l'administration et de la populace très peu disposées à tolérer les emblèmes chrétiens dans le trop proche voisinage des sanctuaires vénérés de la religion romaine tous concentrés au cœur de la ville, de même l'invasion des huit diaconies en ces parages s'explique par la date tardive de leur fondation, en un temps où il n'y avait plus aucun motif de tenir les établissements chrétiens éloignés du Forum et du Palatin.

Les titres presbytéraux se sont tous, sans exception, installés dans des maisons particulières et on ne connaît aucun exemple d'un titre presbytéral succédant à un monument public. C'est précisément le contraire avec les diaconies. Voici un tableau dans lequel on n'a accueilli que les faits bien constatés :

Sainte-Marie *Antiqua*	=	*Templum Romæ et Veneris*
Saints-Côme-et-Damien	=	*Archivium sacræ Urbis* / *Templum Constantini (Romuli)*
Saint-Vit *in Macello*	=	*Macellum Livianum*
Sainte-Marie *in via Lata*	=	*Septa Julia*
Saint-Hadrien	=	*Curia Hostilia*
Saints-Serge-et-Bacchus	=	*Rostra*
Saint-Georges *in Velabro*	=	*Forum Boarium*
Saint-Ange	=	*Porticus Octaviæ*
Sainte-Marie *in Aquiro*	=	*Basilica Matidiæ*
Saint-Eustache	=	*Thermæ Alexandrinæ*
Sainte-Lucie *in VII soliis*	=	*Septizonium*
Sainte-Marie *in Cosmedin*	=	*Templum Fortunæ*

« Les relations topographiques, en ce qui regarde les églises de Sainte-Marie *in Dominica*, Sainte-Lucie *in Orfea*, Saint-Théodore et Saint-Boniface, n'ont pas encore été tirées au clair; je ne saurais dire, écrit M. L. Duchesne, si elles se sont ou non élevées sur l'emplacement d'édifices publics. Quant aux deux autres diaconies, Sainte-Agathe et Saints-Nérée-et-Achillée, ce sont d'anciennes églises, antérieures au VIe siècle, qui ont simplement changé d'affectation.

« Ces deux derniers cas éliminés, douze diaconies au moins sur seize sont des monuments publics transformés en tout ou en partie. Cette circonstance est bien en rapport avec la date que j'ai assignée à ce groupe d'églises. Au VIIe siècle, les monuments en question n'étaient plus d'aucun usage; la plupart même devaient commencer à se détériorer. En les appropriant au culte et aux services de charité, on les sauvait d'une ruine certaine. Les papes, de leur côté, trouvaient leur compte à cette appropriation. Au lendemain des invasions lombardes, bien des infortunes leur tendaient la main; de plus, les vieilles églises du IVe siècle, sans cesse visitées par les fidèles et les pèlerins, avaient à chaque instant besoin de réparations ou d'embellissements. S'il avait fallu en construire de nouvelles, en grand nombre et de toutes pièces, le trésor pontifical n'y aurait pas suffi. Mais il était aisé de transformer, par quelques aménagements peu coûteux, et de consacrer au culte quelques-uns des édifices publics abandonnés. C'est à quoi on se détermina, et c'est ainsi, par exemple, que la salle des séances du Sénat fut changée en église par la simple adjonction d'une abside à l'une de ses extrémités.

« Il est à remarquer qu'on paraît avoir évité les temples. Dans la liste ci-dessus ils figurent, il est vrai, mais en petit nombre. Encore ce petit nombre a-t-il une signification beaucoup moindre qu'il ne paraît d'abord. D'abord le petit temple de Constantin n'a de temple que le nom; il ne sert d'ailleurs et n'a jamais servi que de vestibule à l'église des Saints-Côme-et-Damien. Les diaconies de *S. Maria Antiqua* et de *S. Maria in Aquiro* sont, il est vrai, installées dans les enceintes sacrées des temples de Rome et de Matidie; mais dans les enceintes sacrées seulement et non dans les *cellæ*. Et, cependant, ces *cellæ* semblaient faites pour être changées en églises. Celles du temple de Rome et Vénus se terminent par de belles absides, encore debout, où il eût été aisé de disposer les sièges des prêtres, l'autel, l'iconostase. On s'en est abstenu, soit pour des motifs d'ordre religieux, soit parce que ces beaux édifices eussent été d'un entretien trop dispendieux. A Sainte-Marie *in Cosmedin* on a cru pouvoir aller plus loin; les nefs de l'église actuelle pénètrent par le bas dans une colonnade de direction perpendiculaire à la leur. Cette colonnade était primitivement disposée autour d'une *cella* périptère. Il y a donc pénétration de la *cella* par la basilique chrétienne; mais les deux édifices, tout en ayant quelques parties communes, demeurent distincts. Leurs plans, loin de coïncider, sont disposés suivant des axes perpendiculaires; l'abside et l'autel de la basilique sont en dehors des limites de la *cella*. Du reste, la disposition actuelle de l'édifice ne remonte qu'aux dernières années du VIIIe siècle. Antérieurement la diaconie existait à côté du monument païen, ses dimensions étaient beaucoup moindres; pour la rebâtir, on dut démolir un grand édifice. Il n'est donc nullement sûr que, lors de sa construction première, cette diaconie ait empiété sur la *cella* du temple dont on y voit actuellement les colonnes [1]. »

H. LECLERCQ.

DIACRE. — I. Origine. II. Nombre. III. Attributions. IV. Épigraphie.

I. ORIGINE. — Il existe peu d'institutions ecclésiastiques en mesure de se réclamer d'un titre d'origine aussi développé et aussi incontestable que le récit de la création par les apôtres du diaconat. L'épisode est si connu qu'il est à peine besoin de le rappeler. L'Église naissante de Jérusalem se développait rapidement et s'appliquait à la pratique des conseils évangéliques jusqu'à la mise des biens en commun. Quelques-uns étaient chargés dès lors des distributions nécessaires, mais la répartition quotidienne, quoique faite au nom des apôtres, laissait à désirer. Des préventions se faisaient jour contre tels ou tels et, à leur égard, il arrivait que la justice fût lésée. Quand ceux qu'on traitait de la sorte se sentirent en nombre, ils se plai-

[1] L. Duchesne, *op. cit.*, p. 240-243.

gnirent; c'étaient des hellénistes, c'est-à-dire des juifs de la dispersion, mais fixés dans la ville sainte où ils continuaient néanmoins à parler le grec, devenu leur langue maternelle. Le conflit s'affirmait entre eux et les juifs palestiniens. Le prétexte saisi fut l'inégalité flagrante des partages de vivres et le détriment que les veuves des hellénistes avaient à supporter du fait de leur origine. La réclamation devait être fondée pour qu'il y fût fait droit. Les apôtres ayant assemblé la multitude des disciples leur dirent : « Il ne convient pas que nous laissions la parole de Dieu pour servir aux tables. Choisissez donc parmi vous, frères, sept hommes d'un bon témoignage, remplis de l'Esprit-Saint et de sagesse à qui nous puissions confier cet office; et nous, nous continuerons à nous appliquer à la prière et au ministère de la parole. » Cette proposition plut à toute l'assemblée et ils élurent Étienne, homme plein de foi et du Saint-Esprit, Philippe, Prochore, Nicanor, Timon, Parmenas et Nicolas, prosélyte d'Antioche. Ils les présentèrent aux apôtres, qui, après avoir prié, leur imposèrent les mains [1]. »

Ceux-ci furent chargés du service nouveau appelé διακονία, διακονεῖν, *ministerium, ministrare*, et bien qu'on ne les trouve nulle part désignés nommément *diacres* dans les divers écrits du Nouveau Testament, il semble parfaitement oiseux de mettre en doute que ce terme ne leur soit applicable [2]. Deux d'entre eux sont mieux connus que leurs collègues, Étienne et Philippe (voir ces noms), qui, loin de se confiner dans le ministère matériel à eux assigné, se livrent à la prédication.

Au reste, ce groupe de sept hellénistes offrait une indispensable garantie contre la partialité dont faisait preuve le groupe des diacres judaïsants que nous entrevoyons assez clairement pour ne pouvoir mettre en doute son existence et ses fonctions. Deux variantes importantes du verset 1 de ce chapitre VI nous apprennent ceci : d'après le *Codex Bezæ* (VIe siècle) on lit à la fin du texte classique : ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων; et d'après le *Palimpseste de Fleury* (Ve ou VIe siècle) il faut supposer ce texte : ὅτι ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι τῶν Ἑλληνιστῶν ὑπὸ τῶν διακόνων τῶν Ἑβραίων παρεθεωροῦντο. Donc, il existait, dès avant l'élection des hellénistes, des diacres spécialement chargés de la répartition des aumônes et des vivres [3]; on leur adjoignait, vraisemblablement en nombre égal, des collègues tous appartenant, d'origine, au groupe des mécontents.

II. Nombre. — Si les apôtres avaient d'abord choisi sept diacres judaïsants, s'ils en acceptèrent ensuite sept autres hellénistes, c'est que, apparemment, ils jugeaient ce nombre en rapport avec les occupations de la charge qu'ils leur confiaient. Mais ce nombre sept prit, de très bonne heure, une signification traditionnelle; on s'y attacha presque autant qu'à l'institution même. A en juger par quelques textes des épîtres canoniques, on voit que le diaconat ne tarda pas à être adopté par les différentes Églises apostoliques; avant le milieu du IIe siècle, les diacres existent dans toutes les communautés chrétiennes dont nous savons quelque chose. Outre l'épître de saint Paul aux Philippiens et celle à Timothée [4], nous les rencontrons dans la *Didachè* [5] qui nomme les diacres à côté des évêques et énumère les qualités requises dans les uns et les autres, en ajoutant qu'ils remplissent l'office des prophètes et des docteurs et qu'ils sont honorés comme eux. Saint Clément de Rome dit que les apôtres « établirent leurs prémices comme évêques et diacres des futurs croyants [6]. » Pour saint Ignace d'Antioche, les diacres sont ordinairement une troisième classe d'officiers à côté des évêques et des presbytres. Écrivant aux Éphésiens, il souhaite que le diacre Burrhus « demeure auprès de lui, pour l'honneur des Éphésiens mêmes et de leur évêque [7]. » Aux Magnésiens il parle de leur évêque Damas, des presbytres Bassus et Apollonius et du diacre Zotion son coopérateur [8]; il mentionne encore les trois ordres [9]. Il dit aux Trallens que « les diacres, ministres des mystères de Jésus-Christ, doivent plaire à tout le monde, car ils ne sont pas les serviteurs, les *diacres*, des aliments et du breuvage, mais les ministres de l'Église de Dieu, obligés dès lors à se garder des reproches comme du feu [10]. » « Que tous, ajoute-t-il, respectent pareillement les diacres, l'évêque et les presbytres, sans eux il n'est point d'Église [11] »; et il déclare que « quiconque fait quelque chose sans l'évêque, le presbyterium et les diacres, n'est pas pur de conscience [12]. » La suscription de la lettre aux Philadelphiens montre les diacres à côté de l'évêque et des presbytres [13] et, plus loin, nous lisons : « Il n'y a qu'un autel, comme il n'y a qu'un évêque avec le presbyterium et les diacres [14], » aussi il crie d'une grande voix, de la voix de Dieu : « Attachez-vous à l'évêque, au presbyterium et aux diacres [15]; » il recommande de choisir un diacre pour le députer à Antioche où d'autres Églises viennent d'envoyer qui un évêque, qui un presbytre, qui un diacre [16]. Aux Smyrniens, il écrit : « Tous, obéissez à l'évêque, comme Jésus-Christ au Père, et au presbyterium comme aux apôtres; quant aux diacres, respectez-les comme le commandement de Dieu [17]; » ensuite il « salue avec l'évêque et le presbyterium, les diacres, ses coopérateurs dans le service de Dieu [18]. »

Partout, dans les lettres de saint Ignace, les diacres sont présentés comme formant le degré inférieur de la hiérarchie au triple degré qui préside à chaque communauté. Toujours ils y tiennent le dernier rang et même le diacre Zotion est loué d'être « soumis à l'évêque, comme à la grâce de Dieu et au presbyterium, comme à la loi de Jésus-Christ [19]. » Un demi-siècle plus tard environ, saint Polycarpe assignera le même rang aux diacres [20] et fera un rapprochement entre leur titre officiel de διάκονοι et le sens primitif de ce mot qui semble inspiré de celui de saint Ignace. « Les diacres, dit-il, doivent être irréprochables, en tant que *diacres* de Dieu et non des hommes, étrangers à la médisance et à la duplicité, désintéressés, modérés en tout, miséricordieux, soigneux, marchant selon la vérité du Seigneur, qui s'est fait le *diacre* de tous [21]. »

Ces diacres sont-ils les successeurs et héritiers de ceux qui soulageaient les apôtres dans leur ministère ? Si on se fait de ceux-ci l'étrange idée, à laquelle on réserva cependant bon accueil, idée de « commis temporaires », de bas employés et, pour tout dire d'un mot, de « gargotiers » parmi lesquels on ne séjourne guère que le temps requis pour gravir un échelon administratif, évidemment il n'y a rien de commun entre eux et les diacres honorés par saint Ignace presque à l'égal des évêques et des presbytres. Mais on peut laisser pour compte à ses inventeurs cette imagination. Les diacres du début

[1] Act., VI, 2-6. — [2] F. X. Funk, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 4e édit., p. 42, imagine de tirer de ce groupe de sept les presbytres et les diacres. Pure hypothèse. — [3] M. Belser, *Beitrage zur Erklarung der Apostelgeschichte*, in-8°, Freiburg-im-Br., 1897, p. 29-33; Michiels, *L'origine de l'episcopat*, in-8°, Louvain, 1900, p. 110 sq. — [4] Phil., I, 1; I Tim., III, 8, 12. — [5] *Didachè*, XV, dans F. X. Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 32. — [6] I Cor., XLII, 4, dans *Patres apost.*, t. I, p. 152. — [7] S. Ignace, *Ad Ephes.*, II, 2, *ibid.*, t. I, p. 214. — [8] *Ad Magnes.*, II, *ibid.*, t. I, p. 232. — [9] *Ad Magnes.*, VI, 1; XIII, 1, *ibid.*, t. I, p. 234, 240. — [10] *Ad. Trall.*, II, 3, *ibid.*, t. I, p. 244. — [11] S. Ignace, *Ad Trall.*, III, 1, *ibid.*, t. I, p. 248. — [12] *Ibid.*, VII, 2, p. 248. — [13] *Ad Philadelph.*, *ibid.*, t. I, p. 264. — [14] *Ibid.*, IV, t. I, p. 266. — [15] *Ibid.*, VII, t. I, p. 270. — [16] *Ibid.*, X, 1, 2, t. I, p. 272. — [17] *Ad Smyrn.*, VIII, 1, *ibid.*, t. I, p. 282. — [18] *Ibid.*, XII, 2, t. I, p. 286. — [19] *Ad Magnes.*, II, *ibid.*, t. I, p. 232. — [20] S. Polycarpe, *Ad Philipp.*, V, 2, 3, *ibid.*, t. I, p. 300. — [21] S. Ignace, *Ad Trall.*, II, 3, *ibid.*, t. I, p. 244.

du IIe siècle ne diffèrent de ceux dont nous entrevoyons l'existence et les fonctions au livre des *Actes* que par un dessin plus ferme; entre les uns et les autres il n'y a d'autre distinction à faire qu'entre l'esquisse et le trait définitif. Associés aux apôtres qu'ils déchargent d'une partie des soins qui leur incombent, ils n'ont plus à s'occuper de distributions de vivres dans les Églises où le régime commun ne s'est pas implanté comme à Jérusalem et, dès lors, les évêques n'ont à requérir ni attendre d'eux le même service qui a provoqué leur institution. Cependant, comme chaque Église soulage un certain nombre de pauvres, c'est sur ceux-ci que s'exerce la mission primitive du diaconat dans la mesure où elle se conserve. Répartition de vivres, distribution d'aumônes incombent aux diacres et, par une réminiscence très naturelle de leur ancienne destination, à eux appartient le soin de distribuer l'eucharistie dans les réunions liturgiques, comme aussi de la porter aux malades éloignés de l'église [1].

On peut croire, toutefois, que, dans nombre d'Églises de médiocre importance, ce service réduit aux seuls pauvres n'entraînait qu'une charge peu fatigante et, dès lors, on eût dû proportionner le nombre des titulaires à l'importance des communautés. Cependant, presque partout, on s'inspira de la création apostolique relatée au livre des *Actes* et on choisit sept diacres, ni plus ni moins. En beaucoup de localités, la charge ainsi partagée devait tourner à la sinécure, dans les grandes villes, cela devait être tout le contraire. A Rome, on était convaincu que ce nombre sept était attaché à l'institution même, et s'il faut accueillir avec hésitation ce que nous apprend le *Liber pontificalis* que saint Pierre (!) avait ordonné sept diacres pour l'assister à la messe [2], que le pape Évariste est entouré du même nombre [3], du moins ne pouvons-nous douter quand Eusèbe nous apprend que sous le pape Corneille (251) il y a encore sept diacres à Rome [4]. Prudence, qui a su beaucoup de choses, mentionne sept diacres romains au temps de saint Laurent [5] et le même nombre dans l'Église de Saragosse au temps de saint Vincent, sous Dioclétien [6]. Un concile tenu à Néocésarée, vers 314, défend, par son 15e canon, d'en ordonner davantage, même dans les plus grandes villes [7]. Le *Testament de Notre-Seigneur* ordonne qu'il y ait sept diacres dans chaque église [8].

Cette règle fut longtemps observée. A Rome, le pape saint Fabien en faisait le gond de la division topographique puisqu'il préposait à sept régions combinées artificiellement les sept diacres en vue desquels elles étaient créées [9]; ainsi apparurent les « diacres régionnaires » parmi lesquels il s'en trouvait un qui jouissait d'une certaine prééminence, le « diacre de l'évêque », celui vers qui allait la confiance du chef et qu'on voit émerger petit à petit parmi ses collègues dans les textes tirés d'Ignace d'Antioche, d'Hégésippe, d'Hermas, de Polycarpe, des survivants du drame de Lyon en 177. Ce « diacre de l'évêque » n'est guère jusqu'au IVe siècle que l'économe de la communauté [10]; c'est avec le concile d'Éphèse, en 431, qu'il se mue en « archidiacre » pour une nouvelle période de lent progrès qui durera jusqu'au VIIIe siècle où il devient dans trop d'Églises le rival de l'évêque et son antagoniste [11].

Tandis que l'archidiacre grandissait démesurément, ses collègues gardaient une posture encore très honorable. A Rome, leurs rapports ordinaires avec le pape leur donnaient à tous grande importance et souvent réelle influence. On s'acheminait ainsi vers la création des cardinaux-diacres. Même sous cette nouvelle dénomination, on maintint d'abord le nombre traditionnel de sept, mais peu à peu on voit apparaître dans les diverses églises de Rome de nouveaux diacres, distincts de ceux du premier groupe resté affecté aux régions, et désignés sous le nom de *stationarii*; c'est dans leurs rangs que se recrutent les *regionarii*. En l'an 520, Rome comptait une centaine de diacres, et, outre les *regionarii*, on comptait des *stationarii* et des *martyrarii* affectés à la garde des tombeaux des martyrs.

Ce dernier groupe apparaît dès le temps de saint Léon le Grand qui attacha des *cubicularii* ou *custodes martyrum* à la garde du tombeau des saints apôtres. Mais les *regionarii* tinrent bon contre cette poussée qui menaçait de les absorber; ce n'est qu'au XIe siècle qu'ils durent se résigner à voir doubler leur nombre primitif de sept; on passa ensuite à dix-huit, ensuite on revint à quatorze.

Toutes les Églises n'avaient pas observé cette même révérence du nombre sept. A Alexandrie, au début du IVe siècle, nous voyons Arius attirer neuf diacres à son parti. A Édesse, nous savons qu'en 451, on comptait trente-neuf diacres. A Constantinople, sous Justinien, il y en avait cent avec défense de dépasser ce chiffre, défense violée puisqu'au concile *In Trullo* (692) ils étaient cent cinquante.

III. Attributions. — Les fonctions du diacre le ramenaient partout et à toute heure parmi la communauté. Non seulement il est chargé de la distribution de l'eucharistie, mais c'est lui qui distribue le précieux sang aux communiants. Tout le temps on le voit tenir son rôle depuis le moment de l'ouverture des portes et le placement des fidèles qui s'est fait sous sa surveillance. C'est lui qui procède aux lectures de l'évangile et de l'épître du haut de l'ambon, lui qui assume le soin des chants (voir *Dictionn.* au mot Chantres), qui reçoit les offrandes, inscrit les noms des donateurs sur les diptyques dont il donnera bientôt lecture. A lui revient encore le soin de congédier les catégories admises à telle ou telle portion de la liturgie par des formules bien connues, et à lui la charge de donner le signal du départ [12].

Pendant le reste de la journée il n'est guère moins actif s'il veut s'acquitter de tout ce qui lui incombe : à lui de surveiller la préparation des catéchumènes et d'assister le ministre du sacrement. Il ne lui arrive de baptiser que dans des cas exceptionnels, si le prêtre est absent, la nécessité pressante, l'évêque consentant [13].

Dans la pénitence publique le diacre peut être appelé à tenir sa place, lorsqu'un pécheur est en danger de mort, il peut, à défaut du prêtre, provoquer

[1] S. Justin, *Apolog.*, I, 65, *P. G.*, t. VI, col. 426, 428. — [2] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 118. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 126. — [4] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 621. — [5] Prudence, *Peri stephanôn*, hymn., II, *P. L.*, t. LX, col. 293. — [6] *Ibid.* hymn., V, col. 380. — [7] Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, 1907, t. I, p. 334. — [8] *Testamentum*, l. I, c. XXXIV, Moguntiæ, 1899, p. 82. — [9] *Liber pontificalis*, t. I, p. 148. — [10] F. Prat, *Les prétentions des diacres romains au IVe siècle*, dans *Rech. de science relig.*, 1912, t. III, p. 463-475. — [11] Sur l'archidiacre, cf. P. A. Leder, *Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristlichen Vorläufer. Untersuchungen über die Vorgeschichte und die Anfange des Archidiakonats*, in-8°, Stuttgart, 1905. — [12] Cf. S. Justin, *Apologia*, I, 65-67, *P. G.*, t. VI, col. 426-429; S. Innocent Ier, *Epist. ad Decentium Eugubinum*, n. 7, *P. L.*, t. XX, col. 553; S. Jérôme, *Epist.*, CXLVII, *ad Sabinn*, n. 6, *P. L.*, t. XXII, col. 1200; *In Jerem.*, XI, 15, 16, *P. L.*, t. XXIV, col. 755; *In Ezechielem*, XVIII, 5, 6, *P. L.*, t. XXV, col. 175; *Testamentum D. N. J.-C.*, édit. Rahmani, in-8°, Moguntiæ, 1899, l. I, c. XXVII; l. II, c. X, XX, p. 58, 130, 141; *Constit. apostol.*, Funk, l. VIII, c. XI, t. I, p. 494; voir aussi les *Canons d'Hippolyte* et la *Constitution apostolique égyptienne*, dans Cabrol et Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. II, part. 2, préface. — [13] *Canons d'Hippolyte*, *Constit. apost. egypt.*, *Testament du Seigneur*; Tertullien, *De baptismo*, c. XVII, *P. L.*, l. I, col. 1218; S. Jérôme, *Dial. contra Luciferianos*, n. 9, *P. L.*, t. XXIII, col. 165; S. Gélase, *Epist.*, IX, *ad episcopos Lucaniæ*, n. 7, *P. L.*, t. LIX, col. 51.

et recueillir ses aveux, puis prononcer, sans absolution sacramentelle, sa réconciliation extérieure avec l'Église et lui donner la communion. C'est ce que dit clairement, semble-t-il, saint Cyprien : *Si presbyter repertus non fuerit et exitus urgere cœpit, apud diaconum quoque exomologesim facere delicti sui possint, ut manu ejus ad pœnitentiam imposita veniant ad Deum cum pace* [1].

IV. Épigraphie. — L'épigraphie nous offre un assez grand nombre d'épitaphes de diacres, mais beaucoup ne sortent pas de la banalité. En Espagne, sur une inscription de la *Torre de Niaches*, à 2 kilom. de Baeza, nous trouvons une formule unique [2] :

X IN OS TVMVLOS QVO
S · CERNITIS · REQVIES
IN PACE FAMVLV
S · DEI · TELEMACIO RSA
5 VIXIT ANOS XLVIIII · M
ANSIT · IN ONOREM · DIA
CONII ANNOS SEX · PR
S RI · DECEM ET · OCTO

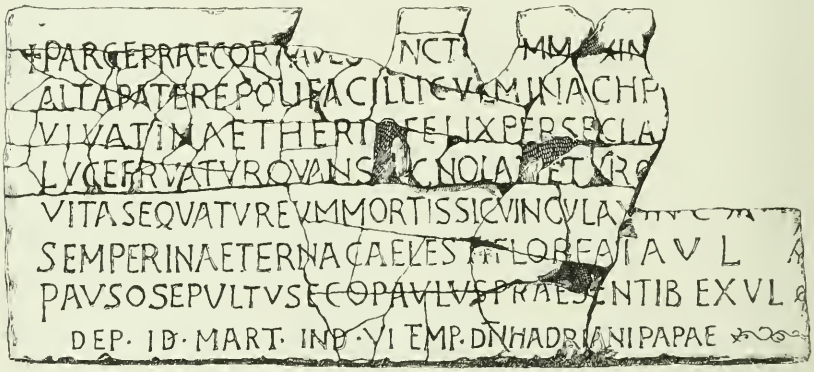
+ *In (h)os tumulos quos cernitis requie(scit) in pace famulus Dei Telemacio* [*p*]*r*(*esbiter*) *sa*(*netissimus ?*);

80 ans, l'autre à 58 ans; les autres à 60 et 70 ans puis des jeunes gens de 30 et 31 ans.

A Venise [4] :

AVR · SATVRNINVS · DIAC · SIBI · ET
AVRA · VENERIAE · DVLCISSIME
CONI · DE PROPRIO · SIBI · FECERVNT
ROGO · ET · PETO · OMNEM · CLERVM
5 ET · CVNCTA · FRATERNITATEM · VT · NVLLVS
DE · GENERE · VEL · ALIQVIS · IN · HAC · SEPVLTVRA
PONATVR
+

A Rome, comme à Clermont et ailleurs encore [5], nous trouvons le diacre désigné par le terme *levita*. En réparant les fondations du *palazzo Fiano*, situé à gauche du portique à *S. Lorenzo in Lucina*, on trouva, à trois mètres de profondeur sous le sol actuel, une série de tombes, parmi lesquelles on récolta divers fragments appartenant à des sépultures en rapport avec cette basilique. Parmi ces débris, on trouva brisée en nombreux morceaux une dalle funéraire datée de l'année 783, époque pour laquelle Rome possède peu de monuments épigraphiques [6]. On lit encore : (fig. 3728).



3728. Épitaphe du diacre Paul. D'après *Bull. della Commissione archeol. municipale*, 1872, t. I, pl. II.

vixit annos XLVIIII, *mansit in* (*h*)*onorem diaconii annos sex*, *pr*(*e*)*s*(*bite*)*ri*(*i*) *decem et octo.*

En Gaule, aucune formule digne d'être retenue [3] : à noter toutefois deux diacres à Vienne, morts l'un à

+ *Parce precor Paulo sanct.... maxim.....*
Alta patere poli fac illi culmina Chr.....
Vivat in ætherio felix per secla.....
Luce fruatur ovans.... quo lætetur o.....

[1] S. Cyprien, *Epist.*, XVIII, 1, *P. L.*, t. IV, col. 258. L'usage autorisé par saint Cyprien subsistait encore au Xe siècle: nous en avons pour garant Réginon, abbé de *Prüm* († 915) qui écrit dans son *De ecclesiasticis disciplinis*, l. I, c. CCXCV, *P. L.*, t. CXXXII, col. 247 : *Sicut sacrificium offerre non debent nisi episcopi et presbyteri, quibus claves regni cœlestis traditæ sunt, sic nec pœnitentiam judicia alii usurpare debent. Si autem necessitas evenerit et presbyter non fuerit præsens, diaconus suscipiat pœnitentem ad sanctam communionem.* La même coutume est encore attestée et approuvée par les conciles d'York (1195), de Londres (1200) et de Rouen (1231). Cf. Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, In-8°, Paris, 1899; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 291, p. 610-614. — [2] E. Huebner, *Inscript. Hispan. christ.*, n. 174; non datée, du VIIe s. environ; à Mérida, un διάκονος, n. 346; à Montoro, en 643, n. 120. — [3] F. Le Blant, *Rec. des inscr. chrét. de la Gaule*, 8655, t. II, n. 405 *a*, Dulcisius, à Vienne, en 559; n. 130, Pascasius, à Vienne; 477, Saturinus à Taulau; 478 *a*, Desiderius, à Die; 487, Amicus ; 564, Innocentius *levita Dei*, à Clermont; 565, Bardarius, à Coudes; 568. Quant à l'inscription d'*Auxilius dihaconus*, n. 679, conservée au musée de Besançon, elle a été trouvée à Rivolte, au pied de la citadelle de Besançon, cf. J. Quicherat, *Inscription chrétienne trouvée à Luxeuil* (*Haute-Saône*), dans *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1873, t. XXXIV, p. 140-141; *Nouv. recueil*, n. 64, Deodatus, au lieu-dit « la Vieille Église »; n. 130, Andance. — [4] Fabretti, *Inscript. antiquar.*, *quæ in ædib. paternis asserv.*, p. 735, n. 364; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 2305. — [5] E. Le Blant, *Inscr. chrét. Gaule*, t. III, n. 564; voir aussi l'autel dit de Minerve; Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, c. XXV; Prudence, *Peri stephanôn*, hymn. SV, vs. 31, etc. — [6] De Rossi, *Sepolcri del secolo ottavo scoperti presso la chiesa di S. Lorenzo in Lucina*, dans *Bullettino della commissione archeologica municipale*, 1872, t. I, p. 42-53, pl. II, n. 1; E. Le Blant, dans *Revue archéologique*, 1873, p. 61-63.

5 *Vita sequatur eum mortis sic vincula vinca* t
Semper in æterna cælesti floreat aul a
Pauso sepultus ego Paulus præsentib : exul.
Dep. id. mart. ind. VI temp : Dui Hadriani papæ.

A gauche, nous avons l'acrostiche du nom du défunt, mais à droite la place inusitée à laquelle sont reléguées les lettres finales des deux derniers vers laisse pressentir un autre acrostiche. Six lettres devaient former le mot fourni par la fin des premiers vers, les deux dernières nous sont connues, *l, a*, et la deuxième n'est pas douteuse, le vers qu'elle terminait ne pouvait se restituer qu'ainsi :

Alta patere poli fac illi culmina Chr[iste

Il faut donc un mot ainsi composé : *.e ..ta.* Or, au quatrième vers, il faut compléter la lacune [*re*]*gno* d'une façon presque certaine et, dès lors, si l'on songe à l'expression *regnum cœli* ou *regnum Olympi* suivant le goût de l'époque, on aura :

Luce fruatur ovans [*re*]*gno lætetur O*[*lympi*

Pour le troisième hexamètre, J.-B. De Rossi et E. Le Blant sont d'accord à restituer :

Vivat in ætherio felix per secla senatu

On a dès lors : *.evita* et la première lettre ne peut être que *l*, mais celle-ci est d'une rencontre moins aisée et moins facilement justifiable. De Rossi se résout à proposer pour la partie mutilée de la première ligne la restitution suivante : *sanct*[*orum*] *maxim*[*e præsul*, et si peu que le satisfasse cette épithète donnée au Seigneur, il lui semble malaisé de découvrir mieux et surtout autre chose. On obtient donc le double acrostiche :

P	L
A	E
V	V
L	I
V	T
S	A

et comme l'a ingénieusement remarqué C. L. Visconti, le septième vers :

Pauso sepultus ego Paulus præsentib : exul

semble avoir été écrit pour donner de plus, dans sa première et sa dernière lettre, les initiales de *Paulus levita*.

Une épitaphe du cimetière de sainte Agnès publiée par Boldetti donne au diacre le titre de *minister* [1] :

FL · SECVNDINO · BENEMERENTI
MINISTRATORI CHRESTIANO IN PACE
QVI VIXIT · ANN · XXXVI · DPIII · NON MAR.

A Nole, à Caralis, à Salone [2] nous trouvons des épitaphes de diacres sans intérêt autre que l'intérêt local, et comme si ce mot de *diaconus* était destiné à tout subir, nous l'avons lu *dihaconus* à Besançon, *zaconus* à Salone [3], *diachonus* à Testur, en Afrique [4].

A Maktar, en Tunisie, nous trouvons, comme en Espagne, la supputation distincte des années passées dans le diaconat [5] :

FAVSTINVS PRESB
VIXIT IN DIACONA
TV ANNIS XXXIIII ET IN
PRESB ANNOS II ME
5. NS ς

En Orient, également peu d'inscriptions offrent un véritable intérêt.

A Jérusalem [6]; en Phrygie, à Akkaja, sur un sarcophage byzantin, hauteur 0m90, largeur 0m70, épaisseur 0m13; hauteur des lettres 0m02 [7] :

Κα]λανδιώνους | διακόνου κὲ Δόμνου διακόνου κὲ τῶν πεδίων, κύριον +

Plus curieuse une inscription lue à l'intérieur du temple d'Isis, sur le montant de droite de la porte, près de l'image de saint Étienne, à Philæ [8] :

☧ Τ[ῇ] τοῦ δεσπότου ἡμῶν Χριστοῦ φιλανθρω]πίᾳ μεταστχη[μα]τισάμενος ὁ θεοφιλ]έστατος ἀπα θεόδωρος ἐπίσκοπος τὸ ἱερὸν τοῦτο εἰς τόπον τοῦ ἁγίου Στεφάνου ἐπ' ἀγαθῷ ἐν δυνάμει Χριστοῦ ἐπὶ τοῦ εὐλαβεστάτου Ὁσίου διακόνου καὶ προεστῶτος

Voici un diacre qualifié en même temps de προεστώς; ce n'est pas le seul (voir *Dictionn.*, t. III, col. 2825-2826; le diacre Surus, à Djemé) et nous rencontrons d'autres exemples, non de ces deux titres réunis, mais du cumul des charges [9]. En Phrygie, un diacre est en même temps économe [10]; à Thèbes, un diacre est lecteur [11]; à Coreyre, un diacre a son propre fils pour sous-diacre [12].

H. Leclercq.

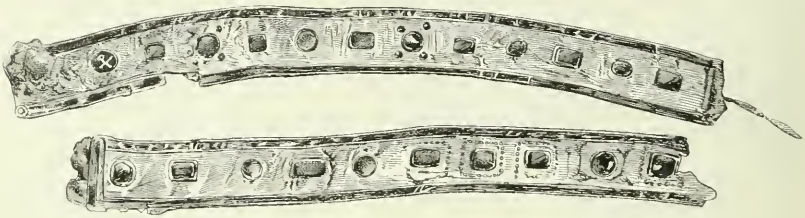
DIADÈME. — Plusieurs diptyques d'ivoire, des coins monétaires exceptionnellement conservés nous font voir des impératrices coiffées et ceintes du diadème. L'équilibre plus ou moins compliqué de ces édifices laisse apercevoir la présence de rangs de perles, de joyaux [13]. Tout cet appareil n'a guère à voir avec l'archéologie chrétienne, car celles qui en font usage se préoccupent apparemment assez peu de tout ce qui fait l'objet de nos recherches. Nous avons eu occasion de dire que l'empereur Constantin avait donné à sa mère, sainte Hélène, le droit de ceindre le diadème impérial, mais les monnaies ne nous livrent aucun

[1] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, 1720, p. 414. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1357, 7789; t. III, n. 2661. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2654, diacre m rié. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 1389; n. 4353 add. — [5] *Cosmos*, 1890-1891, t. XVI, p. 104, n. 1; *Römische Quartalschrift*, 1891, t. V, p. 207. — [6] Germer-Durand, *Inscriptions de Jérusalem*, dans *Revue biblique*, 1892, t. I, p. 587. — [7] A. Koerte, *Kleineasiatische Studien*. VI. *Inschriften aus Phrygien*, dans *Mittheilungen des kaiserlich-deutschen archaeologischen Instituts. Athenische Abtheilung*, 1900, t. XXV, p. 416, n. 25. — [8] *Description de l'Égypte*, t. V, pl. LV, n. 13; Gau, *Antiq. de la Nubie*, fasc. 12, n. 49; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8647; G. Lefebvre, *Recueil des inscript. chrét. d'Égypte*, p. 109, n. 587. — [9] Les autres inscriptions d'Égypte qui mentionnent des diacres offrent peu d'intérêt, cf. G. Lefebvre, *op. cit.*, n. 62, 67, 69, 361, 362, 395, 417, 447, 470, 473, 488, 490, 497, 555, 573, 580, 587, 649, 672, 785. — [10] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8822, à Sevrihissar près d'Ancyre, cf. H. Pococke. *Inscript. antiq.*, p. 66, n. 1. — [11] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8882. — [12] *Ibid.*, t. IV, n. 9192. — [13] A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 368 sq., fig. 339, 340, 341.

détail, simplement son aspect d'ensemble — tandis que nous voyons un chrisme sur le casque de l'empereur. Peut-être Hélène, Pulchérie, Clotilde, reine de France, Radegonde, ont-elles tenu à orner d'un symbole chrétien l'insigne de leur dignité, nous ne le savons pas.

Toutefois, nous aurions quelque raison de le supposer, puisqu'il existe dans la collection Théodore Graf, à Vienne, un diadème (ou peut-être deux), en or, décoré de pâtes de verre. Longueur : *a* 0m375; *b* 0m32, hauteur 0m035. Les pâtes de verre sont bleues, vertes et rouges de diverses nuances. Sur l'une d'elles, on voit un chrisme dont la forme permet d'attribuer ce bijou, de provenance égyptienne, au IVe siècle (fig. 3729)[1].

H. Leclercq.



3729. — Diadème chrétien. D'après *Romische Quartalschrift*, 1900, t. XIV, p. 17.

DIAPSALMA. — A sa correspondante Marcella qui l'avait interrogé sur le sens du mot *Diapsalma*, saint Jérôme écrivait une lettre entière, la XXVIIIe, par laquelle il semble qu'il n'était pas absolument fixé lui-même sur ce point : *Quidam* Diapsalma *commutationem metri dixerunt esse; alii pausationem spiritus; nonnulli alterius sensum exordium. Sunt qui rythmii distinctionem: et quia Psalmi tunc temporis juncta voce ad organum canebantur, cujusdam musicæ varietatis existimant silentium.* Rien de tout cela ne le satisfait. Saint Hilaire estime que par le *diapsalma* on indique *demutationem aut personæ, aut sensus, sub conversione modi musici inchoari;* ce qui est aussi, ou peut s'en faut, l'explication à laquelle s'en tiennent saint Augustin et Cassiodore. Il nous semble que la véritable explication a été donnée par Euthyme, dans Préface au Psautier : *Diapsalma mutationem sententiæ aut cantus significat, aut pausam seu interjectionem quamdam pulsationis, vel fulgorem atque illuminationem divini spiritus, quæ tum canentibus apparebat.* En définitive, c'est une pause.

H. Leclercq.

DIASPORA. — Voir au mot Juifs.

DIASTEMATIQUE. — Voir au mot Notation.

DIATESSARON. — I. Ammonius. II. Tatien. III. Témoins grecs. IV. Témoins orientaux. V. Version arabe. VI. Version arménienne. VII. Version latine. VIII. Texte original. IX. Usage liturgique. X. Bibliographie.

La pensée de rapprocher les différents récits évangéliques de manière à en tirer une histoire complète et suivie de la vie de Jésus-Christ vint de bonne heure à la pensée des écrivains chrétiens. Coup sur coup on entrevoit trois auteurs occupés à composer des concordances évangéliques : Théophile, évêque d'Antioche († 186), Tatien, originaire de Mésopotamie († 180), Ammonius d'Alexandrie († 220). On peut croire qu'ils ne furent pas seuls à s'exercer aux combinaisons d'une harmonie des quatre évangiles.

I. Ammonius. — Sur le travail d'Ammonius, nous sommes à peu près suffisamment instruits, grâce à l'universelle curiosité d'Eusèbe de Césarée. Celui-ci, ayant eu entre les mains l'ouvrage en question, y prit la première idée de ces canons fameux qui ont été traduits dans toutes les langues et enluminés avec tant d'art et de variété (voir *Dictionn.*, t. II, col. 1950, fig. 2019, 2020). Eusèbe, en adressant ses « canons » à Carpien, lui disait quelques mots — tout ce que nous en savons — de l'œuvre d'Ammonius. Il semble que ce fussent des espèces de Tétraples, dont le plan serait repris par Origène. Conservant intact le texte de saint Matthieu, il disposait, sur trois colonnes différentes, les passages de Marc, de Luc et de Jean, parallèles à ceux de Matthieu. Resterait à savoir la disposition adoptée pour les passages exclusivement propres aux trois derniers ou seulement à deux et à un seul d'entre eux. Eusèbe n'en dit rien et il est bien superflu de conjecturer; toutefois, il n'y a guère d'apparence qu'Ammonius les ait écartés, il aura dû les introduire soit dans le texte, soit en marge, soit en note.

C'est tout ce que nous savons, tout ce que nous saurons jamais peut-être sur la concordance d'Ammonius. Soit envie, soit indifférence, Eusèbe, qui en avait pris occasion de composer ses canons, ne s'en occupa plus, et, probablement, il disparut. Au VIe siècle, un auteur syrien se mit en tête de le retrouver[2]; après de longues recherches il y renonça et prit son parti de composer une concordance « sur le même plan ». Mais, à défaut de l'ouvrage, ce qu'il savait du plan, c'était ce qu'Eusèbe en avait bien voulu dire et, dès lors, l'Harmonie d'Élie de Salamija — à supposer qu'elle-même on la retrouve — serait beaucoup moins proche peut-être d'Ammonius que d'Eusèbe.

II. Tatien. — Ammonius avait fait œuvre originale, se refusant à imiter ses prédécesseurs Théophile et Tatien. Ceux-ci, au contraire, avaient adopté un plan identique. Saint Jérôme nous apprend que *Theophilus Antiochenæ Ecclesiæ septimus post Petrum apostolum episcopus, quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens, ingenii sui nobis monumenta dimisit* (*ou reliquit*)[3]. Eusèbe, de son côté, nous dit : Ὁ μέντοι γε πρότερος αὐτῶν ἀρχηγός ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεὶς τὸ διὰ τεσσάρων τουτο προσωνόμασεν, ὅ καὶ παρὰ τισιν εἰσέτι φέρεται. « Tatien, leur chef, rassembla le premier

[1] H. Vopel, *Die altchristlichen Goldgläser*, in-8°, Freiburg, 1899, p. 79, fig. 7, p. 80, note 1; H. Swoboda, *Zwei infulæ aus altchristlicher Zeit*, dans *Romische Quartalschrift*, 1900, t. XIV, p. 46-50. — [2] S. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, 1719, t. II, p. 159. — [3] S. Jérôme, *Epist.*, CXXI, *ad Algasiam*, n° 6, *P. L.*, t. XXII, col. 1020.

et rédigea en un tout les évangiles, je ne sais de quelle manière, et donna à sa collection le nom de Διὰ τεσσάρων. On trouve encore ce livre chez quelques personnes [1]. » Comme dans la notice consacrée par saint Jérôme à Tatien dans son catalogue d'écrivains, il n'est question nommément que du « Discours aux Grecs », on s'est demandé si le grand bibliographe n'avait pas soustrait à Tatien le *Diatessaron* pour en faire honneur à Théophile d'Antioche. Bien qu'une méprise soit toujours possible, surtout en pareille matière, il ne semble pas que ce soit le cas ici. Parlant de Tatien, saint Jérôme écrit : *Scripsit infinita volumina, e quibus unus contra gentes extat florentissimus liber* [2]; c'est, vraisemblablement, parmi les *infinita volumina* qu'il classait l'Harmonie évangélique. Quoi qu'il en soit, les deux notices de saint Jérôme et d'Eusèbe nous reportent vers deux ouvrages distincts, bien que rédigés d'après le même plan. Le texte des quatre évangiles était fondu de manière à former un seul et unique récit. Dans les parties communes, un texte, plus explicite ou plus satisfaisant au point de vue du compilateur, était choisi de préférence aux trois autres, qui étaient, par là même, simplement éliminés. Quant aux parties propres à chaque évangéliste, elles étaient rapprochées et réunies de façon à former un récit unique et continu [3]. Ce n'était pas une harmonie des évangiles comme celle que fit plus tard Ammonius, et ce n'est qu'improprement qu'on peut lui donner le nom de Concordance. Cet ouvrage suppose l'harmonie et la concordance, mais il ne la présente que très imparfaitement. Les avantages qu'offraient les Διὰ τεσσάρων de Théophile et de Tatien, s'ils étaient bien faits, peuvent se ramener à deux : 1° ils contenaient la substance des quatre évangiles, c'est-à-dire ce qui était commun à tous et ce qui était propre à chacun; 2° mais, au lieu de quatre récits se répétant souvent et se contredisant quelquefois en apparence, ils ne présentaient qu'un récit suivi et abrégé. C'était un *Manuel*, suivant le mot que Théodoret, vers le milieu du ve siècle, appliquait au livre de Tatien : σύντομον βιβλίον. Ce que nous aurons à montrer dans ce qui va suivre justifiera tout à fait cette expression.

III. Témoins grecs. — Pour l'antiquité chrétienne, comme pour saint Jérôme, Tatien fut l'auteur du « Discours aux Grecs » et de beaucoup d'autres choses peu, point ou mal connues. Irénée [4] et Clément d'Alexandrie [5] ne font pas même allusion au *Diatessaron*. Eusèbe, qui savait tout, savait bien qu'un livre de ce nom avait existé, mais c'était chose négligeable à ses yeux, car il ne prit pas la peine de chercher à en voir un seul exemplaire [6]. Saint Épiphane est encore plus mal instruit : Λέγεται δὲ τό διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι ὅπερ κατὰ Ἑβραίους τινὲς καλοῦσι [7]. Pour lui, c'est simplement une opinion que Tatien est l'auteur de ce livre que plusieurs appellent : « Évangile suivant les Hébreux », mais il ne le confond pas avec le texte apocryphe qui portait ce nom. Voilà un homme bien peu renseigné ! Ne parlons pas d'une scholie très confuse de Matth., xxvii, 48, dans le ms. 72 des Évangiles, écrit en minuscule et laissons ceux qui ne parlent du *Diatessaron* que par ouï-dire. Pour rencontrer des gens qui aient vu de leurs yeux le *Diatessaron*, il faut se transporter dans la Syrie du Nord et la Mésopotamie.

Dès le ive siècle, l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe est traduite en syriaque et le traducteur, rencontrant la phrase que nous avons citée, omet délibérément les mots οὐκ οἶδ' ὅπως [8], ce qui ne peut s'expliquer autrement, sinon que le traducteur et ses lecteurs syriens en savaient plus long qu'Eusèbe et trouvaient son observation incongrue [9]. Ce même traducteur, après les mots διὰ τεσσάρων, insère cette remarque : « maintenant, c'est l'évangelion da-Mêhallêtê. » ce qui montre que le titre syriaque de l'ouvrage était courant au ive siècle. Au ve siècle, Théodoret le trouve employé pour les lectures liturgiques dans deux cents paroisses de son diocèse de Cyr. Mais est-ce bien l'ouvrage primitif de Tatien ou une édition retouchée que ce *Diatessaron* qui, d'après lui, ne contenait ni les généalogies, ni tout ce qui démontre la descendance du Messie de la race de David; il ajoute que les fidèles orthodoxes se servaient de ce livre ὡς συντόμῳ βιβλίῳ χρησάμενοι, « comme d'un manuel », et il y met bon ordre : Un quart des paroisses de son diocèse l'a conservé, il y renoncera et le remplacera par des exemplaires des quatre évangiles : καὶ τὰ τῶν τεττάρων εὐαγγελιστῶν ἀντεισάγαγον εὐαγγέλια [10].

IV. Témoins orientaux. — Le renseignement donné par saint Épiphane et celui transmis par Théodoret s'accordent à donner à penser que le *Diatessaron* était un livre syriaque, ce qui explique le vague des expressions des écrivains grecs qui s'aventurent à le mentionner et le silence complet des autres. Du reste, il est impossible d'en douter : saint Éphrem (364-373), qui ne savait pas le grec, l'a commenté tout au long. Son commentaire permet de conclure que le *Diatessaron* était le livre employé à Édesse pour la lecture liturgique de l'Évangile. On peut remonter plus haut en remarquant que le texte dont Aphraate le Sage, personnage ecclésiastique des environs de Ninive (336-345), a tiré les citations de l'évangile qui pullulent dans ses vingt-deux homélies, avait servi de base au commentaire de saint Éphrem [11]. Plus haut encore, si la célèbre légende sur les origines de l'Église d'Édesse, connue sous le nom de *Doctrine d'Addaï*, a voulu désigner le *Diatessaron* dans le passage suivant : « Beaucoup de peuple se réunissait, tous les jours, pour la prière de l'office, pour (la lecture de) l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est-à-dire du Διὰ τεσσάρων et croyait à la résurrection des morts [12]. » Bien que la date de la *Doctrine d'Addaï* soit fort tiraillée entre le milieu du iie et le début du ve siècle et sa forme actuelle sujette à discussion, on doit y voir un témoin de l'usage liturgique d'Édesse au iiie siècle.

Au début du ve siècle, l'Église d'Édesse fut gouvernée de 407 à 435 par Rabbulas qui entreprit une nouvelle version syriaque du Nouveau Testament, plus conforme au texte grec [13], et promulgua un canon ordonnant « que les prêtres et les diacres eussent à

[1] Eusèbe, *Historia ecclesiastica*, l. IV, c. xxix, *P. G.*, t. xx, col. 400. — [2] S. Jérôme, *De scriptorib. ecclesiasticis*, c. xxix, *P. L.*, t. xxiii, col. 645. — [3] P. Martin, Le Διὰ τεσσάρων *de Tatien*, dans *Revue des questions historiques*, 1883, t. xxxiii, p. 352; je citerai souvent et suivrai presque constamment ce travail, continué dans même revue, 1888, t. xliv, p. 1-50. — [4] S. Irénée, *Adv. hæres.*, l. I, c. xxviii, n. 1. — [5] Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. III, c. xii, *P. G.*, t. viii, col. 1131. — [6] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IV, c. xxix, *P. G.*, t. xx, col. 400. — [7] S. Épiphane, *Hæres.*, xlvi, 1; cf. Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, in-8°, Erlangen, 1881, t. i, p. 25. — [8] Eusèbe, *History*, édit. Wright et Mac Lean, Cambridge, 1898, p. 213. — [9] Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron*, in-8°, Leipzig, 1901, p. 24, note. — [10] Théodoret, *Hæreticarum fabularum compendium*, l. I, c. xx, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 372. — [11] L. Duchesne, dans *Bulletin critique*, 1881, t. ii, p. 244, dit : « a tiré *toutes* les citations. » Non, il y a d'autres sources. — [12] *Doctrina Addai*, édit. Phillips, p. 36, ligne 15 sq., restitution d'après le ms. de Saint-Pétersbourg; le ms. de Londres et la version arménienne ne parlent pas du *Diatessaron*. Voir aussi le passage, p. 46, ligne 8 : *The Law and the Prophets and the Gospel, wherein ye read every day before the people*. Évangile et *Diatessaron* sont équivalents. [13] « J. Overbeck, *Sancti Ephræmi Syri, Rabulæ, episcopi Edesseni, Balwi aliorumque opera selecta*, Oxford, 1865, p. 172.

veiller à ce qu'il y ait et à ce qu'on lise, dans toutes les Églises, des évangiles séparés » : *evangelion da-Mēpharrēshē* [1]. C'était la condamnation sans phrase du *Diatessaron* et une mesure analogue à celle que prenait vers le même temps Théodoret. L'usage liturgique était interdit, mais l'usage privé n'était pas condamné et, en effet, le souvenir de l'antique concordance ne disparut pas de si tôt [2]; elle s'obstina à durer et on en retrouve la trace dans beaucoup d'auteurs syriens jusqu'au XIIIe siècle. Quant aux Nestoriens, ils conservèrent au *Diatessaron* sa destination de lecture liturgique jusqu'au XIVe siècle. Était-ce simple pensée d'opposition et désir de contraste avec les Monophysites abhorrés qui inspirait cette longue obstination à un texte rejeté par les contradicteurs; ou bien le durable prestige de saint Éphrem qui s'attachait au commentaire du *Diatessaron* avait-il rejailli sur le texte lui-même et réhabilité le souvenir douteux de Tatien l'hérétique ? Il serait, peut-être, aventureux de prétendre retrouver plus et mieux qu'une indication du sentiment dont on s'inspira à l'égard du texte vénéré mais discuté.

Poursuivons l'histoire littéraire du texte parmi les Orientaux qui le mentionnent ou le citent. Le premier et le plus important est Isho'dad de Merv, évêque nestorien de Hadītha, qui vécut vers le milieu du IXe siècle [3]. On lit dans son commentaire sur le Nouveau Testament : « Matthieu et Jean étaient des douze, Marc et Luc étaient des soixante-dix, mais Tatien, disciple de Justin le philosophe et martyr, fit une sélection des quatre évangiles, les combina, en fit un évangile et l'appela *Diatessaron*, qui veut dire : mélangé (*da-Mēhallēlē*)..., et Mar Éphrem le commenta. » Il semble bien que, pour Isho'dad, Tatien marchait de pair avec les évangélistes et il n'en fait pas moins de cas ni plus de différence quand il le cite, par exemple : Matth., I, 20; III, 4, 13; XXI, 1; Act., I, 13 [4].

L'évêque jacobite Moïse bar Céphas († 903), auteur d'un commentaire du Nouveau Testament, n'est pas moins étroitement préoccupé du livre de saint Éphrem [5] et parle deux fois du *Diatessaron* qu'il semble ne connaître que par l'intermédiaire d'Éphrem et qu'il nomme le *Tosaron*.

Vers le milieu du IXe siècle, un lexicographe Isho' bar 'Ali († 873) et Bar-Bahlul, au milieu du Xe siècle, parlent tous deux du *Diatessaron*. Le premier dit que Tatien supprima les deux généalogies; le second avance, comme l'avait fait Isho 'dad, que le livre fut composé à Alexandrie, dont Tatien était évêque.

Denis Bar-tsalibi, évêque d'Amid († 1171) et Grégoire Bar-Hebræus († 1286) résument toute la science de leur temps. Le premier fut successivement évêque de Mabong [6] et d'Amid (ou Diarbékir), il représente en littérature les Syriens d'Occident, tandis que le second, né à Mélitine, sur les confins de la Syrie et de l'Arménie, appartient par ses écrits aux Syriens jacobites orientaux dont il fut le chef religieux. Tous deux connaissent mal Tatien, n'ont jamais vu son livre et ne semblent pas songer à le découvrir. Denis Bar-tsalibi tient Tatien pour un hérétique et n'est pas fâché d'en purger son pays, en lui donnant l'Occident pour patrie ou du moins pour pays d'adoption : « Qui, demande-t-il, rassembla dans un seul et même volume les quatre évangiles ? Quelques-uns prétendent que c'est Eusèbe de Césarée. Cet écrivain ayant vu que l'alexandrin Ammonius, auteur d'un *Diatessaron*, c'est-à-dire d'un évangile composé des quatre, avait changé de place la suite des versets, comme l'avait fait également, dans son *Diatessaron*, l'hérétique grec Tatien, il réunit donc en un seul volume les quatre évangiles, mais il leur donna à chacun une place séparée [7]. » Un peu plus loin, Denis Bar-tsalibi ajoute qu'Ammonius et Tatien renoncèrent à leur travail dès qu'ils arrivèrent à parler de la résurrection, faute de pouvoir mettre d'accord les évangélistes [8]. Dans la préface à l'évangile de saint Marc, Denis revient, à deux reprises, sur le *Diatessaron* et dit que « Tatien choisit des passages dans les quatre évangélistes, les cousit ensemble et en fit l'évangile qu'il appela du nom de Διὰ τεσσάρων. Mar Éphrem a commenté ce livre. Il commence par ces mots : « Au commencement était le Verbe [9]. » En tous cas, Denis Bar-tsalibi est un témoin indépendant de l'existence du *Diatessaron*, encore que ce qui concerne l'omission du récit de la résurrection soit sujet à caution. D'ailleurs, Denis semble avoir été mal fixé sur le personnage de Tatien. Dans son commentaire sur saint Matthieu, il en fait un Grec hérétique; dans le commentaire sur saint Marc, I, 2, il a lu ces mots : « Suivant qu'il est écrit dans Isaïe, » etc., et il ajoute : « D'autres disent que, dans le *Diatessaron*, qui se trouve (ou qui fut composé) à Alexandrie et qui est dû à l'évêque Tatien, on lit... [10]; » c'est ce que disait déjà Bar-Bahlul [11].

Grégoire Bar-Hebræus, dans sa préface au commentaire de saint Matthieu, parle, lui aussi, de Tatien et d'Ammonius, et il le fait en des termes qui rappellent ceux de Denis, mais avec une rectification notable; c'est que le début : « Au commencement était le Verbe » est celui du *Diatessaron* d'Ammonius : « Voyant les altérations commises par Ammonius dans le *Diatessaron* qui débute par ces mots : Au commencement... et qui a été commenté par Mar Éphrem, Eusèbe conserva les quatre évangiles dans leur intégrité... Tatien composa, lui aussi, un évangile formé des quatre, mêlés, cousus ensemble [12]. »

Dans l'Église nestorienne nous rencontrons un dernier témoin, Ebed-Jésu Mar Audischo, comme disent les Orientaux — métropolitain de Nisibe et d'Arménie († 1318), auteur d'une collection canonique [13] dans la préface de laquelle on lit : « Tatien le philosophe, ayant ramassé dans sa mémoire le sens des paroles évangéliques, et pénétré le but de la rédaction divine des saints évangiles, forma, avec les quatre, un seul évangile qu'il nomma *Diatessaron*. Il prit soin de conserver exactement, dans leur ordre, les paroles et

[1] J. Overbeck, p. 220, lignes 3-5. — [2] Notons combien il était répandu en terre syrienne pour que Théodoret puisse faire une rafle de 200 exemplaires au moins dans un seul diocèse, pour que Rabbulas ait à le condamner à condition de le remplacer, tandis qu'en pays helléniques on semble le connaître tout au plus de nom. Pamphile, Eusèbe, Jérôme, Épiphane, tous bibliophiles émérites, ne semblent l'avoir jamais connu que par ouï-dire. — [3] Son commentaire du Nouveau Testament se trouve dans ms. Cambridge, *Addit. 1973*; cf. I. Hall et Gottheil, dans *Journal of biblical literature*, t. XI, XII; Rendel Harris, *Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron*, London, 1895, p. 10 sq. — [4] Hjelt, *op. cit.*, p. 30 sq. — [5] Hjelt, *op. cit.*, p. 35, note; R. Harris, *op. cit.*, p. 10, 15, 18, 24, 85 — [6] L'ancienne Hiérapolis. — [7] Bibl. nat. Paris, fonds syr. n. 67, fol. 6 *b*, 1; cf. P. Martin, dans *Rev. des quest. hist.*, 1883, t. XXXIII, p. 357-358; Hjelt, *op. cit.*, p. 43. — [8] *Ibid.*, fol. 7 *b*, 1. — [9] Assemani, *Biblioth. orientalis*, t. II, p. 159. Un peu plus loin il dit : « Mar Éphrem commenta l'Évangile d'après ou sur le *Diatessaron*. Th. Zahn, dans *Theolog. Literaturbl.*, 1896, reste dans les limites de la vraisemblance en supposant que Bar-tsalibi a confondu Ammonius et Eusebius à qui il a attribué le rôle d'Élie de Salamine; parce que les canons d'Eusèbe s'arrêtent à Marc, XVI, 8, il a cru qu'il excluait le récit de la résurrection. — [10] Manuscrit de Paris, fonds syr., n. 67, fol. 184 *b*, 1. — [11] Voir plus haut, Payne Smith, *Thesaurus*, p. 870. Denis a dû copier Bar-Bahlul, à moins que tous deux aient puisé à la même source. — [12] Ms. syriaque 28 de la Bibliothèque Vaticane, fol. 160 *b*, et ms. 21580 du Musée Britannique, fol. 110 *b*. — [13] Dans le *Nomocanon*, Ebed-Jésu a voulu grouper plutôt que fonder tout ce qu'il a pu trouver de canons ecclésiastiques.

les actes du Sauveur, sans y ajouter un seul mot de son propre fonds[1]. » D'après cela, on ne peut douter qu'Ebed-Jésu n'ait connu directement le *Diatessaron* de Tatien[2].

V. Version arabe. — A défaut du texte de Tatien, Théodoret et Denis Bar-tsalibi nous ont donné deux traits caractéristiques de l'ouvrage qu'ils avaient examiné à loisir. Les généalogies de saint Matthieu et de saint Luc étaient omises; le récit débutait par les premiers mots de saint Jean : « Au commencement était le Verbe. » Tel est, en effet, le début du texte qui servit de base au commentaire de saint Éphrem, conservé par une version arménienne[3]. Ces conditions ne se trouvaient pas réunies par un manuscrit arabe de la Bibliothèque vaticane, qu'une note signalait cependant comme « le saint Évangile de Dieu, que Tatien forma avec les quatre Évangiles et qu'on appelle ordinairement le Διὰ τεσσάρων[4] » et qui, malgré sa promesse, débutait par les premiers mots de saint Marc : « Commencement de la prédication de Jésus-Christ, » et contenait, en outre, les généalogies. Si *Diatessaron* il y avait, c'était une version retouchée et de nul crédit, à défaut et en l'absence de la version originale[5]. La Bibliothèque de la Propagande entra depuis en possession d'un deuxième manuscrit arabe, moins ancien, puisqu'il est du XIVe siècle, mais meilleur témoin du texte de Tatien, puisqu'il nous donne du *Diatessaron* une distribution conforme aux traits principaux de la description laissée par Théodoret et par Denis Bartsalibi. Dans ce nouveau manuscrit, l'ouvrage débute par les premiers mots de saint Jean : « Au commencement était le Verbe » et on ne rencontre ni la généalogie de saint Matthieu[6], ni celle de saint Luc[7]. Par conséquent, cette édition[8] nous offre deux traits avantageux et qui plaident en faveur de la version. De plus, le manuscrit aide à comprendre les remaniements infligés successivement au *Diatessaron*.

La phrase de début du ms. arab. *14* : « Commencement de la prédication de Jésus-Christ », qu'on tenait pour empruntée à saint Marc, n'appartient pas à la version arabe, c'est un en-tête ajouté par le scribe ou un titre général adopté par Tatien. Cette dernière hypothèse semble favorisée par la note liminaire du nouveau ms. arabe : « Au nom du Dieu unique, Père, Fils et Esprit-Saint, auquel soit Gloire éternelle ! — Avec le secours du Dieu très grand, nous commençons à transcrire l'Évangile pur, le Jardin fleuri, qu'on appelle Διὰ τεσσάρων, ce qui signifie, *composé de quatre*, lequel a été formé par le Grec Tatien, à l'aide des quatre Évangiles : avec Matthieu l'élu dont le sigle sera *nim* (*M*); avec Marc le choisi dont le sigle sera *rich* (*R*); avec Luc l'aimable dont le sigle sera *quoj* (*Q* ou *C*) et avec Jean le bien-aimé dont le sigle sera *ha* (*H*). — Ce livre a été traduit du syriaque en arabe par le prêtre éminent et savant Abou-l-Pharadj ben-Attaïb, serviteur de Dieu. Que Dieu se plaise en lui ! Il a débuté et a dit en commençant : Évangile (ou Prédication) de Jésus Fils du Dieu vivant. »

On a noté des sigles M, R, Q, H, les passages afférents à celui des évangélistes désigné par l'une ou l'autre de ces lettres et les erreurs sont fréquentes, comme on peut s'y attendre, mais ce qui est plus suggestif, c'est qu'on a débuté par une confusion; le copiste a cru que ces mots : « Évangile de Jésus-Christ Fils du Dieu vivant » étaient empruntés à saint Marc et il les a fait précéder de cette mention : « De saint Marc. » Ainsi s'explique une altération qui ne laissait pas d'embarrasser. En outre, le manuscrit présente en marge les quatre premiers versets de saint Luc. Or ces mêmes quatre premiers versets se sont glissés en tête de certains Διὰ τεσσάρων qui passent pour avoir quelques rapports avec celui de Tatien; par exemple dans la version latine composée par Victor de Capoue[9] d'après les Διὰ τεσσάρων grecs, on lit ces quatre versets avant les mots : « Au commencement était le Verbe » de l'évangile de saint Jean et il n'est guère croyable que leur insertion soit imputable à Victor[10].

Non seulement le deuxième manuscrit arabe débutait par les premiers mots de saint Jean et omettait les généalogies, mais il les recueillait en appendice et ce détail donnerait envie de soupçonner que le propriétaire de l'original syriaque, servilement copié par le traducteur arabe, n'avait rien trouvé de mieux pour réfuter le grief de Théodoret sur l'absence des généalogies que de leur donner place à la fin du livre : ainsi l'Évangile était intact et le *Diatessaron* aussi. Mais ce scrupule ne dura pas; le ms. arabe *14* avait inséré les généalogies dans le texte; le traducteur grec fit de même, et Victor Capoue l'imita dans la traduction latine qu'il en donna[11].

Le deuxième manuscrit ne se borne pas à nous rendre ces services. Voici maintenant l'inscription finale : « Ici finit l'Évangile, rédigé par Tatien et appelé par lui du nom de Διὰ τεσσάρων, c'est-à-dire... Ce livre a été traduit... du syriaque en arabe sur un exemplaire transcrit par Ghobasi ben-Ali Almottayed (*lire :* Isa-ben-Ali Almotattabbeb), disciple d'Honaïnibn-Ichaq. — Que Dieu ait pitié de tous les deux[12] ! »

La note liminaire et celle qu'on vient de lire nous apprennent que la version arabe est une traduction d'un texte syriaque. Les personnages nommés sont tous deux bien connus : Abou-l-Pharadj ben Attaïb est un des écrivains les plus renommés de l'Église

[1] *Nomocanon*, préf., dans A. Mai, *Scrip. veter. nova coll.*, t. IX, p. 191, 9. — [2] Assemani, *Bibl. orient.*, t. III, p. 12. Ce nouveau témoin direct est d'autant moins négligeable que, jusqu'ici, nous n'avons pu en rencontrer qu'un seul, Théodoret de Cyr. Quant à Ebed-Jésu, il a lu Tatien, il en fait cas, mais voilà que lui aussi, dans son Catalogue des écrivains ecclésiastiques, commet une erreur et confond Tatien avec Ammonius dont il fait une seule personne portant deux noms. — [3] *Opera Ephræmi*, publiées par les Mékhitaristes de Venise, (en arménien), 1836; une version latine fut préparée par le P. Aucher, terminée et publiée par G. Mösinger, *Evangelii concordantis expositio facta a sancto Ephræmo*, in-8°, Venetiis, 1876. — [4] Bibl. Vatic., ms. arabe *14*, fol. 123; cf. S. E. Assemani, dans Mai, *Veterum scriptor. nova coll.*, t. IV, ms. 14. — [5] Le ms. arabe. *14* est du XIIe siècle. Paul de Lagarde en a publié sept pages dans *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg Augustj Universität zu Göttingen*, in-4°, Göttingen, 1886, p. 151-158. — [6] Matth., I, 1-17. — [7] Luc, III, 24-38. — [8] A. Ciasca, *Tatiani evangeliorum harmoniæ, arabice, nunc primum ex duplice codice edidit et translatione latina donavit A. C.*, in-4°, Romæ, 1888. — [9] E. Ranke, *Codex Fuldensis, Novum testamentum latine, interprete Hieronymo, ex manuscripto Victoris Capuani edidit E. R.*, in-8°, Marpurgi, 1868, p. I. Il est certain, en effet, par le texte du premier *capitulum*, que ces versets ont été ajoutés, ou par Victor de Capoue, ou par quelque autre personne. Ils manquent d'ailleurs dans plusieurs manuscrits. — [10] P. Martin, *Le* Διὰ τεσσάρων, *de Tatien*, dans *Revue des questions historiques*, 1888, t. XLIV, p. 10. — [11] Sur ce point, on saisit les interpolateurs en flagrant délit, car au lieu de rencontrer les généalogies au même endroit, on voit que les reviseurs ne s'étant pas concertés ont choisi des lieux différents pour y introduire la même interpolation. Le ms. arabe *14* accueille les deux généalogies, tandis que Victor de Capoue écarte celle de saint Luc, soit qu'il agisse de sa propre initiative, soit qu'il suive son original grec. Et cette divergence, à elle seule, prouverait l'exactitude du détail fourni par Théodoret, à savoir que les généalogies manquaient dans Tatien. Si Victor de Capoue est tombé d'accord avec le deuxième manuscrit arabe pour le lieu d'insertion de la généalogie de saint Matthieu, il n'y a rien à conclure de là, car ce lieu était obligé, et Matth., I, 1-17, ne pouvait se mettre ailleurs que devant Matth., I, 18 : « Telle était la généalogie du Christ. » — [12] A. Ciasca, *Tatiani evangeliorum harmoniæ*, p. 210 du texte arabe et note à la page XIII, ligne 6e.

nestorienne († 1030)[1]. Son savoir est une garantie favorable à la version arabe du *Diatessaron* dont l'original syriaque qu'il avait sous les yeux sortait d'une école célèbre, celle d'Abou-Zaïd-Honaïn-Ibn-Ichaq, un des personnages les plus distingués de cette même Église. Isa-ben-Ali-Almotattabbeb, le copiste du *Diatessaron* syriaque qui servit à faire la version arabe, est également connu par la transcription de plusieurs manuscrits médicaux, il était disciple de Honaïn, lequel mourut vers l'an 873 de notre ère, en sorte qu'on peut rapporter l'original syriaque de Isa-ben-Ali à l'an 860 ou 880 environ.

Mais entre Tatien († 180), à la rigueur entre saint Éphrem († 373) et Isa-ben-Ali vers 880, cinq siècles au moins, sept au plus se sont écoulés pendant lesquels on ne s'est pas fait faute, apparemment, de remanier le *Diatessaron*. C'est sans doute une garantie de savoir que la traduction arabe a été faite sur un exemplaire syriaque et non sur une version arménienne ou grecque, mais cet exemplaire syriaque n'avait-il pas été retouché sous l'influence de saint Éphrem ? Celui-ci écrivait presque toujours en vers, même quand il commentait l'Écriture sainte, et s'il citait l'évangile, c'était en vers improvisés : additions, omissions, transpositions, tout lui est bon pourvu qu'il en obtienne des vers. Il en obtient donc, on ajoute même que les vers sont bons, mais voici à quel prix. Prenons un passage au hasard ainsi trituré; le texte original de saint Jean, XIII, 16-19, contient cinquante-trois mots, saint Éphrem en tire douze vers qui ne contiennent plus que quarante-neuf mots. Soit *quatre* mots supprimés, *six* omis, *onze* ajoutés, *un* transposé, *sept* modifiés. Si Isa-ben-Ali a fait usage du commentaire de saint Éphrem sur le *Diatessaron*, il y a lieu de se tenir en garde. De plus, nous savons que saint Éphrem ne s'est pas astreint à suivre pas à pas l'original qu'il commentait, encore qu'à prendre les choses en général l'ordre soit le même, soit qu'il ne put ou ne voulut s'en écarter beaucoup.

Ceux qui ont eu un *Diatessaron* quelconque entre les mains, savent que les textes ne s'y succèdent pas tels que nous les avons dans les évangiles. Les chapitres sont intervertis; par exemple divers extraits de saint Matthieu et de saint Luc se succèdent dans :

la version arabe	et dans saint Éphrem
Matth., XII, 5-8	Matth., XII, 1-8
Matth., V, 1-19	Matth., V, 1-19
Luc, VI, 24-27	Luc, VI, 24
Matth., V, 20-42	Matth., V, 20-39

Et la série continue, la version arabe présentant des extraits des chapitres VI, VII, VIII, etc., de saint Matthieu, mêlés à des extraits des autres évangiles, tandis que saint Éphrem commente surtout l'évangile de saint Matthieu et ne s'occupe des autres évangélistes qu'accidentellement. Son commentaire est donc très incomplet, il ne renferme qu'une minime partie du *Diatessaron*. Plus loin encore, après avoir donné de nombreux extraits de saint Jean, IV, la version arabe rapporte, presque immédiatement l'un après l'autre, saint Jean, IV, 1-45 *a*, et saint Jean, V, 1-47, et saint Éphrem procède de même. On pourrait citer bien d'autres exemples qui prouvent que la disposition générale, dans le *Diatessaron* dont s'est servi saint Éphrem, était la même que celle du *Diatessaron* syriaque qui servit à la traduction arabe, mais c'est tout ce qu'on peut conclure.

VI. Version arménienne. — Nous avons dit que le commentaire de saint Éphrem avait été connu d'abord par une version arménienne (1836), ensuite par une traduction latine faite sur le texte arménien (1876). Les deux manuscrits d'après lesquels cette traduction latine fut établie datent de l'an 1195, mais la version arménienne remonte au ve siècle[1] et reproduit l'ouvrage de saint Éphrem[2]. A l'aide de la traduction latine, Th. Zahn tenta la restitution du *Diatessaron*, combinant les indications fournies par le commentaire d'Éphrem et par les fragments conservés dans les homélies d'Aphraate le Sage. Ces fragments sont loin de représenter le texte entier du *Diatessaron* et surtout des quatre évangélistes. Malgré les lacunes, on peut se faire une idée approximative de ce que contenait ou ne contenait pas l'ouvrage de Tatien. Ainsi, les généalogies sont omises, il en est de même du passage (Joa., VII, 53-VIII, 12) sur la femme adultère; en revanche, les derniers versets de saint Marc y figuraient.

La tentative de Zahn nous a rendu l'aspect général et plusieurs fragments notables du *Diatessaron*, en sorte qu'on peut se faire une idée juste et précise du dessein et de la méthode de Tatien. Recueillir tout ce qui est essentiel dans les évangiles et le disposer en forme de récit continu. Cependant, l'auteur conserve une certaine indépendance à l'égard de ses sources, bien qu'il n'en récuse ni n'en soupçonne aucune, mais il garde son libre choix entre tel ou tel texte rapportant un même fait d'une manière identique ou d'une manière différente. Saint Marc, X, 46, parle d'un aveugle rencontré et guéri à la sortie de Jéricho; saint Matthieu, XX, 29-30, parle de deux aveugles et saint Luc, XVIII, 15, place le fait avant d'entrer dans la ville : Tatien fait son choix, qui se porte sur saint Marc. Il admet trois fêtes de Pâques dans la durée du ministère public et, sur ce point, il se range donc à la suite de saint Jean. Voici encore un fait caractéristique. Nous lisons dans le *Diatessaron*, Jean, VI, 1-21 (cinq mille nourris avant la deuxième Pâque), avant Jean, IV, 4-42 (entretien avec la Samaritaine) et Jean, V (guérison à la piscine de Bethesda). Ces deux derniers épisodes sont séparés par Matth., VIII, 2-4; Marc, I, 40-45; Luc, V, 12-14 (guérison du lépreux). Cependant Jean, IV, 4 sq., appartient à un voyage de Judée en Samarie, semble s'accorder difficilement avec le récit qui précède d'une mission en Galilée; enfin, la guérison du lépreux appartient à ce ministère en Galilée et devrait prendre place entre Jean, IV-4-43 et Jean, V, 1. Mais remarquons que Tatien a retourné l'ordre des faits donné par saint Jean et assigné les deux jours de séjour à Samarie (Jean, IV, 4-42) à un voyage de Galilée à Jérusalem. Cela est hardi, mais comme le texte demeure intact et que rien n'y prouve que le séjour à Samarie appartient au voyage de Judée en Galilée, Tatien a pu s'imaginer avoir raison[3].

Th. Zahn a réparti les fragments reconstitués en 100 alinéas ainsi disposés :

1. Le *Logos*, l'incarnation et l'enfance, n. 1-7. — 2. Première manifestation, n. 8-12. — 3. Début du ministère public et première Pâque (Jean, II, 13), n. 13. — 4. Jésus en Galilée, n. 14-37. — 5. Voyage en Samarie, deuxième Pâque (Jean, V), n. 38-40. — 6. Séjour en Galilée, n. 41-51. — 7. Voyage à Jérusalem. Fête des Tabernacles (Jean, VII, 2), n. 52. — 8. Voyage en Périe ou en Galilée et retour, n. 53-58. — 9. Fête de la dédicace à Jérusalem, n. 59-71. — 10. Résurrection de Lazare. Séjour en Éphraïm et retour à Béthanie, n. 72-73. — 11. Du dimanche des Rameaux à l'institution de l'Eucharistie, n. 74-89. — 12. Passion, résurrection et ascension, 90-100.

VII. Version latine. — Victor, évêque de Capoue, vers l'an 545, découvrit par hasard une Harmonie des

[1] G. Moesinger, *op. cit.*, p. XI. — [2] Th. Zahn, *Forschungen*, t. I, p. 46 sq.; J. Hamlyn Hill, *A dissertation on the gospel commentary of S. Ephraim the Syrian*, In-8°, Edinburgh, 1896. — [3] Quant à Jean, IV, 1-3, il le reporte bien avant; dans IV, 43-46, il ne garde que 44 et il omet probablement V, 46 *b*-54.

évangiles : *Cum fortuito in manus meas incideret unum ex quattuor evangelium.* L'ouvrage était anonyme. Victor, en lisant Eusèbe, arriva à se convaincre que les caractéristiques de l'ouvrage qu'il avait sous les yeux s'appliquaient à la composition de Tatien : *Ex historia quoque ejus comperi, quod Tatianus, vir eruditissimus et orator illius temporis etarus unum ex quattuor compaginaverit evangelium cui titulum diapente composuit* [1]. On ne peut guère mettre en question que la trouvaille de Victor de Capoue désignée sous les noms de *Unum ex quattuor*, de *Diapente*, d'*Harmonie de Victor de Capoue*, nous a conservé le *Diatessaron* de Tatien. Une minutieuse comparaison instituée entre les deux documents ne permet pas de mettre en doute leur étroite parenté. Le *Codex Fuldensis* a été terminé avant l'année 547 et commencé probablement après l'année 541 ; il est certain que cette édition latine du *Diatessaron* est antérieure à l'année 540. Victor, au lieu de traduire purement et simplement un texte original syriaque ou un intermédiaire grec, imagina de rendre ce texte dans les propres termes de la *Vulgate* hiéronymienne, en sorte que si nous avons bien le *Diatessaron*, c'est à travers le voile de la *Vulgate* [2]. Celle-ci était terminée à la mort de saint Jérôme († 420), c'est donc entre 420 et 540 qu'a pu être rédigé le *Diatessaron* latin, un siècle environ après saint Éphrem, et trois siècles au moins après Tatien. Malgré cet écart déjà considérable, mais bien inférieur à celui de la version arabe, le *Diatessaron* latin est un document d'un prix inestimable, comme instrument critique, parce que, avec lui, nous avons plus et mieux que le dessin général de l'œuvre de Tatien connue dans le commentaire de saint Éphrem, nous avons un texte complet, continu, du commencement à la fin. Le transport d'un pareil texte de l'original en latin n'était pas une besogne toute simple et presque mécanique, simple affaire de patience, comme nous pourrions être porté à le croire. Qu'on veuille bien se rappeler que les anciens ne connaissaient pas la division des livres saints par chapitres et par versets, d'une part, et, d'autre part, que le texte du *Diatessaron* ne comportait, lui non plus, aucune division. C'était, dès lors, une besogne très laborieuse de retrouver exactement, dans les quatre évangiles, les passages que Tatien avait mis bout à bout ; d'identifier non seulement chaque citation, mais chaque mot d'une citation avec la version des livres saints, si on tenait à s'assurer d'une traduction scrupuleusement exacte, car Tatien avait souvent rencontré deux, trois ou quatre évangélistes rapportant le même fait avec des nuances très légères qu'il avait voulu conserver et, pour cela, choisir tel ou tel mot qu'il sertissait à la place du mot employé par l'auteur dont il semblait préférer le récit. Il fallait donc une attention infatigable et une connaissance imperturbable pour réaliser une traduction impeccable. Parfois, l'hésitation persiste lorsqu'il s'agit de déterminer l'emprunt, puisque le mot choisi peut se rencontrer dans deux évangélistes et différer dans les traductions, alors qu'il est identique dans les originaux. Travail de marqueterie qui exigeait une patience sans bornes pour un résultat qu'on ne saurait déclarer petit et qui néanmoins ne semble pas en rapport avec la mesure de temps, d'effort et d'attention exigés pour en venir à bout.

La version arabe est divisée en 55 chapitres ou sections, la version latine en 182 sections. En outre, cette dernière présente partout les numéros des sections et des canons d'Eusèbe, introduction évidemment postérieure à Tatien. Même, l'exemplaire tombé entre les mains de Victor de Capoue n'offrait pas cette notation aussi complète. A côté du texte on voyait, à l'encre rouge, le sigle de l'évangéliste ou les sigles des évangélistes auxquels était emprunté le passage en question. C'était une notation fort rudimentaire, mais on n'en usait pas d'autre au temps où vivait Tatien. Ces sigles étaient généralement alignés dans la marge de gauche ; Victor les conserva, seulement, dans la marge de droite, il reproduisit le sigle ou les sigles des évangélistes et, à côté, il écrivit le numéro de la section et du canon d'Eusèbe. On peut constater encore ces retouches successives dans le *Codex Fuldensis*. Le premier, Victor constitua dans son *Diatessaron* cette espèce d'*Harmonia ad mentem Eusebii* que l'on rencontre aux marges latérales de la plupart des manuscrits des évangiles antérieurs à l'an 1220. Ce système, aussi parfait qu'il pouvait l'être alors, qu'on n'avait dans les évangiles aucune autre division que les sections eusébiennes, a été comme le premier germe des renvois marginaux employés depuis. Rien de semblable dans la version arabe qui n'accueille que le sigle ou les sigles des évangélistes, et même ces sigles sont très rares dans le manuscrit de la Propagande ; dans le manuscrit de la Vaticane ils sont placés en désordre, ce qui invite à croire que l'original syriaque en comptait très peu ou peut-être point du tout.

Si nous pénétrons dans l'intérieur de l'ouvrage, nous constatons de nombreuses retouches. Au lieu de commencer par le début de saint Jean, le *Diatessaron* latin s'ouvre par une courte préface : *Quoniam multi...* tirée de saint Luc [3]. Mais si l'on se reporte à la table des chapitres on trouve ceci : *Præfatio I, In principio*, c'est donc que l'ouvrage commençait, comme celui de Tatien, par Jean, I, 1-5, et que la présence de Luc, I, 1-4, ne fait pas partie de la version latine primitive, celle d'après laquelle fut rédigée la table. De même pour la généalogie d'après saint Luc : elle manquait dans Tatien, on la retrouve dans Victor, mais à la table des chapitres on lit : *V. de generationem* (sic) *vel nativitate Christi*. Le mot *generatio* est identique à *nativitas* et ne se rapporte pas aux généalogies, mais à Matth., I, 18 : *Christi autem generatio sic erat* [4].

VIII. Texte original. — Plusieurs ont pensé que le travail exécuté en vue de procurer un *Diatessaron* latin s'accomplissait sur une version grecque répandue en Occident où le texte syriaque fût demeuré lettre

[1] E. Ranke, *Codex Fuldensis*, 1868, p. I sq. Le διὰ πέντε paraît être tout simplement un *lapsus calami* de Victor de Capoue ou de son secrétaire, cf. Th. Zahn, *Forschungen*, t. I, p. 2 sq. — [2] Hemphill, *The Diatessaron of Tatian*, p. XXIV, attribue le travail à Victor ; Zahn, *op. cit.*, t. I, p. 3, ne le veut point. — [3] Luc, I, 1-4. — [4] Le *Diatessaron* latin satisfaisait ainsi aux deux conditions caractéristiques : début par saint Jean, omission des généalogies. Zahn croit probable qu'un *Diatessaron* grec, apparenté avec celui d'Édesse dont nous allons parler, a été mis à contribution au XVIe siècle par Ottmar Nachtigall (*Luscinius*) pour la concordance des évangiles que cet humaniste dédia à Christophe de Stadion, évêque d'Augsbourg (1523). L'imitation arabe et l'imitation grecque s'expliquent sans peine eu égard aux relations entre les pays où l'on parlait ces langues et les Églises de langue syriaque. L'imitation latine se conçoit moins facilement. Cependant nous voyons un contemporain de Victor de Capoue, l'Africain Junilius, exerçant la charge de *quæstor sacri palatii* à Constantinople (p. 545-552), qui compose une traduction latine, *Instituta regularia divinæ legis*, de l'ouvrage d'un Syrien nestorien. Paul, de l'école de Nisibe, Cassiodore et le pape Agapet († 536) s'arrêtent à la pensée de fonder à Rome une école de théologie sur le modèle de celles de Nisibe et d'Alexandrie. Gennade de Marseille, auteur de la continuation du *De viris illustribus* de saint Jérôme, écrit en 495, dans son premier chapitre, quelques remarques qui trahissent chez cet auteur une certaine connaissance de la littérature syriaque. Il y aurait à relever divers autres faits du même genre en étudiant la propagation des légendes syriennes en Occident, les colonies syriennes nombreuses, prospères et agissantes, les papes syriens. Autant de raisons pour expliquer comment le *Diatessaron* syriaque n'était pas un livre fermé pour l'Occident.

morte. D'autres ont soutenu que Tatien avait dû écrire en grec, puisqu'il était intitulé : τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον. Tatien était originaire de Mésopotamie, il vivait dans la seconde moitié du IIe siècle et il composa, d'après Épiphane, son Harmonie des Évangiles après son retour de Rome où il avait vécu dans l'entourage de Justin le Philosophe. On doit s'en rapporter à Tatien lui-même qui a pris soin de nous apprendre que la langue grecque n'est pas sa langue maternelle. Il la parlait et l'écrivait correctement, ainsi qu'on peut en juger par son *Discours aux Grecs* composé pendant son séjour à Rome où il demeura après la mort de Justin et se fit un renom d'hérésie. Saint Irénée lui reproche des doctrines sur les ions célestes, apparentées aux idées de Valentin, un ascétisme excessif, contraire au mariage et à l'usage légitime des aliments, enfin l'assertion qu'Adam ne serait pas sauvé. Clément d'Alexandrie et Origène combattent ces deux dernières erreurs en redressant des interprétations fautives de l'Écriture que Tatien avait données dans son livre des *Problemata*. Ce livre fut réfuté à Rome par Rhodon. Cependant aucun contemporain ou même qui que ce soit avant Eusèbe n'a représenté Tatien comme chef ou membre d'une secte quelconque. A Rome même, l'auteur du *Petit Labyrinthe* le cite au milieu des écrivains catholiques les plus respectés, Justin, Miltiade, Clément, comme un témoin de la foi à la divinité de Jésus-Christ. Ni l'auteur de *Philosophumena*, ni le pseudo-Tertullien ne disent de lui ou de sa prétendue rien qui ne soit emprunté à saint Irénée. En somme, Tatien a une position analogue à celle d'Origène ou de Théodore de Mopsueste; plusieurs de ses idées sont considérées comme dangereuses et on les combat; mais ce n'est pas un sectaire. M. Zahn rapprochant les deux traditions sur Tatien, celle de l'Orient syrien qui ne le connaît que comme l'auteur orthodoxe de son principal livre liturgique, et celle de l'Occident et de l'Égypte qui lui reproche de grands écarts de doctrine; combinant aussi deux dates, fournies l'une par Eusèbe et l'autre par saint Épiphane, parvient à fixer à l'an 172 environ le retour du docteur dans son pays d'origine et le changement salutaire qui de théologien aventuré en fit un prédicateur orthodoxe du christianisme traditionnel.

On doit conclure de ces faits que le *Diatessaron* a été écrit, en syriaque, à Édesse même et en vue de la jeune Église de Mésopotamie. Comme il n'existe aucune trace de voyage de Tatien en Occident postérieurement à son retour en Orient vers l'an 172, on est fondé à admettre qu'il finit ses jours dans sa patrie où sa réputation fâcheuse ne l'a pas suivi. On admet donc que le *Diatessaron* a été composé en syriaque, à Édesse, entre 172 et 180. Il n'y a rien d'extraordinaire à ce que Tatien ait conservé, pour son livre, le titre τὸ εὐαγγέλιον qui était le terme consacré, en ajoutant les mots διὰ τεσσάρων qui spécifiaient la nature de l'ouvrage exécuté sur l'Évangile. Chez les syriens on ajoute au titre grec déjà assez clair une note plus explicite : *Evangelion da-Mêhalêltê*, évangile mélangé.

Ainsi nous avons affaire à un livre rédigé en syriaque, par un auteur sachant le grec et pouvant recourir à des textes en cette langue. Il est naturel de croire que ce livre a été destiné, dès le principe, à un usage liturgique et ainsi le *Diatessaron* se trouve mêlé à l'histoire de la conversion d'Édesse au christianisme, histoire dont les premiers traits, qu'ils se dégagent de la légende ou des documents authentiques, apparaissent précisément vers le milieu du IIe siècle. La fortune du livre n'est pas douteuse; pendant près de trois siècles, il fournit aux Églises de langue syriaque le texte des lectures liturgiques de l'Évangile et des commentaires, homilitiques ou autres, qui s'y rattachaient. L'auteur exerça-t-il sur son Église une influence hétérodoxe, comme son compatriote Bardesane dont les fluctuations dogmatiques ne furent pas moindres que les siennes ? Nous l'ignorons; mais si l'auteur nous échappe, son livre nous reste et il ne paraît pas que cet ouvrage soit de nature à justifier le moindre soupçon. On n'y trouve rien qui ne soit conforme au sentiment catholique des auteurs du IIe siècle. Les omissions et les variantes que l'on peut constater sont du genre de celles qu'on trouve dans les manuscrits du texte grec ou des versions. Sans doute, les généalogies ont été supprimées et Théodoret y flaire un sentiment hérétique, c'est-à-dire gnostique. Théodoret se trompe: en dehors de cette omission, le *Diatessaron* contient tous les passages défavorables au gnosticisme; il dit ouvertement que Jésus-Christ était un descendant de David, même par Marie. Pour la chronologie, c'est saint Jean qui est suivi.

Une autre question soulevée par le *Diatessaron* et qui n'est ni la moins obscure, ni la moins intéressante, est celle de son origine. Dérive-t-il d'une des versions syriaques connues du Nouveau Testament et, le cas échéant, de laquelle ? Celles de Philoxène de Mabong (508) et de Thomas d'Héraclée (516) sont écartées par leur date : un texte syriaque commenté par saint Éphrem ne peut être rapproché que de la *Peschitto*, de la version publiée par Cureton ou de la version découverte au Sinaï par Mrs Lewis. Cette question après avoir été longuement débattue [1], on peut s'en tenir aujourd'hui à cette conclusion qui semble définitive : que le *Diatessaron* a été composé directement d'après les Évangiles grecs et qu'il est le premier texte des Évangiles en langue syriaque. « Vers 250 apparaît une version syriaque des quatre évangiles conforme au texte grec des manuscrits occidentaux, mais le traducteur connaissait le *Diatessaron* et s'en est servi. C'est cette version que reproduisent les fragments de Cureton. Environ trente ans plus tard, il existait à Édesse une version des Évangiles très proche de la *Peschitto* et provenant d'une revision de l'ancienne version de Cureton. Les citations bibliques d'Aphraate sont empruntées en grande partie au *Diatessaron*, mais quelques-unes aussi à la version de Cureton et à la revision qui a formé la *Peschitto* [2]. » Quant à la version sinaïtique, elle est également postérieure au *Diatessaron*. Au reste, cette opinion n'est pas celle de tous ceux qui ont abordé l'étude comparée du texte de Tatien avec celui du texte Cureton et du Sinaïtique. A pareille distance et lorsqu'il s'agit d'un écrit chronologique aussi réduit, il serait malaisé et presque outrecuidant de prétendre posséder la solution définitive [3].

[1] Zahn, *Forschungen*, tenait que l'Harmonie de Tatien supposait l'existence d'une version syriaque des quatre Évangiles d'où elle aurait été tirée et retrouvait cette ancienne version dans les fragments de Cureton. *Remains of a very ancient recension*, London, 1858. M. Burkitt, *S. Ephraem's quotations from the Gospel*, dans *Texts and Studies*, t. VII-2, Cambridge 1901, a montré qu'Éphrem n'a pas usé de la *Peschitto*. — [2] Bæthgen, *Evangelien Fragmente den griechischen Texts des Cureton'schen Syrers*, in-8°, Leipzig, 1885; R. Duval, *La littérature syriaque*, in-12, Paris, 1899, p. 45-46. — [3] J. F. Sterming, dans Hastings, *Dictionn. of the Bible*, 1904, *Extra-volume*, p. 458-461. Nous ne traitons pas ici une question qui relève d'autres études. Un récent travail de A. Vogels, *Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXXVI, fasc. 1, Leipzig, 1910, tendait à démontrer que le célèbre *Codex Bezæ* a été fortement influencé par un *Diatessaron* grec, œuvre personnelle de Tatien, et qu'il existait aussi un *Diatessaron* latin, antérieur à la *Vetus latina* et premier texte latin des évangiles dont l'existence se trouvait démontrée par la partie latine du *Codex Bezæ*. Pour le *Diatessaron* grec on peut croire que la thèse, encore un peu rudimentaire, finira par s'imposer; pour le *Diatessaron* latin on ne saurait en dire autant, au

IX. Usage liturgique. — A s'en tenir strictement au point de vue liturgique, l'étude du *Diatessaron* ne nous semble pas devoir être conduite en vue de retrouver un type d'une antiquité fabuleuse, le propre ouvrage de Tatien. A moins de découvertes qu'on peut toujours espérer sans y compter jamais, le *Diatessaron* de Tatien nous offrirait un dessin analogue dans ses grandes lignes et dans beaucoup de ses détails à celui qu'a reconstruit l'ingénieuse et perspicace patience de Th. Zahn. Entre ce *Diatessaron* authentique et typique et les livres similaires en usage dans les Églises grecque, latine ou arabe on n'obtiendrait rien de plus qu'un parallélisme d'ensemble sans qu'il faille s'attendre à la rencontre de textes alignés dans le même ordre, empruntés aux mêmes auteurs, mettant ainsi sur la voie d'un prototype invariablement reproduit et traduit avec une scrupuleuse exactitude. C'est que les compilateurs divers des différentes concordances évangéliques, en appliquant le principe jadis adopté par Tatien, ne se souciaient pas le moins du monde de rechercher le *Diatessaron* orient 1 dont, grâce au fâcheux renom de son auteur, ils eussent fait bon marché, ni aucun *Diatessaron*. Tout au plus eussent-ils consenti à prendre conseil des canons d'Eusèbe, mais ils entendaient bien être capables de composer une Harmonie qui fût leur propre ouvrage et dont ils tirassent honneur. Discrètement, en cachette, ne daignaient-ils pas parfois jeter un coup d'œil sur une concordance connue déjà, vantée autour d'eux, qui aidait à résoudre certains passages difficiles, on ne peut guère en douter, mais chaque *Diatessaron* liturgique présentera toujours, à l'égard de ses congénères, des péricopes découpées et placées de façon irréductible à la thèse d'un original unique et des copies servilement imitées.

Il va sans dire que les ressemblances et les dissemblances doivent être fréquentes et inévitables. Le hasard peut expliquer bien des coïncidences, mais surtout la nécessité. Il s'agit d'un récit d'allure chronologique où certains incidents ont leur place nécessaire et où le choix n'existe même pas entre plusieurs textes; dès lors il existe, pourrait-on dire, des emprunts neutralisés ne prouvant rien, ne pouvant rien prouver, faute de pouvoir leur attribuer une place différente de celle qu'ils occupent, ou de pouvoir les découper, y insérer aucun détail.

Prenons la version arabe et la version latine. A partir de *In principio* elles marchent d'accord jusqu'à l'endroit où le texte latin présente la généalogie de saint Matthieu (I, 1-17), ainsi que le fait d'ailleurs le ms. arabe *14* de la Vaticane. Il est clair que Jean, I, 1-18, ne peut guère être découpé ni déplacé, mais tout de suite après, chaque compilateur va de son côté :

Diatessaron latin	*Diatessaron* arabe
1 Matth., III, 4-10.	Jean, I, 19-28.
2 Luc, III, 10-15.	Matth., III, 4-10.
3 Jean, I, 19-26 *a*.	Luc, III, 10-15 + 16-18.
4 Matth., III, 11 *a*.	Matth., VII, 23.
5 Jean, I, 26*b*.	Jean, I, 29-31.
6 Matth., III, 11 *b*-12.	Matth., III, 14-15.
7 Luc, III, 18.	Luc III, 21 *b*
8 Jean, I, 28.	Matth., III, 16 *b*.
9 Matth., III, 13.	Luc, III, 22 *a*.
10 Luc, III, 23.	Matth., III, 17.
11 Matth., III, 14-15.	Jean, I, 32-34.
12 Luc, II, 21.	Luc, IV, 1 *a*.
13 Matth., III, 16 *a*.	Marc, I, 12, 13 *b*.
14 Luc, III, 22 *a*.	Matth., IV, 2 *a*.
15 Matth., III, 16 *b*.	Luc, IV, 2 *b*.
16 Luc, III, 22 *b*.	Matth., IV, 2 *b*-7.
17 Jean, I, 32-34.	Luc, IV, 5-7.
18 Matth., IV, 1-10.	Matth., IV, 10.

Voilà donc deux sections identiques pour le fond et, néanmoins, de composition très différente. De chaque côté, dix-huit extraits mais différents ou n'occupant pas les mêmes places. Certaines variantes ne prouvent pas grand'chose et même rien du tout; ce sont, pour ainsi dire, des *poussières* de textes, dont le choix peut être le fait du traducteur et ne suppose pas que l'original employé par les deux traducteurs fut différent. Il serait d'ailleurs plus que téméraire de prétendre retrouver à travers le voile de trois traductions successives auquel des évangélistes a été emprunté de préférence tel terme pour un détail qui est commun à plusieurs d'entre eux.

Ces exemples, loin d'être isolés, sont des plus fréquents, et si parfois l'inadvertance peut être invoquée, l'excuse est, somme toute, exceptionnelle. P. Martin a eu, croyons-nous, pleinement raison d'écrire : « Nous sommes en présence de l'œuvre d'une école plutôt que de l'œuvre d'un homme. Ce n'est pas l'œuvre d'un homme dont on nous transmet des copies; c'est l'œuvre d'une école, qui nous arrive sous diverses formes, mais dans ces formes, on peut reconnaître la pensée d'un homme. Tatien a jeté dans la société chrétienne une idée féconde : on l'a trouvée belle et utile; on s'en est emparé et on a travaillé en la suivant dans les lignes générales, mais chacun a fait des modifications plus ou moins profondes à l'ouvrage primitif : le fragment que Tatien avait placé en un endroit, on l'a transporté dans un autre; cet épisode que Tatien avait raconté en suivant saint Matthieu, un écrivain différent l'a exposé en adoptant le récit de saint Marc ou de saint Luc. C'est ce qui est arrivé à l'histoire du lépreux (Matth., VIII, 2 sq.; Marc, I, 41-45; Luc, V, 12-15). Tatien l'avait peut-être placée au chapitre XXII lequel correspond aux sections 88-90 du texte latin. L'auteur de l'Harmonie, connu sous le nom de Victor de Capoue, l'a transportée au chapitre XLVII, qui correspond au commencement de l'alinéa 11 du texte arabe. Ce dernier a raconté l'épisode en suivant saint Marc; l'autre a suivi surtout saint Matthieu.

« Avant de conclure, nous comparerons encore une autre série de passages. »

Nous avons dans la version latine une section célèbre sous le nom de « péricope de la femme adultère » (Jean, VII, 53-VIII, 11) qui forme les chapitres CXX-CXXI; elle manque dans la version arabe et voici comment

moins jusqu'à démonstration. Le même auteur est revenu sur le sujet à propos du *Diatessaron* syriaque et de son antériorité sur les versions curetonienne et sinaïtique : *Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhaltniss zu Tatians Diatessaron*, in-8°, Freiburg, 1911. Suivant la même méthode que précédemment, il aboutit à une conclusion de même ordre et la curetonienne offrirait plus de « tatianismes » que la sinaïtique qui avait déjà éliminé un certain nombre de leçons harmonisantes. Il y a toutefois une objection grave. A supposer que les harmonisations rencontrées dans S et surtout dans C supposent la préexistence d'un *Diatessaron* syriaque, cela ne vaut, en toute rigueur, que pour ces deux manuscrits et non pas nécessairement pour le texte original de la version syriaque. Les copistes comme le traducteur peuvent avoir été influencés par le *Diatessaron* et être seuls responsables. On s'explique difficilement qu'un traducteur, dont le but était de substituer au *Diatessaron* une version des évangiles séparés, ait été ainsi influencé, inconsciemment ou consciemment, par le texte qu'il voulait remplacer; cela se comprend mieux de copistes habitués à employer le *Diatessaron*, Lagrange, dans *Revue biblique* 1911, p. 286. Cf. J. Chapman, *The Diatessaron and the western text of the Gospels*, dans *Revue bénédictine*, 1912, p. 233-252. Il y a peu de chose à tirer de H. Spoer, *Spuren eines syrischen Diatesseron*, dans *Zeitschrift der deut. Morgenl. Gesellsch.*, 1907, t. LXI, p. 850-859.

d'une part la péricope, d'autre part la lacune est encadrée :

Diatessaron latin	*Diatessaron* arabe
Luc, XXI, 1-2.	Marc, XII, 41-42 *a*.
Marc, XII, 42-43.	Luc, XXI, 3.
Luc, XXI, 3-4,	Marc, XII, 44.
Luc, XVIII, 9-14.	Luc, XVIII, 9-14.
Matth., XXI, 17 *a*.	Marc, XI, 19 *a*.
Marc, XI, 11.	Matth., XXI, 17.
Matth., XXI, 17 *b*.	Luc, IX, 11.
Luc, IX, 11.	Marc, XI, 12-15 *a*.
Jean, III, 1-21.	Jean, III, 1-21.
Jean, VII, 53-VIII, 11.	. . . . .
Matth., XXI, 18-19.	Marc, XI, 19-20.
Marc, XI, 13.	Matth., XXI, 20 *b*.
Matth., XXI, 19-20.	Marc, XI, 21-23.
Marc, XI, 19-21.	Matth., XXI, 21 *b*-22.
Matth., XXI, 21.	Luc, XVII, 5-10.
Luc, XVII, 5.	Marc, XI, 24-26.
Marc, XI, 24-25.	. . . . .

Les mêmes épisodes se retrouvent dans les deux listes : le denier de la veuve, le pharisien et le publicain, le figuier desséché, Nicodème, mais la présence ou l'absence de la péricope contestée suffit à les caractériser. Il y a plus : si l'on compare l'incident du figuier desséché, on verra combien la personnalité de chaque compilateur trouve le moyen de s'affirmer sur ces mosaïques en apparence impersonnelles. Dans la version latine, nous trouvons un récit unique à la suite de l'entretien avec Nicodème, récit unique imposant le fait du dessèchement dès la veille et distinguant deux scènes : malédiction du figuier, accomplissement de la malédiction, moralité que Jésus en tire pour ses disciples. Dans la version arabe, procédé très différent : la malédiction du figuier (d'après Marc, XI, 12-15 *a*), retour à Jérusalem, entretien nocturne avec Nicodème, promenade de Jésus et des disciples le lendemain soir jusqu'au figuier desséché, surprise des disciples, paroles de Jésus sur la puissance de la foi. Le texte arabe est plus développé, mieux incidenté, pour ainsi dire, que le texte latin, grâce notamment à l'insertion de Luc, XVII, 6-10, entre Luc, XVII, 5 et Marc XI, 21-26.

Nous avons dit que le *Diatessaron* a été l'œuvre de groupes ou d'écoles et on pourrait en voir un commencement de preuve dans le fait qu'en dehors de ceux d'Ammonius et de Tatien, aucun d'eux n'a retenu le nom d'un auteur, car celui de Victor de Capoue n'a été accolé à la version latine que par abus. L'anonymat de deux ou trois *Diatessaron* syriens serait déjà surprenant dans un pays soucieux de réputation littéraire où tous, jusqu'aux scribes, revendiquent longuement et minutieusement leur part même minime ou purement matérielle de collaboration à un ouvrage; mais il n'est pas excessif de dire que les *Diatessaron* ont pullulé en Orient comme en Occident.

En Occident, ils ont, sauf d'infimes exceptions, généralement disparu, et malgré la destruction de tant de livres liturgiques, il est encore possible néanmoins d'en ressaisir quelques traces. Le rite mozarabe et le rite gallican en gardent des fragments. Dans le rite gallican, nous en avons un témoin particulièrement précieux, c'est le lectionnaire de Luxeuil composé avec la version de l'ancienne *Vulgate* pré-hiéronymienne. C'est donc une pensée commune parmi les plus anciens liturgistes de combiner les quatre évangiles en diverses leçons. Saint Augustin a peut-être risqué une tentative analogue dans son église d'Hippone, mais devant l'émoi des auditeurs il n'a pas insisté. « Un jour, dit-il, il voulut faire lire la Passion suivant tous les évangélistes au lieu de la faire lire suivant saint Matthieu, comme c'était l'usage, mais l'auditoire entendant autre chose que ce à quoi il était habitué fut troublé et j'ai repris l'ancien usage [1]. » Évidemment, ce n'est pas le récit de la Passion tel qu'il se trouve dans chaque évangéliste que saint Augustin a voulu faire lire à la file, la patience eût peut-être manqué, mais à coup sûr les fidèles eussent reconnu la lecture à eux faite, c'est donc bien une lecture diatessarique qu'a risquée saint Augustin, sans succès d'ailleurs. Ajoutons à ces témoignages espagnol, gallican, africain, celui de l'*Unum ex quatuor* qui vaut pour un témoin de l'Italie méridionale, puisque Victor de Capoue le fit copier [2] et l'original dont nous n'assignerons pas la nationalité, mais qui est, lui aussi, un témoin, et tous ces témoins se placent entre le IVe et le VIIe siècle.

Les caractéristiques des *Diatessaron* latins, c'est le goût de pousser à bout le procédé. Si, par fortune, les quatre évangélistes ont tous abordé un même récit, on le découpe à fond, on le pulvérise, afin de tirer un mot ici, un mot là, moins peut-être par souci historique de nuancer les moindres circonstances de l'épisode que par coquetterie littéraire de prouver son savoir-faire d'impeccable artisan de marqueterie. Évidemment, il a fallu s'y reprendre à maintes reprises pour concasser les textes de cette façon et atteindre à cette virtuosité; un auteur, pour habile qu'on le suppose, ne vaut pas en pareil cas une école qui rafline, reprend, recoupe infatigablement. A ce point de vue, le *Diatessaron* latin l'emporte sur la version arabe qui conserve encore des groupes homogènes de versets, tandis que la version latine découpe des moitiés, des quarts de versets, des mots par deux ou trois, les disjoint, les entraîne parfois très loin et n'a plus, semble-t-il, qu'une similitude de nom avec l'œuvre de Tatien.

Ainsi, tandis que chez les Syriens nous connaissons au moins cinq formes différentes de lectionnaires plus ou moins directement inspirés par le *Diatessaron* de Tatien, deux chez les Nestoriens et trois chez les Jacobites, chez les Latins nous n'en rencontrons guère moins. De ces ouvrages il nous reste des attestations ou des fragments. Une concorde diatessarique fut composée avec l'ancienne version latine des livres saints, elle est aujourd'hui représentée par le lectionnaire de Luxeuil et le sacramentaire de Bobbio (voir ce mot), une autre a été rédigée avec la *Vulgate* hiéronymienne et nous en retrouvons quelque chose dans la liturgie mozarabe.

Comme avant le IVe siècle, il est impossible, en l'état actuel de la science liturgique, d'insinuer l'existence d'un *Diatessaron* en Occident, on pourrait être tente de se demander si l'invasion de ce type nouveau, dont nous ne pouvons suivre l'itinéraire à travers les provinces helléniques, ne doit pas s'expliquer par une importation directe des colonies syriennes si nombreuses, si riches et si influentes en Gaule vers le Ve et le VIe siècle (voir *Dictionn.*, au mot Colonies et Crucifix). Les Syriens sont non seulement actifs, mais envahissants; on les voit à Marseille, à Narbonne, à Orléans, à Rome, ailleurs encore, donner ombrage et, à défaut de fait certain, l'indice ne nous paraît pas négligeable.

Toutefois, ce n'est qu'un indice et, à ce titre, toujours réformable. Ce qui est plus positif, c'est le fait certain de l'inexistence d'un type diatessarique commun à l'Église franque et à l'Église wisigothe. Le lec-

[1] S. Augustin, *Serm.*, CCXXXII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1108 : *Passio autem, quia uno die legitur, non solet legi, nisi secundum Matthæum. Volueram aliquando, ut, per singulos annos, secundum omnes evangelistas legeretur : Factum est ; non audierunt homines quod consueverant, et perturbati sunt.* — [2] E. Ranke, *Codex Fuldensis*, p. VIII-IX.

tionnaire de Silos nous donne l'usage tolétain et wisigothique dès avant l'invasion arabe pour les provinces de *Carthaginiensis* et de *Tarraconensis*, tandis que le missel mozarabe témoigne pour la *Bætica*. Voici comment ces deux compilations diatessariques présentent le récit de l'institution de l'Eucharistie :

Lectionnaire de Silos[1]	Missel mozarabe[2]
Et quum facta fuisset hora discubuit Ihesus et duodecim apostoli cum eo. Et ait illis : Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum antequam patiar. Dico enim vobis quia ex hoc non manducabo illud, donec impleatur in regno Dei. Cœnantibus autem illis accepit Jesus panem et benedixit ac fregit deditque discipulis suis et ait illis : Accipite et manducate : hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur : hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem postquam cœnavit accepit, gratias egit et dedit illis dicens : Bibite ex hoc omnes ; hic est enim sanguis meus novi testamenti quod pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Dico enim vobis ; non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum cum illud bibam vobiscum novum in regno patris mei.	*Vespere autem facto discubuit Jesus et duodecim apostoli cum eo ; et ait illis : Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum antequam patiar. Dico autem vobis quia ex hoc non manducabo illud, donec impleatur in regno Dei. Et accepto calice gratias egit et dixit : Accipite et dividite inter vos. Dico autem vobis quod non bibam de generatione vitis usque in diem illum quo illud bibam vobiscum novum in regno patris mei. Acceptoque pane gratias agens dedit eis dicens : Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur ; hoc facite in meam commemorationem. Similiter postquam cœnavit accipiens calicem gratias egit et dedit illis dicens : Hic est calix, novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis et multis effundetur in remissionem peccatorum.*

Les textes francs ne sont pas non plus favorables à l'existence d'un type commun dans ces contrées, comme on peut le voir par l'épisode du Cyrénéen dans le Lectionnaire de Luxeuil et le Sacramentaire de Bobbio.

Lectionnaire de Luxeuil	Sacramentaire de Bobbio
Jean x, ix, 16 *b* : *Suscipientes autem Dominum Jesum.*	. . . . .
Matth., xxvii, 31 *a* : *exuerunt eum clamidem.*	Matth., xxvii, 31 *a* : *Et postquam inluserunt et exuerunt eum clamydem.*
Marc, xv, 20 *a* : *et induerunt eum vestimentis suis.*	Marc, xv, 20 *a* : *et induerunt eum vestimentis suis.*
Jean, xix, 16 *b*, 17 *a* : *et eduxerunt eum baiulantem sibi crucem.*	. . . . .
Marc, xv, 20 *b* : *ut crucifigerent eum.*	. . . . .
Marc, xv, 25 *a* : *Erat autem hora tertia.*	. . . . .
. . . . .	Matth., xxvii, 31 *b* : *et duxerunt eum*
. . . . .	« « *ut crucifigerent*
Matth., xxvii, 32 *a* : *Exeuntes autem invenerunt hominem Cyrenæum.*	Matth., xxvii, 32 *a* : *Exeuntes autem invenerunt hominem Cyrenæum.*
? *venientem obviam sibi.*	Matth., xxvii, 32 *a* : *nomine Simonem.*
Matth., xxvii, 32 *b* : *hunc angariaverunt ut tolleret, crucem eius.*	Matth., xxvii, 32 *b* : *hanc angariaverunt ut tolleret crucem eius.*
Luc, xxii, 26 *b* : *et portaret post Dominum Jhesum.*	. . . . .

On peut conclure de ces rapprochements qu'il n'y avait pas *Diatessaron* unique en Gaule ni en Espagne, ni à plus forte raison entre une Église de Gaule et une Église d'Espagne, pas plus qu'il n'est possible de retrouver une filiation entre les *Diatessaron* francs et wisigoths et ceux des églises syriennes tels que nous les connaissons. L'importation faite par des Syriens d'un texte de lectionnaire diatessarique dans quelqu'une des colonies d'Occident aurait donc plus suggéré la pensée d'entreprendre une compilation analogue, mais non la pensée d'une traduction servile ; de celle-ci nous ne rencontrons pas un témoin, tandis que le nombre et la variété des *Diatessaron* latins montre le succès qui accueillit — sauf à Hippone — cette méthode ingénieuse. Voici maintenant la confrontation des textes syriens et latins d'un épisode unique : l'ensevelissement du Christ.

Chez les Grecs, les évangiles choisis pour les leçons de certains jours sont formés souvent de versets ou de séries de versets pris de divers côtés dans le même évangile, parfois même de plusieurs évangiles. Le jeudi saint, on lit, après le « Lavement des pieds », la combinaison suivante :

Matth., xxvi, 21-39.
Luc, xxii, 43-44.
Matth., xxvi, 40-xxvii, 2.

C'est peut-être un vestige d'un *Diatessaron*, mais à peine reconnaissable. P. Martin a signalé dans l'Évangéliaire Barberini, vi, 32, l'emploi d'un procédé analogue à la suite de cette rubrique : « Leçons de la Pâque et de la Passion salutaire extraites des quatre évangélistes suivant la recension de Thomas d'Harqueł. »

Fol. 142 *b* : Leçon pour le *Nogah* (ou complies) du vendredi du crucifiement : Matth., xxvi : 20 ὀψίας δὲ γενομένης ; Luc, xxii, 14 *b*-15 ; Matth., xxvi, 21 ; Jean, xiii, 2 ; Marc., xiv, 18-19 ; Jean, xiii, 16-19 ; Jean, xiii, 21-22 ; Matth., xxvi, 22 ; Jean, xiii 25-26*a* ; Marc, xiv, 20 : εἷς ἐκ τῶν δώδεκα ; Matth. xxvi, 33, à partir de ὁ ἐμβάψας jusque 24 παραδίδοται ; Marc, xiv, 21, à partir de καλὸν ἦν ; Matth., xxvi, 25-28 ; Luc, xxii, 19, τοῦτο ποιεῖτε ; Matth., xxvi, 29 ; Luc, xxii, 28-30 ; Jean, xiii, 26 *b*, καὶ ἐμβάψας-31 exclusivement.

La leçon du premier temps de la nuit du vendredi saint est composée de Jean, xiii, 31-32 ; Matth., xxvi, 30-32 ; Luc, xxii, 31-32 ; Matth., xxvi, 33-34 *a*, jusqu'à ὁ Ἰησοῦς ; Marc, xiv, 30 ; Matth., xxvi, 35 ; Luc, xxii, 35-39 ; Matth., xxvi, 36 *a*, jusqu'à Γεθσημανί ; Jean, xviii, 2 ; Matth., xxvi, 36 *b*, καὶ λέγει-42 ; Luc, xxii, 43, 44 ; Matth., xxvi, 42-46.

La leçon du deuxième nocturne est formée de Matth., xxvi, 47-50 *a*, jusqu'à πάρει ; Jean, xviii, 4-9 ; Matth., xxvi, 50 *b*, à partir de τότε ; Jean, xviii, 10-11 ; Matth., xxvi 52 *b*, à partir de πάντες-55 ; Luc, xxii, 51, *b* à partir de ἐᾶτε ; Matth., xxvi, 55 *a*, jusqu'à εἶπεν ; Luc, xxii, 52 πρὸς τοὺς-54 ; Marc, xiv 49 *b*, ἵνα-53 ; Jean, xviii, 12-14.

La leçon du troisième nocturne comprend Matth., xxvi, 57 ; Jean, xviii, 15-16 ; Matth., xxvi, 58, à partir de εἰσελθών ; Jean, xviii, 18-23 ; Marc, xiv, 55-56 ;

[1] G. Morin, *Liber comicus sive lectionarius missæ quo Toletana Ecclesia ante annos MCC utebatur*, in-8°, Maredsoli, 1893, p. 152 ; cf. P. Savi, *Le lectionnaire de Silos*, *Contribution à l'étude de l'histoire de la Vulgate en Espagne*, dans *Revue biblique*, 1893, t. iii, p. 305 sq. — [2] *P. L.*, t. lxxxv, col. 410.

VERSIO ARABICA A. Ciasca, *Tatiani Euangeliorum Haroumiæ*, arabice (Romæ, 1888), p. 93.	VERSIO SYRIACA (ANONYMI) P. Martin. Le Διὰ τεσσάρων, dans *Rev. des Quest. hist.* (1883), t. XXXIII, p. 375.	VERSIO SYRIACA (MAR DANIELIS) (P. Martin, *loc. cit.*).	LIBER COMICVS D. Morin, *Liber comicus* (Maredsoli, 1893, p. 169).	MISSALE MIXTVM A. Lesley, *Missale mixtum* (Romæ, 1575, p. 170).	LECTIONARIVM GALLICANVM Mabillon, *De liturgia gallicana* (1685).
Et cum aduenisset uespero parasceue ob ingressum sabbati, uenit uir nomine Ioseph, diues et decurio, ab Arimathæa ciuitate Iudææ, qui erat uir bonus et rectus, ac discipulus Iesu : qui occultabat se timens a Iudæis ; non consenserat autem consilio et actibus perditorum, et expectabat regnum Dei. Accedens ergo iste, introiuit ad Pilatum, et petiit ab eo corpus Jesu. Pilatus autem miratus est, quomodo iam mortuus esset. Et accersito centurione interrogauit eum de morte eius ante tempus. Et cum cognouisset, præcepit ei, ut redderet Ioseph corpus eius. Ioseph autem mercatus sindonem mundam, et deponens corpus Iesu, inuoluit in ea. Venientes ergo, sustulerunt illud. Venit autem ad eum et Nicodemus, qui antea uenerat ad Iesum nocte, ferens secum mixturam myrrhæ et aloes, quasi libras centum. Acceperunt ergo corpus Jesu, et uoluerunt illud linteis et aromatibus, sicut mos est Iudæis sepelire. Erat autem in loco, ubi crucifixus est Iesus, hortus ; et in horto monumentum nouum excisum in petra, in quo nundum quisquam positus fuerat. Ibi ergo propter ingrediens sabbatum, et quia iuxta erat monumentum, deposuerunt Iesum. Et aduoluentes saxum magnum, proiecerunt ad ostium monumenti, et abierunt. Maria autem Magdalene, et Maria denominata a Iusa, uenerunt post eos ad monumentum, et sederunt contra monumentum, uidentes quomodo introduxerint, et posuerint ibi corpus. Et reuertentes, emerunt aromata et unguenta, et reuersæ sunt, ut uenirent, et ungerent illud. Die autem, qui erat dies sabbati, se abstinuerunt propter mandatum.	Cum autem sero factum esset, quia erat parasceve, uenit quidam homo diues, Ioseph ab Arimathæa, ciuitate iudææ, uir bonus et iustus nobilis Decurio, qui et ipse discipulus erat Iesu, occultus autem propter metum Iudæorum. Hic non consenserat consilio et actibus eorum, qui et ipse erat expectans regnum Dei. Et audacter introiuit ad Pilatum, et petiit corpus Iesu. Pilatus autem mirabatur si iam obiisset. Et accersito centurione, interrogauit eum si iam mortuus esset. Et cum cognouisset a centurione, tunc Pilatus iussit reddi corpus. Et accepto corpore, Ioseph inuoluit illud in sindone munda. Venit autem et Nicodemus, qui uenerat ad Iesum nocte primum, ferens mixturam myrrhæ et aloes, quasi libras centum. Acceperunt ergo corpus Iesu et ligauerunt illud linteis cum aromatibus, sicut mos est Iudæis sepelire. Erat autem in loco, ubi crucifixus est, hortus : et in horto monumentum nouum, in quo nondum quisquam positus erat. Ibi ergo propter parasceven Iudæorum, quia iuxta erat monumentum, posuerunt Iesum. Et aduoluerunt saxum magnum ad ostium monumenti, et abierunt. Et dies erat parasceue, et sabbatum illucescebat. Subsecutæ autem mulieres, quæ cum eo uenerunt de Galilæa, uiderunt monumentum, et quemadmodum positum erat corpus eius. Et reuertentes parauerunt aromata, et unguenta : et sabbato quidem siluerunt secundum mandatum.	Cum autem sero factum esset, uenit quidam homo diues, Ioseph ab Arimathæa, ciuitate iudææ, nobilis Decurio, qui et ipse discipulus erat Iesu, occultus autem propter metum Iudæorum. Hic non consenserat consilio et actibus eorum, qui et ipse erat expectans regnum Dei. Et audacter introiuit ad Pilatum et petiit corpus Iesu. Pilatus autem mirabatur si iam obiisset. Et accersito centurione, interrogauit eum si iam mortuus esset. Et cum cognouisset a centurione, tunc Pilatus iussit reddi corpus. Venit autem et Nicodemus, qui uenerat ad Iesum nocte primum, ferens mixturam myrrhæ et aloes, quasi libras centum. Acceperunt ergo corpus Iesu et ligauerunt illud linteis cum aromatibus, sicut mos est Iudæis sepelire. Erat autem in loco, ubi crucifixus est, hortus : et in horto monumentum nouum, in quo nondum quisquam positus erat. Ibi ergo posuerunt Iesum. Et aduoluerunt saxum magnum, ad ostium monumenti, et uiderunt monumentum, et quemadmodum positum erat corpus eius. Et reuertentes parauerunt aromata, et unguenta : et sabbato quidem siluerunt secundum mandatum.	Quum sero autem factum fuisset uenit quidam homo diues ab arimazia nomine ioseph qui et ipse discipulus erat ihesu. Hic accessit ad pilatum petens corpus ihesu. Tunc pilatus iussit reddi corpus, Et accepto corpore ihoseph inuolbit illum in sindone munda et posuit illum in monumento suo nobô quod exciderat in petra, Et aduolbit saxum magnum ad hostium monumenti et abiit. Erat autem ibi maria mhacdalene et alia maria sedentes contra sepulcrum.	Tunc uenit quidam homo diues ab Arimathia nomine Joseph ; qui et ipse discipulus erat Iesu. Hic accessit ad Pilatum : et petiit corpus eius. Tunc Pilatus iussit reddi corpus. Et accepto corpore Iesu : inuoluit eum in sindone munda : et posuit eum in monumento suo nouo quod exciderat in petra. Et aduoluit lapidem magnum ad ostium monumenti : et abiit.	Cum sero autem factum esset, uenit quidam homo diues ab Arimatia nomine Ioseph, qui et ipse discipulus erat Iesu. Hic accessit ad Pilatum et petiit corpus Iesu. Tunc Pilatus iussit reddi corpus eius. Venit autem et Nicodemus qui uenerat ad Iesum nocte primum, ferens mixturam myrrhæ et aloes quasi libras centum. Acceperunt ergo corpus Jesu et ligauerunt eum linteis cum aromatibus et posuerunt illud in monumento nouo in quo nondum quisquam positus erat. Et adposuerunt saxum magnum ad ostium monumenti et abierunt. Erat autem ibi Maria Magdalene et altera Maria sedentes contra sepulcrum.

Matth., xxvi, 60, à partir de Ὕστερον-74; Jean, xviii, 26-27; Matth., xxvi, 75.

Dans le ms. Mus. Brit. *18714*, fol. 133 *a*, on lit cette note : « Ici finissent les leçons de la Passion, où l'on rapporte toutes les circonstances contenues dans les quatre évangiles sur la Passion salutaire du Sauveur; les (leçons) ont été colligées avec le plus grand soin par l'ami de Dieu, le savant Rabban Daniel de Beith Bottin et par Isaac son disciple. Prions pour eux, par reconnaissance pour leur travail et à cause de l'utilité qu'on peut en retirer ! » Ce Daniel est l'auteur du *Diatessaron* des ms. Barberini, *VI, 32*; Brit. Mus., *18714*; Paris, *51*; Vatic., *26ʌ*.

Avec le temps on se décida à détacher ces *Diatessaron* de l'office de la Passion et à en composer un livre distinct. On lit dans le ms. Florence, Laurent., *3*, de l'année 757, au jeudi saint : « Les matines de la férie v^e, l'office du vendredi et complies du samedi, nous les avons écrits dans le *M'kan'cho*, heure par heure, très distinctement et avec beaucoup plus d'ordre. » Dans le ms. Paris, Bibl. nat. gr. *69* (*olim* Colb. *1631*), on a relégué le *Diatessaron* de la Passion à la fin du volume, fol. 398 *b* on lit : « La sainte et grande férie v^e (on lit les passages suivants) selon Matthieu. » Celui-ci ayant la bonne fortune de commencer la leçon, donne son nom à l'ensemble, ce qui est d'un usage constant dans les liturgies de l'Orient; en réalité, tous les évangélistes collaborent.

X. Bibliographie. — Amponlange, *Les évangiles canoniques et le Diatessaron de Tatien*, dans *Bulletin de l'Institut cathol. de Toulouse*, 1894, IIe série, t. vi, p. 97-107, 138-148. — E. Arens, *Studien zum Tatian*, dans *Zeitschrift f. deutsche Philologie*, 1897, t. xxix, p. 63-73, 510-531. — Fr. Baethgen, *Evangelien fragmente des griechischen Texts des Cureton'schen Syrers*, in-8°, Leipzig, 1885. — F. C. Burkitt, *St Ephræm's quotations from the Gospels*, dans *Texts and studies*, t. viii, fasc. 2, in-8°, Cambridge, 1901; et dans *Church quarterly review*, avril 1903, p. 143-171. — A. Ciasca, *Tatiani Evangeliorum harmoniæ arabice, nunc primum ex duplici codice edidit et translatione latina donavit*, in-4°, Romæ, 1888. — R. H. Connolly, *The Diatessaron in the syriac acts of John*, dans *The journal of theological studies*, 1907, t. viii p. 571-581; *Jacob of Serug and the Diatessaron*, dans même revue, 1907, t. viii, p. 581-590. — R. Duval, *La littérature syriaque*, in-12, Paris, 1900, p. 44-48. — A. Harnack, *Tatian's Diatessaron und Marcion's Commentar zum Evangelium bei Ephræm Syrus, ein Bericht*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1881, t. iv, p. 471-505. — J. R. Harris, *The Diatessaron of Tatian, a preliminary study*, in-8°, London, 1890 : *Tatian and the fourth Gospel*, dans *Contemporary review*, 1895, t. lxiv, p. 271-278; *Fragments of the commentary of Ephræm Syrus upon the Diatessaron*, in-8°, London, 1895. — J. H. Hill, *The earliest life of Christ ever compiled from the four Gospels, being the Diatessaron of Tatian (circ. A-D. 160) literally translated from the arabic version and containing the four Gospels, woven into one story, with an historical and critical introduction, notes and appendix*, in-8°, Edinburgh, 1894; *A dissertation on the Gospel commentary of the S. Ephræm the Syrian*, Edinburgh, 1896. — A. Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatian's Diatessaron*, in-8°, Leipzig, 1901. — E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, in-12, Paris, 1911, t. i, p. 239-244. — M. J. Lagrange, dans *Revue biblique*, 1912, p. 284-294. — J. B. Lightfool, *Tatian's Diatessaron*, dans *Contemporary review*, 1877, t. xxix, p. 1132; *Essays on supernatural religion*, p. 272-288. — H. Leclercq, dans *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, 1901, t. i, pref. p. xlv-lxxvi. — J. P. Martin, *Le Διὰ τεσσάρων de Tatien*, dans *Revue des questions historiques*, 1883, t. xxxiii, p. 349-394; 1888, t. xliv, p. 5-50, et dans *Analecta sacra* de Pitra, 1883, t. iv, p. 463-466. — J. B. Pitra, *Tatiani Diatessaron arabicum*, dans *Analecta sacra*, 1883, t. iv, p. 465-476. — E. Ranke, *Codex Fuldensis, Novum Testamentum latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris Capuani*, in-8°, Marburg, 1868. — C. A. Semisch, *Tatiani Diatessaron, antiquissimum N. T. evangeliorum in unum digestorum specimen*, in-8°, Vratislaviæ, 1856. — H. Vogels, *Die Harmonistik im Evangelien text des Codex Cantabrigiensis*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1910, t. xxxvi, fasc. 1; *Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältniss zu Tatian's Diatessaron*, in-8°, Freiburg, 1911. — Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*. I. *Tatian's Diatessaron*, in-8°, Erlangen, 1881; t. i, p. 1-386; t. ii (1883) p. 286 sq.; t. iv (1891) p. 225-246; *Geschichte des Konons*, 1888, t. i, p. 369 sq.; t. ii, p. 530-536; *Zur Geschichte von Tatian's Diatessaron im Abendland*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1894, p. 85-120; *Evangelienharmonie*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., t. v (1898), p. 653 sq. — Von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichboren Textgestalt*, in-8°, Berlin, 1902-1910.

H. Leclercq.

DIATRETA VASA. — Il n'y en a pas. Le plus qu'on puisse dire, c'est *vasa pseudo-diatreta*; mais il en faut parler cependant afin de ne pas paraître accréditer le mot injustifié et la chose qu'il suppose. Le *vas diatretum* est celui sur lequel un ouvrier a passé parfois sa vie entière à *user* l'intervalle entre deux couches de verre de façon à ce que la couche supérieure, sans cesser d'adhérer à la couche inférieure, figurât des sujets variés. Il existe un représentant fameux de cette industrie, c'est le vase Portland conservé au Musée Britannique; il n'en existe aucun dans l'art chrétien, mais seulement d'habiles ouvrages qui ont trompé longtemps les antiquaires.

Parmi ces verres chrétiens s'en trouvaient plusieurs composés d'une coupe à panse ovoïde qu'un réseau de pâte vitreuse enveloppe de ses mailles gracieusement entrelacées. Entre le réseau, et de même entre l'inscription et le corps du vase, on a semé, derrière les filaments les plus ténus ou les plus essentiels à la décoration, des tenons qui assurent l'adhérence de la décoration avec le fond. Ce réseau qu'on croyait *ménagé* dans la masse avait donc, en réalité, été *soudé* après coup [1].

Le plus beau spécimen est conservé au Musée *Trivulzio*, à Milan, sous le titre de « *Tasse de Néron* ». Il est d'une conservation parfaite et fut découvert en 725 dans la province de Novare. La panse est garnie d'une résille de couleur bleue; au-dessus, on lit dans un bandeau également en bleu sur le fond verdâtre [2] :

BIBE VIVAS MVLTIS ANNIS

Le fil vitrifié au moyen duquel est gravée l'inscription est retenu au fond par le même procédé de tenons soudés.

[1] La démonstration a été faite par W. Froehner, *La verrerie antique. Description de la collection Charvet*, in-fol., Le Pecq, 1879, p. 87 sq. Cf. G. D'Adda, *Ricerche sull' arte e sull' industria romana. Vasa vitrea diatreta*, in-4°, Milano, 1870, p. 23; Schultz, dans *Annali dell'Istit. di corrisp. archeologica*, 1839, p. 96. — [2] Winckelmann, *Werke*, in-8°, Stuttgart, 1847, pl. i; G. D'Adda, *op. cit.*, p. 28, pl. i; Deville, *Histoire de la verrerie*, in-4°, Paris, 1873, pl. xxxii *b*.; De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1877, t. iii, p. 328; H. Leclercq, *Man. d'arch. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. ii, p. 470, fig 318. Autre exemplaire à Novare, décrit par L. A. Cotta, *Museo Novarese*, in-fol., Milano, 1701, p. 242.

Le musée de Strasbourg possédait un beau spécimen revêtu d'une résille de couleur rouge avec la légende [1].

[*avc Maj*]XIM[*ia*]NE AVGV[*ste*]

Il a été détruit par les Allemands en 1870.

On découvrit à Cologne, en 1844, deux tombes qui ne pouvaient remonter au delà du IVe siècle [2]. (Voir *Dictionn.*, t. III, col. 2162, fig. 3102.) Elles contenaient deux vases semblables, en pâte blanche, mais avec des inscriptions différentes.

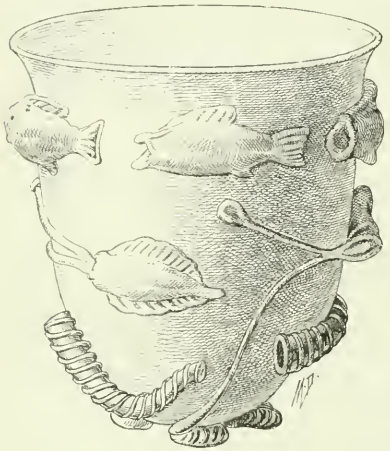
Sur l'un [3] : BIBE MVLTIS ANNIS

Sur l'autre [4] : ΠΙΕ ΖΗCΑΙC ΚΑΛΩC

Un vase de Szekszard, en Hongrie, présente une forme inusitée. La résille manque, la panse, de peu de hauteur, a un double rebord; la partie inférieure ornée d'un grènetis, repose sur trois coquilles et trois poissons en relief. La légende porte [5] :

ΑΕΙ Β[ερᾶλι π]ΟΙΜΕΝΙ ΠΙΕ ΖΗ[ζζ]ΙC

Nous ne nous occupons pas ici des vases païens [6]; mais nous devons mentionner deux exemplaires remarquables. L'un trouvé en 1869, dans la catacombe de



3730. — Vase de Trèves.

D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. XVI, n. 2.

Calliste [7], l'autre provenant de Trèves [8] et un fragment analogue à Ostie [9]. On peut se reporter à propos du vase de Trèves et de son symbolisme (fig. 3730) à ce que nous disions à l'occasion du vase de Rome (voir *Dictionn.*, t. II, col. 1604). Le lieu d'origine de la plupart de ces *vasa pseudo-diatreta* paraît être les officines de verrerie situées en pays rhénan.

H. LECLERCQ.

DIDACHÈ. — I. Témoignages. II. Texte. III. Authenticité. IV. Origine. V. Date. VI. Institutions. 1. Baptême, 2. Jeûnes, 3. Prières, 4. Eucharistie, 5. Enseignement, 6. Hiérarchie, 7. Confession. VII. Conclusion. VIII. Bibliographie.

I. TÉMOIGNAGES. — Dans l'étude que nous avons consacrée à la Catéchèse et au Catéchisme (voir *Dictionn.*, t. II, col. 2530-2579), nous avons indiqué rapidement l'influence exercée sur la formation des premières générations chrétiennes par un petit livret connu sous le nom de Διδαχή ou de *Doctrine des douze apôtres*. Sa concision et sa destination devaient le mettre à la portée d'un grand nombre, sa doctrine devait inspirer les auteurs soucieux d'exactitude et, de fait, la fortune de la *Didachè* a été générale et durable. Il est peu d'écrits chrétiens primitifs dans lesquels on ne puisse relever l'influence plus ou moins directe, parfois sous forme d'emprunts ou de citations, de cet opuscule désormais fameux. Coïncidences, réminiscences, emprunts se rencontrent dans la deuxième lettre de Clément de Rome, dans les épîtres de saint Ignace, l'*Apologie* d'Aristide, les ouvrages de Tatien, de Justin le martyr, de Théophile d'Antioche, dans l'*Ascension* d'Isaïe, le *Testament* d'Isaac, le *Talmud*, les lettres du pseudo-Clément sur la Virginité, le poème du pseudo-Phocylide, le *Livre* des Jubilés, les *Oracles sibyllins*, le sacramentaire de Sérapion de Thmuis, les *Canons* de Basile, les œuvres de saint Jean Climaque, les écrits de saint Optat de Milève, de saint Augustin, de Lactance, etc. Il faudrait tenir registre des comparaisons, parfois convaincantes, qu'on suggère périodiquement entre les écrivains les plus imprévus et la *Didachè*, mais la démonstration d'une influence très étendue est faite et il n'y a plus à y revenir, à peine à y ajouter.

On ne peut retenir que les emprunts incontestables parmi lesquels on remarque une disproportion notable entre ceux qui se réfèrent à la première partie, très nombreux, et à la seconde partie. Ces derniers sont toutefois suffisamment clairs et groupés pour rendre témoignage à l'ensemble de l'opuscule.

Pseudo-Barnabé, dans ses chapitres XVIII-XX se rencontre avec *Didachè*, I, 1-2; II, 2-7; III, 7; IV, 2; enfin son chapitre IV, 9 est inspiré par *Didachè*, XVI, 2-3.

Clément d'Alexandrie tire parti de la *Didachè* tout entière : II, 2 (dans *Protrept.*, X, 108; *Pædag.*, II, X, 89; III, XII, 89; *Strom.*, III, IV, 36) et III, 5 (dans *Strom.*, I, XX, 100); mais aussi de IX, 2 (dans *Qui dives salvetur*, c. XXIX). Clément semble ne pas faire de distinction entre la *Didachè* et les Écritures inspirées, en tous cas il lui donne le nom de γραφή sans restriction (*Strom.*, I, XX, 100).

Origène qui cite III, 10 (dans *Periarchon*, III, 2-7)

[1] *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, 1842, page 95; W. Froehner, *op. cit.*, page 89; De Rossi, *Roma sotter.*, t. III, p. 328. Le verre trouvé à Arles, en 1873, avec la légende : *Divus Maximianus Augustus*, est faux, cf. De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1873, p. 345; *Bulletin monumental*, 1873, t. XXXIX, p. 822. Trouvé en 1825. — [2] Urlichs, *Vasa diatreta in Cöln*, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfr. im Rheinlande*, 1844, t. V-VI, p. 377, pl. XI, n. 1, 2. Trouvés dans la *Benesissstrasse*. Une monnaie de cuivre de Constantin II qui se trouvait dans une des tombes permet de fixer une limite supérieure. — [3] Musée de Munich. Cf. Christ et Lauth, *Catalogue des königlichen Antiquariums in München*, 1870, p. 86. — [4] Musée de Berlin, cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. II, p. 471, fig. 319. — [5] Musée de Pest. A. von Kubinyi, *Szekszarder Alterthumer*, in-8°, Pest, 1857, pl. III; *Mittheilungen der kais. königl. Central-Commission*, Wien, 1858, p. 26; *Jahrbücher des Vereins von Alterth. im Rheinlande*, 1877, t. LX, p. 160; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 328-329; C. Friedrich, *Die durchbrochenen Glaser*, dans *Wartberg*, t. IV, n. 1; Garrucci, *Vetri ornati di figure di oro*, pl. XI, note 3, propose : Ποιμένι πιε ζήσαις αει βιου. H. Leclercq, *op. cit.*, t. V, p. 471, fig. 320-321. Ce vase a été trouvé dans une tombe païenne et l'origine chrétienne du vase est douteuse. — [6] F. X. Kraus, *Real Encyklopadie*, t. I, p. 616, classe treize numéros sans distinction d'origine. — [7] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 326, pl. XVI, n. 1. Voir *Dictionn.*, t. III, col. 1604, fig. 1871. — [8] De Rossi, *op. cit.*, t. III, p. 327, pl. XVI, n. 2; *Bull. di archeol. crist.*, 1873, p. 142-147; von Wilmowsky, *Archaologische Funde in Trier und Umgegend*, in-8°, Trisi, 1873. — [9] P. E. Visconti, dans *Giornale di Roma*, 2 avril 1857.

et IX, 2 (dans *Homil.*, VI, 2 *in Judic.*), d'ailleurs lui aussi donne à la *Didachè* le nom de *Scriptura sacra* (*Periarchon*, III, 2-7).

Pseudo-Athanase, auteur du *De virginitate*, a connu la *Didachè* à laquelle il emprunte, sauf quelques retouches, l'action de grâces prononcée sur le pain eucharistique, IX, 3-1 (dans *De virgin.*, c. XIII).

Le titre n'apparaît cependant qu'à une date assez tardive, puisqu'il faut attendre Eusèbe de Césarée, cet homme qui a su tout, et qui, dans son *Histoire ecclésiastique*, désigne l'écrit en question par son titre de *Didachè*. Il est amené à le nommer à propos d'un essai de classement des écrits du Nouveau Testament selon leur degré d'autorité; il s'en trouve d'authentiques reconnus incontestablement pour tels; de douteux soit quant à leur auteur, soit quant à leur inspiration; enfin d'apocryphes et parmi ceux-ci il classe les « enseignements des apôtres : τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί » (dans *Hist. ecclés.*, l. III, c. XXV); on remarquera le pluriel que le traducteur Rufin ramènera au singulier *Doctrina*, tandis qu'on retrouve ce pluriel dans un passage du traité *De aleatoribus*, c. IV, à peu près contemporain d'Eusèbe : *In doctrinis apostolorum est* : « *Si quis frater...* » à rapprocher de *Didachè*, IV, 14.

En 367, saint Athanase, dans sa trente-neuvième lettre festale, énumère les livres canoniques de l'Écriture et dresse une liste d'ouvrages utiles pour former les catéchumènes dans la piété; parmi ces livres il fait une place à la *Didachè* : ... καὶ Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων...

Enfin, Nicéphore parle au IXe siècle d'une Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων dont la longueur — 200 stiques seulement — pourrait donner lieu de croire qu'il n'y est question que de la première partie.

C'est principalement dans la littérature canonique que se retrouve la trace et l'influence de la *Didachè*.

Ce sont d'abord les Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ou *Constitution apostolique égyptienne*, appartenant à la fin du IIIe siècle qui a absorbé et trituré, sans les rendre cependant méconnaissables, les quatre premiers chapitres de la *Didachè* dont on a fait les chapitres III-XV de la *Constitution* où ils se trouvent encadrés par les chapitres I-II et XVI, purement disciplinaires. C'est la *Constitution* qui a, désormais, servi de véhicule à la *Didachè*, c'est par son moyen que celle-ci a pénétré dans les recueils canoniques des Églises orientales. On trouve encore trace des six premiers chapitres de la *Didachè* dans le *Syntagma Doctrinæ* attribué à saint Athanase, peut-être aussi des chapitres XII et XIII. Un autre écrit pseudo-athanasien, la *Fides Nicæna* ou *Didascalia*, CCCXVIII, *Patrum*, dépendant du *Syntagma*, s'est servi librement de la *Didachè*.

La *Didascalie* (voir ce mot) a tiré parti de la *Didachè*, I, 3 et 5, et l'auteur des *Constitutions apostoliques* en composa son ouvrage, a étiré la *Didascalie* pour en composer ses six premiers livres, puis la *Didachè* dont il a tiré une partie de son septième livre (ch. I-XXXII).

Ainsi absorbée, la *Didachè* perdit toute originalité et s'écoula dans le vaste anonymat de l'ancienne littérature canonique. Au XIe siècle, cependant, on la copie encore; au début du siècle suivant, l'oubli s'est fait et Zonaras, commentant la trente-neuvième lettre pascale de saint Athanase, ignore la *Didachè* qu'il imagine n'être autre chose que les *Constitutions* du pseudo-Clément interdites, en 692, par le concile *In Trullo*.

Les diverses versions anciennes de la *Didachè* ne la protégèrent pas contre l'oubli. On connaît l'existence d'une version latine très ancienne qui comprenait l'ouvrage entier, puisque l'auteur du *De aleatoribus* en a cité des extraits tirés d'ailleurs que de la première partie. On en a une bribe dans le *De schismate Donatistarum*, I, 21, d'Optat de Milève : *Denique inter cetera præcepta etiam hæc tria jussio divina prohibuit*: non occides, non ibis post deos alienos, *et in eo ilibus mandatorum*: non facies scisma. Ce dernier mot nous permet de conclure à l'existence d'une deuxième version latine représentée par un court fragment, I, 1-3; II, 2-6, extrait d'un manuscrit de Moelk par B. Pez et identifié par O. von Gebhardt, et un deuxième fragment plus considérable découvert à Munich par J. Schlecht, dans un manuscrit du XIe siècle, lequel contient la traduction intégrale des six premiers chapitres. Or, cette version du manuscrit de Munich porte non plus : *non facies scisma*, mais : *non facies dissensiones*, ce qui suppose un pluriel σχίσματα qui se lit dans les *Canons ecclésiastiques* et dans les *Constitutions apostoliques*.

La version arabe est encore plus fragmentaire que la version latine, on la trouve dans le récit de la vie de l'archimandrite Schnoudi, mort en 451. Écrite d'abord en copte entre les années 685 et 690, cette biographie nous est parvenue dans une version arabe. Schnoudi utilise les six premiers chapitres de la *Didachè*, sans qu'on puisse décider s'il a lui-même remanié son texte ou s'il en possédait un différent de celui que nous avons.

II. Texte. — La *Didachè* menaçait de devenir un thème à reconstitutions, faute de mieux, lorsqu'en 1883, parut par les soins de Philothée Bryennios l'édition du texte de la Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, d'après un unique manuscrit exécuté en 1056 par le notaire Léon et conservé à la bibliothèque de l'Hospice du Saint-Sépulcre à Constantinople, et transféré depuis lors à la bibliothèque du patriarcat grec à Jérusalem. Quelques années auparavant, en 1875, Bryennios avait tiré du même manuscrit le texte complet des lettres de saint Clément. A peine connue, la *Didachè* fut reproduite, traduite, commentée avec zèle, parfois avec bonheur.

III. Authenticité. — La *Didachè* est anonyme. Aucun écrivain n'en revendique la paternité, aucun ne se l'est vu attribuer par les anciens. L'écrit reste donc énigmatique quant à son origine; est-ce une composition ou une compilation ?

La simple lecture invite à reconnaître deux morceaux bien distincts et seulement rapprochés. D'une part les six premiers chapitres, d'autre part le reste. Ces six premiers chapitres constituent une exhortation servant de préparation au catéchuménat. Rien n'oblige à les rattacher à ce qui leur fait suite et il est possible que cette soudure ne se soit pas faite de bonne heure. Il semble même que les six premiers chapitres aient eu une vogue beaucoup plus étendue et probablement sous une forme isolée du reste. Les allusions et les citations qu'on en trouve sont si fréquentes qu'il est impossible de tout mentionner. Rien de semblable pour la seconde partie — sauf le chapitre XVIe qu'on rencontre dans pseudo-Barnabé, et le fait peut recevoir une explication qu'on trouvera plus loin. Enfin, la traduction latine se limite aux six premiers chapitres de la *Didachè*. Il y a dans ces coïncidences un indice qu'il est impossible de négliger.

L'explication la plus vraisemblable, la seule tout à fait vraisemblable, est que nous nous trouvons en présence de deux écrits rapprochés après que l'un des deux, le premier, eut plus ou moins longtemps circulé, mais avec succès et sous un titre distinct qui serait celui de *Doctrine des deux voies*. Il n'est guère possible de soutenir une opinion différente, si l'on a le souci d'expliquer du même coup non seulement la suture visible entre les deux parties, mais les différences de contenu, de composition, de style, de langue et de versions scripturaires. Cette même solution s'applique aisément aux divergences assez prononcées qui existent entre les premiers chapitres tels que nous les possédons dans la *Didachè* et ces mêmes chapitres tels qu'ils se rencon-

trent soit dans la lettre de Barnabé, soit dans les *Constitutions apostoliques*, soit surtout dans l'ancienne version latine.

Une *Doctrine des deux voies* aura donc existé qui comportait les chapitres I à VI inclus (sauf peut-être VI, 2-3 qui ne se trouve pas dans la version latine). Avant, et même après, son incorporation à la *Didachè*, ce morceau a pu et dû être connu, cité, exploité soit hors de la *Didachè*, soit avec elle. Quand l'auteur de la *Didachè* s'avisa de placer ce morceau en tête de son petit livret, il ne put se résoudre à le laisser intact. Nous en avons la preuve certaine. Tandis que les *Constitutions apostoliques*, la *Constitution apostolique égyptienne* et la version latine se développent parallèlement, la *Didachè* introduit le passage I, 3-II, 1, qui lui est particulier. Autre remaniement. Le chapitre XVI de la *Didachè* qui forme un appendice assez inutile après le chapitre XV aurait été disjoint de la *Doctrine des deux voies* et rejeté à la fin, sauf à y faire double emploi. Cette disjonction peut seule rendre raison de la citation de ce chapitre XVI par pseudo-Barnabé; celui-ci a cité ce chapitre XVI uniquement parce qu'il le connaissait comme appartenant au chapitre VI (ou VI, 1) de la *Doctrine des deux voies*.

L'auteur s'est donc procuré à peu de frais ses six premiers chapitres : au moyen de quelques retouches d'une insertion, d'un découpage. Dans les deux dernières parties, il semble avoir procédé de même façon et pris son bien où il le trouvait. On est, en effet, embarrassé pour faire accorder certains traits d'organisation. D'une part, la catégorie des prophètes paraît investie des plus grands pouvoirs tels qu'elle a pu les exercer aux toutes premières heures du christianisme; plus loin, on leur marque une défiance et on exerce à leur égard des précautions qui ne peuvent s'accorder qu'avec la situation existante à un demi-siècle au moins plus tard. Les emprunts paraissent évidents, mais leur nombre, leur étendue, leur date sont choses impossibles à fixer avec certitude.

IV. Origine. — C'est une bonne fortune pour un écrit de se présenter dans des conditions erratiques comme celles de la *Didachè*. Après avoir inutilement cherché un père à cet enfant perdu, on s'est ingénié à lui découvrir une patrie. Dans les deux cas on a échoué, mais du moins n'a-t-on rien négligé pour réussir. Le texte a été interrogé, scruté, éventré, mais en vain. Le réclamera qui voudra, pourvu qu'il soit des pays d'Orient : Syrie (Antioche, Césarée), Palestine (Jérusalem), Égypte (Alexandrie). Ceux qui favorisent l'Égypte font remarquer que c'est dans ce pays que la *Didachè* a été le plus employée et le plus anciennement citée, ce qui équivaudrait à un commencement d'état civil. Mais la Syrie et la Palestine ont leurs partisans qui voient dans les prémices du pressoir, de l'aire et des troupeaux à prélever par les fidèles en faveur des prophètes, l'indice d'une population rurale telle que celle qui vit en Syrie ou en Palestine. Enfin, le tableau des premiers prophètes et évangélistes déambulant de communauté en communauté rappellerait les traits que d'autres documents nous ont permis de saisir sur la vie de l'Église dans ces provinces et en Asie Mineure.

V. Date. — La citation faite par Clément d'Alexandrie ne permet pas de placer la *Didachè* après l'année 160. La dépendance de la *Didachè* par rapport à pseudo-Barnabé est une gageure dont il n'y a rien à dire et moins encore de quelques fantaisies à peine dignes d'être prises au sérieux. Mais la *Didachè* a eu, comme les nouveau-nés, à traverser toutes sortes de maladies dont elle est sortie indemne nonobstant tous les diagnostics. C'est une crise à laquelle aucun texte ne peut échapper. Tels auteurs sont périodiquement envoyés en villégiature à deux ou trois siècles du temps que le bon sens, l'histoire et la critique étaient tombés d'accord pour leur assigner. Commodien est maintenant coutumier de ces déplacements qui se prolongent quelques années à peine, Minucius Félix est condamné à enjamber perpétuellement Tertullien, tantôt en arrière, tantôt en avant. Ainsi de beaucoup d'autres, et la *Didachè* n'y pouvait échapper.

On pensait avoir un terrain solide de discussion dans les citations de l'Écriture sainte insérées dans la *Didachè*. Il s'en trouve d'incontestables, de littérales, comme la citation du *Pater noster* et quelques versets d'Écriture cités textuellement. Cependant ce sont là des exceptions et, le plus souvent, la citation est insérée dans la trame de l'opuscule avec les modifications nécessaires pour l'adapter à la suite des idées et aux exigences du discours. Quelquefois les textes sont enfilés les uns à la suite des autres sans aucune distinction; ou bien la citation est si peu précise qu'elle semble être tout au plus une réminiscence, un retour de mémoire apportant quelques mots dans un ordre familier par suite d'une lecture ou d'une audition antérieure.

L'Ancien Testament n'est guère mentionné qu'en passant et comme par acquit de conscience. Aux chapitres II et III, une référence au Décalogue, référence presque inévitable.

Le Nouveau Testament est cité sous son nom d'Évangile (εὐαγγέλιον, et quelquefois avec l'addition τοῦ κυρίου) au moins quatre fois : VIII, 2; XI, 3; XV, 3, 4. Évidemment ce titre s'applique à l'évangile de saint Matthieu dans le texte même où nous le lisons, puisque nous rencontrons dix citations concordantes avec notre texte. Sept autres citations sont évidemment évangéliques, mais on ne peut, sans hasarder, les rapporter à tel texte ou à tel autre. Cependant, cinq passages permettent de reconnaître l'influence de l'évangile de saint Luc combiné en proportion variable avec celui de saint Matthieu. Mais était-ce le texte de saint Luc tel que nous le lisons? Les allusions ne sont pas suffisantes pour l'établir. Enfin il existerait une citation de saint Marc, laquelle n'est guère aisée à défendre, puisque le texte visé se retrouve dans saint Matthieu.

On était là depuis assez longtemps et il était admis que l'auteur de la *Didachè* n'avait ni utilisé ni connu les écrits de saint Paul, de saint Jean et les *Actes* de saint Luc. Mais la crise s'est produite. La *Didachè* avait pris à pleines mains dans ces trois auteurs, c'est l'évidence même, et voilà la chronologie chavirée, les doctes conclusions fort mal en point et les démonstrations en miettes. Pour notre part, nous n'en croyons rien. Déjà, à propos de la liturgie des *Constitutions apostoliques* et des poèmes damasiens, nous avons eu l'occasion de relever l'arbitraire du procédé pseudo-scientifique consistant à comparer des mots dépiqués d'un texte, parfois des lambeaux de phrase, ou bien l'ordonnance d'un développement littéraire pour en conclure à une dépendance. Un semblable procédé est la négation même de la méthode scientifique. Il existe dans certains milieux, à chaque époque, des façons de s'exprimer, des tours de phrase devenus familiers même à ceux qui n'ont pas la moindre connaissance des sources d'une locution, d'un mot. Telles expressions passent dans l'usage commun, elles sont, pour ainsi dire, désaffectées. D'autres tournures de langage font partie de la langue courante, elles ne sont pas des réminiscences, elles sont des nécessités. Si l'idée vient à l'auteur de la *Didachè* de parler d' « eau vive », ὕδωρ ζῶν, on se demande comment il pourrait s'exprimer autrement qu'en disant l' « eau vive », ὕδωρ ζῶν, et en quoi la lecture de saint Jean a pu lui suggérer le rapprochement de ces mots pour exprimer son idée, comme si avant, pendant ou après l'évangile de saint Jean un Grec qui parlait d'eau vive n'était pas réduit à

user de ὕδωρ ζῶν. On se rabat sur le rapprochement insolite, sur l'absence d'expressions parallèles dans les auteurs anciens ou contemporains, mais en vérité voilà des gens qui vivent de la même foi et se sanctifient par les mêmes récits, qui répètent et entendent répéter à satiété les mêmes incidents, les mêmes paroles de la vie du Sauveur, qui, ainsi qu'il arrive aux humbles, retiennent et transmettent ce qu'ils ont entendu dans des termes identiques ou peu s'en faut parce qu'ils ne savent que cela et ne veulent pas savoir autre chose; comment veut-on qu'il n'existe pas des tours de phrases consacrés, des locutions immuables de très bonne heure, dès l'origine, et qu'on retrouve les uns et les autres sur les lèvres des croyants et sous la plume de leurs maîtres. Mêmes préoccupations, mêmes discours, mêmes formules de prière doivent aboutir à un langage, à des images, à des locutions identiques ou analogues dont la ressemblance est tout simplement celle qui existera toujours entre les gens qui pensent de même, qui parlent d'un sujet commun et sont imprégnés d'une symbolique unique.

Il suffira, pensons-nous, de citer les rapprochements institués pour montrer l'impossibilité d'y contredire, parce qu'on ne peut rien saisir. On nous apprend donc que la *Didachè* emploie le mot περὶ pour introduire les préceptes relatifs à l'organisation des communautés : VI, 3; VII, 1; IX, 1, 2, 3; XI, 2; et de son côté saint Paul emploie le mot περὶ dans I Cor., VII, 1, 25; VIII, 1, 4; XII, 1. Dans la description de l'Eucharistie, la *Didachè* se rencontre avec saint Paul pour mentionner le calice avant le pain.

Après saint Paul, saint Jean et saint Luc sont appelés en témoignage et fournissent, sans aucune peine, des démonstrations aussi lumineuses. Nous avons à nous excuser d'y avoir fait allusion comme on s'excuse d'une perte de temps.

On ne peut songer à fixer la composition de la *Didachè* à une date certaine. Les éléments d'appréciation qu'elle contient ne permettent que des approximations, et ce qui est plus caractérisé, c'est la hiérarchie itinérante : évangélistes, docteurs, prophètes, supérieurs aux évêques et aux diacres sédentaires. De même la liturgie est vraiment primitive tant par les formules que par les rites. Ce sont ces traits qui, comparés et appréciés, sans préoccupation que l'état connu des situations et des institutions, invitent à placer la date de composition de la *Didachè* avant la fin du Ier siècle de notre ère, peut-être aux environs de l'année 90 ou, au plus tôt, de l'année 80.

Toutes ces questions préliminaires à l'étude de la *Didachè* ont été traitées à maintes reprises, et bien qu'elles relèvent d'autres études, purement patrologiques, nous ne pouvions omettre d'en parler à raison de l'importance de la *Didachè* pour l'histoire liturgique.

VI. Institutions. — La *Didachè* nous fait connaître les institutions chrétiennes fondamentales et la pratique des communautés sur des points essentiels : le baptême, les jeûnes, les temps de la prière, l'eucharistie, l'enseignement, la hiérarchie, la pénitence.

1. *Baptême.* — La première institution décrite est l'initiation chrétienne, le baptême. Pour saisir l'importance qui s'attache à cette cérémonie, il suffirait de se rappeler que l'auteur de la *Didachè* n'a pas hésité à consacrer le tiers de son mince livret à la préparation du futur baptisé. Deux opinions également séduisantes ont été produites sur le caractère de cette préparation. Les uns y voient une allocution rituelle d'un caractère officiel et faisant corps avec la liturgie baptismale dont elle introduit le rite. Plus tard cette allocution aurait fait place à l'*abrenuntiatio*. Les autres n'y reconnaissent qu'un thème livré aux catéchistes et d'après lequel ils composeront les instructions préparatoires aux catéchumènes.

Cette dernière explication paraît plus vraisemblable si, comme les raisons les plus sérieuses invitent à l'admettre, la catéchèse morale n'est qu'un vestige d'un écrit ayant circulé à part sous le titre de *Doctrine des deux voies*. On s'étonne moins, dès lors, des différences frappantes qui existent entre les deux parties du livret et on peut expliquer, comme nous l'avons fait plus haut, les insertions et les découpures, notamment celle qui a rejeté le dernier paragraphe de la catéchèse après le chapitre XV: procédé qui montre à la fois le respect de l'auteur pour la catéchèse dont il n'osait se résoudre à rien sacrifier et les latitudes qu'il s'accorde à l'égard des sources dont il fait usage.

L'histoire de la catéchèse primitive et du modeste livret qui a servi comme de premier essai aux catéchismes a été faite (voir *Dictionn.*, t. II, col. 2530-2543). A ce catéchisme apostolique on a cherché un titre et on n'en pouvait certes découvrir de plus approprié et de plus évocateur que celui de l'écrit désigné sous le nom de « Les Voies », αἱ ὁδοί. Les documents qui s'y rapportent ont été donnés et discutés dans nos *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, sectio II, p. XIV-XXII; nous ne pouvons faire autre chose ici que d'y adresser le lecteur.

Le ministre du baptême n'est pas désigné. Peut-être n'y a-t-il pas lieu d'en être surpris. A la date où fut rédigée la *Didachè* et dans la région d'où elle semble originaire, il est vraisemblable que cette fonction était exercée par le chef de la communauté. La troisième partie nous montrera l'existence d'un personnel hiérarchique nombreux et discipliné, une organisation suffisamment avancée pour permettre d'écarter la possibilité de recourir à un baptiste de rencontre.

La formule porte tantôt : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, » tantôt : « Au nom de Jésus » (ou « du Seigneur » (VII, 1, 3; IX, 5). Dans un écrit rituel tel que la *Didachè*, la présence de deux formules différentes pour une action unique semble faite pour surprendre et on n'a pas manqué d'en tirer argument contre l'authenticité de la formule trinitaire rapportée par saint Matthieu, XXVIII, 19, formule dont l'importance a toujours été tenue pour souveraine : *Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Le Sauveur, après avoir rappelé son domaine universel, prescrit à ses disciples d'enseigner toutes les nations et de les baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Sous peine de s'interdire l'explication de plusieurs textes du livre des *Actes* qui mentionnent le baptême au nom de Jésus, il faut renoncer à voir dans ces paroles la prescription d'une formule liturgique, mais une anticipation orientée vers l'avenir dont l'interprétation sera donnée aux apôtres par l'Esprit-Saint. Cependant, les uns, s'appuyant sur la formule trinitaire, pensent que l'usage liturgique a réagi sur le texte évangélique; les autres, partant de la formule christologique, affirment qu'elle n'eût pu être employée dès l'époque de saint Paul, si le Christ avait imposé à ses apôtres la formule trinitaire. Nous ne pensons pas que ces deux raisonnements soient efficaces : le premier, en supposant que l'usage liturgique est indépendant du texte évangélique, lui ôte tout point d'appui et en rend l'origine inexplicable; le second fait, de la parole du Christ, telle qu'elle est rapportée par saint Matthieu, un précepte liturgique péremptoire, ce qui est, pensons-nous, en fausser la portée. Il nous semble, au contraire, que tous ces faits ne s'expliquent que si l'on admet l'authenticité du texte évangélique. En face du « baptême au nom de Jésus », si fréquemment attesté dans les premiers documents chrétiens, on ne peut comprendre l'origine ni la diffusion du « baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » si cette formule liturgique n'avait pas eu l'appui d'une sentence du Seigneur, rapportée dans l'Évangile. D'autre part, rien n'oblige à voir dans

cette sentence un précepte liturgique liant les apôtres à une formule déterminée et interdisant le baptême « au nom de Jésus ».

Les deux formules liturgiques ont-elles coexisté ? On l'a cru, et il semble difficile d'en douter, mais cette question ne se présente pas à l'occasion de la *Didachè* où la seule formule baptismale prescrite est celle « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Quand il est question de « ceux qui ont été baptisés au nom du Seigneur, » l'auteur ne propose ni ne fait allusion à une formule liturgique de rechange, il mentionne simplement les mêmes baptisés dont il a réglé le rituel et le formulaire au moment où il décrivait la collation du sacrement.

La matière employée est l'eau. En étudiant les baptistères (voir ce mot), nous avons vu aussi bien dans les textes que dans les monuments qu'ils offrent une grande variété. Le baptême du Christ a dû presque nécessairement et comme d'instinct suggérer aux premiers chrétiens la pratique de l'immersion dans l'eau courante. En Syrie d'ailleurs, comme la plupart des pays où règne un climat très chaud, il ne faut guère compter sur l'eau stagnante, vite desséchée; quelques rivières, des torrents, une crique au bord de la mer, une source bien connue dans toute la contrée sont les seules ressources sur lesquelles on compte; l'auteur n'exclut même pas les eaux thermales, mais seulement, à défaut d'eau froide et si celle-ci manque absolument, il permet l'usage d'une « autre eau ». Le livre des *Actes* vint de bonne heure apprendre quelle latitude était laissée aux baptistes. Saint Paul paraît avoir été baptisé dans la maison de ce Judas, située dans la rue Droite, à l'intérieur de Damas; l'eunuque qui s'entretenait chemin faisant avec le diacre Philippe dit, à la première eau qu'on rencontre : « Voilà de l'eau, est-ce que je ne pourrais pas être baptisé ? » Et il le fut sur-le-champ.

Il n'est pas question d'une consécration spéciale de l'eau baptismale dans les *Actes*, dans la *Didachè*, dans saint Justin et même dans le *Testamentum Domini*. Les premiers témoins de cette pratique qui a pu être assez longtemps toute locale, sont Clément d'Alexandrie et Tertullien.

Le mode normal de l'administration du baptême est l'immersion et il est aisé de comprendre que la recommandation de recourir à l'eau vive, quand c'est possible, exclut la simple idée d'une consécration spéciale de l'eau. Un des traits liturgiques les plus intéressants dont nous sommes redevables à la *Didachè* est la mention du baptême par affusion, qu'aucun autre document ne permettait de faire remonter à une si lointaine origine. Le mode par effusion n'est qu'une tolérance et comme un expédient dans le cas où l'eau courante ferait défaut. Les mots ἔχχεον (ὕδωρ) εἰς τὴν κεφαλήν sont très précis et ne comportent pas d'autre sens que celui de l'effusion de l'eau sur la tête de chaque baptisé, il faut donc renoncer à l'opinion qui voulait que cette forme de baptême ait été introduite à l'usage des infirmes ou des malades hors d'état de quitter leur lit, ceux qu'on appela les *cliniques* (voir ce mot). L'usage qu'on fit du baptême par effusion en faveur des cliniques ne fut, en réalité, qu'une restriction apportée à la pratique primitive. A mesure que l'organisation se substitua à la spontanéité, que l'aménagement des baptistères permit l'adduction et le renouvellement de l'eau dans les piscines de plus en plus nombreuses, le baptême par immersion prit une solennité et offrit des facilités qui firent réserver l'effusion pour quelques cas particuliers fort rares. C'est ce qui explique comment la prescription de la *Didachè* relative au baptême par infusion a disparu dans les *Constitutions apostoliques*. La triple effusion d'eau prescrite pour le baptême par effusion confirme l'opinion généralement admise que, dès les origines, une triple immersion correspondait à l'invocation du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

2. *Jeûnes.* — Si la préparation immédiate au baptême comporte pour le catéchumène l'observation d'un ou deux jours de jeûne avant la solennité, nous ne devons voir dans cette pratique autre chose que l'extension à une circonstance importante d'une coutume établie et fonctionnant régulièrement en dehors de la réception de baptême. Le jeûne avait, dès l'Ancien Testament, une valeur de purification et d'intercession comme la prière. Ce n'était pas seulement le catéchumène qui s'y trouvait astreint, mais le ministre du baptême lui aussi et même ceux qui portaient intérêt au récipiendaire. Ces derniers demeuraient strictement étrangers à l'action liturgique, on leur permettait cependant de s'y associer d'une certaine façon par le jeûne.

Le jeûne était un emprunt au judaïsme, mais il est vraisemblable que cette observance avait dévié de sa pratique primitive et qu'elle était alors exploitée par les rigoristes, ceux que le Christ qualifiait « hypocrites » et l'Évangile « pharisiens » : car, à la date où a pu être écrite la *Didachè*, la scission entre le judaïsme et le christianisme n'est pas accomplie, la situation comporte encore des ménagements réciproques et on aurait lieu d'être surpris de la vigueur avec laquelle il est recommandé aux fidèles de se distinguer des juifs. Cependant avec les pharisiens la rupture était consommée depuis les premières années, dès lors on ne doit plus s'étonner de lire : « les hypocrites jeûnent le lundi et le jeudi; pour vous, jeûnez le mercredi et le vendredi. »

3. *Prière.* — La prière et le jeûne sont inséparables et concourent à rendre l'âme chrétienne digne de s'approcher de l'eucharistie; de même que la catéchèse prépare le baptisé, de même le jeûne et la prière introduisent le communiant dans une formation moins intellectuelle, plus intérieure. Telle est, croyons-nous, la raison qui a fait insérer à cette place, dans la construction didactique, l'avis d'avoir à s'acquitter chaque jour d'une triple récitation de l'Oraison dominicale. Sur ce point, la *Didachè* nous révèle l'existence d'un usage chrétien, pour lequel on ne connaissait pas d'attestation plus ancienne que celle qui se trouve dans Tertullien. C'est une différence de plus d'un siècle.

4. *Eucharistie.* — Sur le même plan que le baptême, la *Didachè* pose l'eucharistie réservée aux seuls baptisés. En tant que cette eucharistie est ainsi placée à côté du baptême, elle se présente à nous comme sacrement dans les deux passages différents (ch. IX-X et ch. XIV-XV) où reparaît ce terme d'*eucharistie*. Mais d'abord est-ce bien de l'eucharistie qu'il est question dans ces deux passages ?

Ce point semble ne pouvoir être mis en question, au moins dans les chapitres XIV-XV. La *Didachè* prescrit de tenir au jour du Seigneur des assemblées. Le choix de ce jour n'a rien d'insolite puisque, dès le temps de saint Paul et en sa présence, la communauté de Corinthe se réunissait le lendemain du sabbat. De même, à Troas, ce premier jour des sabbats avait été choisi auquel, dès le temps où fut écrite l'*Apocalypse*, s'appliquait le vocable de κυριακὴ ἡμέρα, « jour du Seigneur ».

La réunion est déjà désignée sous ce même terme que la langue ecclésiastique consacrera pour désigner les réunions liturgiques (συνεχθέντες, σύναξις). Le caractère liturgique ressort de la différence entre ce qui se fait dans les réunions quotidiennes recommandées aux fidèles et cette assemblée hebdomadaire. La *Didachè* conseille, dans la catéchèse morale, de rechercher tous les jours la compagnie des saints, afin de se réconforter par leurs conversations; ici il ne s'agit plus d'un conseil, mais d'une obligation : « Le jour du Seigneur, réunissez-vous, rompez le pain et rendez grâces, après avoir d'abord confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur. » L'objet de la réunion

dominicale est nettement déterminé, on accomplira deux actes : la fraction du pain et l'action de grâces. Ces actes sont distincts déjà à Troas, saint Paul prolonge son instruction jusqu'au milieu de la nuit, puis il rompt le pain et y goûte; cela fait, la prière reprend jusqu'au jour.

La réunion est présidée par des évêques et des diacres dont la fonction semble être de pratiquer eux-mêmes la fraction du pain; c'est du moins ce qui semble ressortir de la liaison des chapitres XIV à XV : « Choisissez-vous donc des évêques. » Quant à l'action de grâces, elle n'est pas exclusivement réservée aux évêques. Vers le temps où la *Didaché* fut rédigée, des prophètes se trouvaient dans les Églises, s'arrogeant parfois le prestige et les privilèges accordés à ce titre bien que leur conduite ne leur y donnât aucun droit. L'action de grâces, la prière inspirée, est un office auquel, en vertu de leur don de « parler en esprit », les prophètes excellent; aussi la *Didaché* recommande de leur permettre de rendre grâces comme ils voudront. Quant aux évêques et aux diacres, « ils remplissent, eux aussi, l'office des prophètes et des didascales. »

La fraction du pain ainsi célébrée est qualifiée à trois reprises de *sacrifice*, θυσία, et une citation de Malachie vient renforcer encore ce caractère par la comparaison qu'elle institue entre la tare physique inséparable de la victime dans les sacrifices figuratifs des juifs et la sainteté absolue du sacrifice réel accompli parmi les chrétiens. De même, la réconciliation des ennemis, prescrite par l'évangile, précède un véritable sacrifice.

Cependant, on voudrait autre chose, une description du rite accompli dans l'assemblée; la *Didaché* ne le donne pas, elle se borne à l'expression sommaire de « fraction de pain », sans mention du vin ou du calice. La description souhaitée ne se trouverait-elle pas aux chapitres IX et X qui renferment le texte d'une action de grâce eucharistique ? Nous allons revenir bientôt sur cette question de l'anaphore, absente du chapitre XIV, mais il convient de remarquer tout d'abord l'analogie de prière des chapitres IX-X avec les prières dont on sanctifiait les repas chez les juifs. Tout un rituel était employé, en Israël, pour la bénédiction des aliments et des repas : très simple pour les repas ordinaires sous la présidence du chef de famille; un peu plus étendu pour les trois repas du sabbat ou pour le repas du soir de la veille des grandes fêtes; compliqué enfin de chants, de psaumes, de versets et de répons alternants, pour le repas pascal. Mais toujours le noyau de cette cérémonie réside dans une bénédiction et une fraction du pain, dans une bénédiction du calice, prononcées sous forme d'action de grâces, avec des termes et des expressions qui rappellent en maints endroits les termes et les expressions des prières eucharistiques :

Bénédiction du pain : Sois loué, ô Seigneur notre Dieu, roi de l'univers, qui fais sortir le pain de la terre.

Bénédiction du vin : Sois loué, ô Seigneur notre Dieu, roi de l'univers, qui as créé le fruit de la vigne.

En général, les prières se bornent à remercier Dieu pour le don matériel de la nourriture. Quelques prières respirent plus d'élévation morale.

Sois loué, ô Éternel, roi de l'Univers, qui nourris le monde entier par ta bonté, en toute grâce et miséricorde. Il donne le pain à toute chair.

Répons : Car sa miséricorde est éternelle.

Ou encore :

Nous te remercions, ô Éternel, notre Dieu, de ce que tu as donné à nos pères un pays spacieux, exquis et magnifique : de ce que, ô Éternel, notre Dieu, tu nous as conduits hors de l'Égypte et délivrés de la maison d'esclavage.

Pour ton alliance que tu as marquée dans notre chair, pour la Loi que tu nous as enseignée, pour tes commandements que tu nous as annoncés, pour la vie que tu nous as donnée par ta grâce et la miséricorde.

Il n'y a pas de doute que ces prières ne soient très anciennes, ayant été conservées dans le *Traité des Berakoth* du *Talmud*. Du moins le sens général, la tonalité des oraisons, le rite fondamental doivent nous représenter assez bien la signification religieuse du repas chez les juifs au temps de Jésus-Christ, dès qu'on les entourait d'un peu de solennité. L'on conçoit très bien comment a pu se faire la greffe de la liturgie eucharistique sur la liturgie du repas juif. C'est un sujet sur lequel nous aurons à revenir; en attendant, ces notions préliminaires rendront plus claires les diverses théories auxquelles prêtent les chapitres IX et X de la *Didaché*.

La plus ingénieuse et aussi la seule acceptable parmi ces théories, la seule que nous voulons retenir, est celle qui présente les prières que renferment ces deux chapitres comme étrangères à la liturgie eucharistique. Pourtant, objectera-t-on immédiatement, toutes les expressions employées dans ces chapitres ne sont-elles pas des expressions eucharistiques ?

Voici le texte en question :

IX. 1. *Quant à l'Eucharistie, rendez grâces ainsi. 2. D'abord pour le calice : « Nous vous rendons grâces, notre Père, pour la sainte vigne de David votre serviteur, que vous nous avez fait connaître par Jésus votre serviteur. Gloire à vous dans les siècles ! » 3. Pour le pain : « Nous vous rendons grâces, notre Père, pour la vie et la science que vous nous avez fait connaître par Jésus votre serviteur. Gloire à vous dans les siècles ! 4. Comme ce pain rompu était jadis épars sur les montagnes et qu'ayant été rassemblé il est devenu un seul tout, qu'ainsi votre Église soit rassemblée des extrémités de la terre dans votre royaume, parce qu'à vous est la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles ! » 5. Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie, si ce n'est les baptisés au nom du Seigneur; car c'est de ceci que le Seigneur a dit : « Ne donnez pas le saint aux chiens. »*

X. *1. Après vous être rassasiés, rendez grâces ainsi. 2. « Nous vous rendons grâces, Père saint, par votre saint nom que vous avez fait habiter dans nos cœurs, pour la science, la foi et l'immortalité que vous nous avez fait connaître par Jésus, votre serviteur. Gloire à vous dans les siècles ! 3. C'est vous, maître tout-puissant, qui avez créé toute chose pour la gloire de votre nom, qui avez donné aux hommes la nourriture et le breuvage pour qu'en en jouissant ils vous rendent grâces; mais à nous vous avez donné une nourriture et un breuvage spirituels et la vie éternelle par votre serviteur. 4. Avant tout, nous vous rendons grâces, parce que vous êtes puissant. Gloire à vous dans les siècles ! 5. Souvenez-vous, Seigneur, de délivrer votre Église de tout mal et de la rendre parfaite dans votre amour. Rassemblez-la des quatre vents du ciel, cette Église sanctifiée, dans votre royaume que vous lui avez préparé, parce qu'à vous est la puissance et la gloire dans les siècles ! 6. Vienne la grâce et passe ce monde. Hosanna au dieu de David ! Si quelqu'un est saint, qu'il vienne ! Si quelqu'un ne l'est pas, qu'il fasse pénitence ! Notre-Seigneur, viens ! Amen. »*

7. Pour les prophètes, laissez-les rendre grâces autant qu'ils veulent.

Dans ce texte nous ne retrouvons plus l'ensemble des circonstances dont la réunion aux chapitres XIV-XV désignait l'eucharistie : assemblée dominicale commençant par la confession des péchés et comportant l'action de grâces et les sacrifices accomplis sous la direction des évêques et des diacres. Ces rites, voici qu'un des plus anciens documents de la littérature chrétienne en témoigne; mais précisément à cause de cette antiquité, il faut se garder d'attacher aux termes qui y font leur apparition, la plénitude de sens qu'ils n'acquerront que peu à peu, à la longue, à mesure que la nécessité et l'usage courant limiteront et préciseront le sens des mots.

Ainsi, aux versets 3 et 4 du chapitre IX, il s'agit de la fraction du pain : περὶ δὲ τοῦ κλάσματος. Εὐχαριστοῦμέν, σοι... « Ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα, etc. » Mais qui oserait affirmer que partout où il est question de fraction du pain dans l'ancienne littérature chrétienne, il soit question du repas eucharistique ? Au IIIe siècle encore, dans les *Canons d'Hippolyte*, la fraction du pain est une partie essentielle des agapes, quoique celles-ci, dans le document, n'aient aucune attache à l'Eucharistie. Les premiers chrétiens eurent dès l'origine et gardèrent longtemps l'habitude de commencer leur repas de chaque jour par ce rite familier. Paul transporté par mer à Rome est surpris en route par une horrible tempête qui, quinze jours durant, menace de submerger son navire. L'ange de Dieu lui annonce pourtant que ni lui ni ses compagnons ne périront. Le quatorzième jour, pour rendre courage à tous ceux qui l'entourent, l'Apôtre les engage à prendre de la nourriture : « Voici quatorze jours, dit-il, que vous restez à jeun. Je vous engage donc à prendre de la nourriture : car, je vous l'assure, pas un cheveu de votre tête ne périra. » Et, prêchant d'exemple, « il prend du pain, rend grâces à Dieu en face de tous, le rompt, et se met à manger. » Et les autres de suivre cet exemple. Nul ne dira que saint Paul, dans ces circonstances, devant un entourage tout païen, ait célébré l'Eucharistie. Et cependant, il a fait précéder son repas d'un rite spécifiquement chrétien. Pourquoi l'auteur des *Actes* noterait-il qu'il rendit grâces et rompit le pain *devant tous*, s'il ne s'agissait là d'une pratique particulière, qui n'était observée d'ordinaire que devant les initiés ?

Cette fraction du pain avec action de grâces était donc une coutume chrétienne. Le Christ s'y était conformé à plusieurs reprises; l'Évangile nous le montre préludant à son repas avec les disciples ou avec la foule par la fraction du pain. Il avait sa manière à lui de poser ce geste familier, car c'est précisément à sa manière de rompre le pain en se mettant à table, que les disciples d'Emmaüs le reconnurent. Il n'est donc pas étrange que les premiers chrétiens, quand ils se retrouvaient autour d'une même table, aient gardé la coutume de commencer leur repas par la fraction du pain avec action de grâces. Ainsi il suffit, pour expliquer les expressions de la *Didachè*, qu'il s'agisse en cet endroit d'un repas pris entre chrétiens. Ce repas ne doit pas être le repas eucharistique.

L'argument qu'on tire du mot *eucharistie* par lequel s'ouvre notre fragment : IX, 1 : περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, n'est guère solide. Dans tout le Nouveau Testament, ce mot εὐχαριστία est employé quinze fois dans le sens étymologique d'action de grâces. Nous ne devons pas lui attribuer un autre sens dans notre document. L'eucharistie, c'est la formule d'action de grâces prononcée sur le pain et sur le calice, ou bien, par une métaphore facile à comprendre, c'est aussi ce pain et ce vin eux-mêmes sur lesquels on a rendu grâces, fussent-ils le pain et le vin d'un repas non sacré.

Mais, poursuit-on, n'est-il pas clairement indiqué dans la formule qui est ici récitée, que c'est pour le Christ qui vient d'être reçu dans son sacrement, qu'on rend grâces ? *Nous vous rendons grâces* pour la sainte vigne de David, *votre serviteur, que vous nous avez fait connaître par Jésus, votre serviteur* (IX, 2). Et plus loin : X, 3 : *Vous avez donné aux hommes la nourriture et la boisson pour qu'ils en jouissent et vous en rendent grâces, mais à nous vous nous avez donné* une nourriture et une boisson spirituelles *et la vie éternelle par votre serviteur.*

Pour ce qui regarde la première expression, il est bien vrai que Clément d'Alexandrie, qui a connu la *Didachè*, appelle le sang du Christ, le sang de la *vigne de David*. Tout au plus peut-on en conclure que cet auteur a donné ce sens à une expression très obscure de la *Didachè*. Nous doutons fort néanmoins que cette interprétation, si elle est de Clément, soit exacte. Le sens de la phrase serait, en ce cas, assez singulier : *Nous vous rendons grâces pour le Christ que vous nous avez fait connaître par le Christ.* De plus, la comparaison de cette action de grâces sur le calice avec les endroits parallèles, c'est-à-dire avec le commencement de l'action de grâces sur le pain et de l'action de grâces finale, ne plaide pas en faveur de cette explication : *Nous vous rendons grâces pour la vie et pour la science que vous nous avez fait connaître par Jésus votre serviteur* (IX, 3). *Nous vous rendons grâces... pour la science et la foi et l'immortalité que vous nous avez fait connaître par Jésus votre serviteur* (IX, 2). On le voit, ces phrases sont absolument parallèles à celle qui nous occupe. Elles se composent de tous les mêmes mots : celui-là seul diffère qui indique l'objet propre de l'action de grâces, objet qui a été révélé par Jésus. Or, dans ces deux endroits, l'objet de l'action de grâces n'est nullement le Christ lui-même, mais un don apporté, révélé par lui aux fidèles. C'est un pareil don qui doit être désigné aussi, IX, 2, par les mots : la *sainte vigne de David*. Nous n'essaierons pas de déterminer quel est ce don. Ne serait-ce pas peut-être, comme plusieurs l'ont cru, l'Église chrétienne ? Cette interprétation peut en appeler au psaume LXXIX, 9-20, et surtout au contexte de nos prières qui, plusieurs fois, s'occupent de l'Église.

La seconde expression (*nourriture, boisson spirituelle*) nous paraît beaucoup moins probante encore. Saint Paul emploie aussi ces mêmes mots, sans cependant les appliquer au Christ. La *Didachè* ne parle pas de *pain* spirituel ni de *vin* spirituel. Elle n'a même pas l'article devant les mots *nourriture* et *boisson*, τροφὴν καὶ ποτόν. Cette nourriture spirituelle, pourquoi ne serait-ce pas les dons du Christ dont il vient d'être question, la science, la foi, l'immortalité ? Ne faudrait-il même pas comprendre la phrase : ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτόν καὶ ζωὴν αἰώνιον, de telle sorte que le dernier membre de l'énumération ne soit que l'explication des deux autres ?

Sans doute, ces expressions que nous venons de parcourir pourraient s'appliquer à l'Eucharistie. Mais nous n'en voyons aucune dont le sens eucharistique, dans le passage qui nous occupe, s'impose. Toutes peuvent avoir été employées pour sanctifier le repas ordinaire. Aussi, l'auteur du livre VII (c. XXV, XXVI) des *Constitutions apostoliques*, qui a fait de nos prières des prières eucharistiques, a-t-il dû à cet effet le remanier. D'ailleurs, il omet l'action de grâces sur le calice (IX, 2); il n'aura donc pas reconnu plus que nous le Christ dans la *sainte vigne de David*. Puis, dans la formule suivante (IX, 3-4), il insère toute une description en abrégé de la vie du Sauveur et ajoute ensuite ces mots caractéristiques : Ἔτι εὐχαριστοῦμεν, Πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τοῦ τιμίου αἵματος, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκχυθέντος ὑπὲρ ἡμῶν καὶ τοῦ τιμίου σώματος οὗ καὶ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν αὐτοῦ διαταξαμένου καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον. Au chapitre suivant, le même auteur a introduit la prière à réciter après toute la cérémonie, par les mots : μετὰ δὲ τὴν μετάληψιν, changeant encore l'expression de la *Didachè* (X, 1) μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι, qui, il faut l'avouer, ne se comprend guère de la réception du sacrement. Enfin, dans cette prière finale même, il a introduit une nouvelle allusion au sang et à la mort du Christ : *Souvenez-vous de votre sainte Église* (X, 5), ἣν περιεποίησω τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ Χριστοῦ σου.

Il est si difficile de retrouver l'eucharistie dans ces prières de la *Didachè*, qu'après les avoir rapportées comme un témoignage de la liturgie eucharistique aux temps primitifs, un critique se voit forcé de faire cette remarque : « Il est clair que ce rituel et ces formules nous viennent d'un milieu très différent de celui où écrivaient saint Justin et saint Clément.... La langue liturgique dont saint Clément nous offre un document

si ancien et si autorisé, ce rituel présenté par saint Justin comme d'un usage général dans les assemblées chrétiennes, sont tout à fait analogues à ce que nous rencontrons, trois siècles plus tard, au temps où les documents abondent. Au contraire, la liturgie décrite dans la *Didachè* a tout l'aspect d'une anomalie; elle est en dehors du courant, de la ligne générale du développement tant pour le rituel que pour le style. » A notre avis, l'anomalie consiste simplement en ceci, que la *Didachè* s'occupe d'une réunion de fidèles dont il n'est plus question dans les autres documents de la plus ancienne littérature chrétienne.

Mais cette réunion des fidèles ne serait-elle pas la réunion eucharistique dans sa forme primitive, la réunion à une table commune, dans le souvenir du Christ, d'où serait sortie, peu à peu, par une lente évolution, l'Eucharistie chrétienne ?

Cette manière de voir est inadmissible. Au chapitre XIV, nous l'avons rencontré et nul n'en doute, la *Didachè* s'occupe de la réunion eucharistique. Dès lors, il est impossible qu'elle traite de la même réunion aux chapitres IX et X. Pourquoi ces deux parties d'un même exposé eussent-elles été séparées par une dissertation sur les prophètes, les apôtres et les docteurs, laquelle ne se rattache que d'une manière tout accidentelle à ces deux parties ? Supposons, si on le veut, que l'auteur de la compilation qu'est la *Didachè* ait puisé ces deux morceaux dans deux sources différentes. Rien ne l'empêchait de les réunir dans son œuvre. Il eût même été naturellement amené à placer en premier lieu le chapitre XIV qui ne renferme guère que le précepte de la célébration de l'Eucharistie, et à le faire suivre immédiatement des chapitres IX et X qui décriraient le mode de cette célébration. Aussi, la place qu'occupent ces deux chapitres dans la *Didachè* est à elle seule un sérieux argument contre l'interprétation eucharistique qu'on en donne d'ordinaire.

Si maintenant nous comparons les prescriptions qu'elle renferme avec celles du chapitre XIV, il sera plus évident encore qu'elles ne se rapportent pas au même objet, qu'elles ne visent donc pas la réunion eucharistique dont il est si manifestement question dans ce chapitre. Au verset 5 du chapitre IX nous lisons : *Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie, si ce n'est ceux qui ont été baptisés au nom du Seigneur.* Les infidèles et les catéchuménes doivent donc être exclus de la réunion à laquelle ce passage est consacré, mais tous les baptisés peuvent y être admis. Les prescriptions du chapitre XIV sont plus sévères. Si l'on y acceptait simplement un fidèle souillé d'une faute grave et publique, le sacrifice, lui aussi, serait souillé. Les *Canons d'Hippolyte* qui sont, après la *Didachè*, le plus ancien document proprement liturgique auquel nous puissions en appeler, montrent la même sollicitude à l'égard de la pureté de ceux qui prennent part aux mystères eucharistiques. Il ne suffit pas qu'ils soient baptisés. Ceux qui sont soumis à la pénitence, ceux qui ont donné quelque scandale dans l'Église, les femmes récemment accouchées, doivent en être exclus.

D'après ces mêmes *Canons d'Hippolyte*, le peuple assiste passivement à la célébration de l'Eucharistie. Mais dans les autres assemblées pour la prière ou pour l'agape, il prend une part active dans les chants et la récitation des formules. De même, d'après saint Justin, quand le pain et le calice sont apportés, c'est le président de l'assemblée seul qui *fait des prières et des actions de grâces;* les fidèles y répondent seulement : *Amen.* De même encore au chapitre XIV, la *Didachè* ne contient aucune prière à réciter par le peuple au cours du mystère sacré lui-même; nous l'avons vu, elle considère celui-ci comme une action réservée aux ministres de l'autel. Au contraire, aux chapitres IX-X, elle invite tous les fidèles à prononcer les actions de grâces dont elle leur communique la teneur. Seulement, ils doivent s'en tenir aux formules consacrées; les prophètes, eux, peuvent donner libre cours à leur inspiration : τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν, ὅσα θέλουσιν.

Ce dernier trait nous fournit une nouvelle preuve du caractère moins sacré de l'action dont les règles sont prescrites dans le passage qui nous occupe. Nulle part nous ne rencontrons le libre exercice des charismes dans la célébration de l'Eucharistie, ni au chapitre XI de la Ire aux Corinthiens, ni dans l'*Apologie* de saint Justin, ni plus tard dans les *Canons d'Hippolyte*. Tout s'y passe d'après un rituel bien déterminé. Les autres réunions ont des règles beaucoup moins fixes ou même laissent libre cours aux inspirations de l'Esprit; telles, celles dont parle saint Paul au chapitre XIV de la Ire aux Corinthiens, et les simples assemblées pour la prière dans les *Canons d'Hippolyte*.

N'avons-nous pas le droit de tirer de ces différents indices la même conclusion qui ressort déjà de la place occupée par ces chapitres IX et X ? Ceux-ci n'ont pas trait à la même institution que le chapitre XIV. Ils ne décrivent donc pas la réunion eucharistique, à quelque degré de son évolution qu'on suppose celle-ci arrivée.

Nous ne pouvons y reconnaître autre chose que des formules d'actions de grâces à prononcer par les fidèles assis à une table commune, les unes au commencement du repas, les autres à la fin, μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι, d'après l'expression si claire du chapitre X. Il est frappant que, vers le temps où les *Constitutions apostoliques* devaient remanier ces formules pour les rendre eucharistiques, l'auteur du *De virginitate*, faussement attribué à saint Athanase, mais qui paraît bien être du IVe siècle, les emploie encore dans le sens que nous leur donnons dans la *Didachè*. Il recommande aux vierges à qui il s'adresse de réciter la prière suivante : *Nous vous rendons grâces, ô notre Père, pour votre sainte résurrection; vous nous l'avez fait connaître en effet par Jésus, votre enfant. Et de même que ce pain, qui est sur cette table, était autrefois dispersé et qu'ayant été rassemblé, il a été fait une seule chose, qu'ainsi votre Église soit rassemblée des confins de la terre dans votre royaume, parce qu'à vous est la puissance et la gloire dans les siècles. Amen.* Ce sont les termes mêmes de notre chapitre IX.

Les repas étaient pris en commun par les fidèles auxquels s'adresse la *Didachè* puisque les prophètes y sont supposés présents (X, 7). Ils avaient, au moins dans certaines parties, leurs règles déterminées. Les prières s'y faisaient, nous l'avons dit, d'après des formules consacrées. On commençait par rendre grâces sur le calice. Puis, on rompait le pain, conformément à ce rite dont nous avons constaté l'usage quotidien dans l'Église apostolique. Suivait alors le repas. Une action de grâces générale terminait la réunion. Ces règles, ces formules consacrées donnaient à ces repas commun un caractère semi-liturgique. C'est ce qui explique la solennité des prières qui y sont récitées. Dans celles-ci, l'âme de ces premiers fidèles s'élevait, de la nourriture matérielle qu'ils allaient prendre ou qu'ils venaient de recevoir, à ces dons d'un ordre supérieur dont elle pouvait passer pour la figure, et ils en prenaient occasion pour rendre grâces à Dieu de tous ses bienfaits. En même temps, ils sollicitaient de la bonté divine ces bienfaits qui faisaient l'objet habituel des prières des premiers chrétiens. Si on tient compte de l'âge de notre document, on ne s'étonnera pas que ses formules aient une teinte eschatologique très prononcée. Ces formules suivent d'ailleurs d'assez près celles que les juifs employaient dans leurs repas.

La prière de la *Didachè*, X, 6, est eschatologique et non eucharistique; elle se rattache naturellement à l'action de grâces qui précède. Il n'est pas ici question d'agape et l'opposition qu'on a pensé découvrir entre

les chapitres IX et X n'est qu'un prétexte pour se livrer à des découpages ingénieux. En réalité, il s'agit d'un repas commun des fidèles, repas dont aucun indice ne trahit une relation quelconque avec l'Eucharistie. Quelle est donc leur origine ?

Ne faudrait-il pas y reconnaître une survivance des coutumes de la primitive Église de Jérusalem ? Les *Actes* des Apôtres nous apprennent qu'après la Pentecôte, les premiers chrétiens prenaient leurs repas en commun : *Ils étaient assidus à se réunir tous ensemble* (ὁμοθυμαδόν) *chaque jour dans le temple, et rompant le pain* κατ' οἶκον. *ils prenaient leur nourriture dans le transport de leurs âmes* (ἐν ἀγαλλιάσει) *et la simplicité de leurs cœurs, louant Dieu et ayant grâce auprès de tout le peuple.* Ces mots : *rompant le pain, ils prenaient leur nourriture*, indiquent bien un repas pour la réfection corporelle et non un repas essentiellement religieux. Ce repas, ils ne le prenaient point chacun dans sa famille. L'auteur des *Actes*, qui est tout préoccupé en ce passage de relever les manifestations de l'union et de communauté en toutes choses existant entre ces fidèles, n'eût eu aucune raison d'attirer l'attention sur ce point. Enfin κατ' οἶκον n'est pas synonyme de καθ'ἕκαστον οἶκον. Pour rendre ce sens « dans chaque maison particulière » saint Luc se sert de l'expression κατὰ τοὺς οἴκους, ou bien κατ' οἴκους. Cependant, les chrétiens ne s'asseyaient pas tous ensemble à la table dont il est ici question. L'opposition de κατ' οἶκον à ὁμοθυμαδόν de la proposition précédente le montre clairement : *ils se trouvaient tous en même temps au temple, mais ils rompaient le pain* κατ' οἶκον. Nous croyons donc que, pour ces repas, ils se partageaient en divers groupes (il le fallait bien, vu leur nombre), les uns se réunissaient dans une maison, les autres dans une autre. C'étaient donc encore néanmoins et en un certain sens des repas communs qu'ils prenaient.

Il n'y a rien dans cette pratique qui doive nous surprendre. Le Seigneur, durant sa vie mortelle, s'était constamment comporté avec les siens comme un maître de maison qui réunit des invités à sa table. Tous ses bienfaits, même les plus spirituels, il les avait désignés sous la figure de la nourriture corporelle. Son futur royaume surtout, suivant d'ailleurs en cela une conception juive, il le leur avait décrit sous le symbole d'un repas qu'il prendrait de nouveau avec eux. Tous ces souvenirs auraient déjà suffi à rassembler ses disciples, après sa mort, autour d'une table commune. Il y eut d'ailleurs à cet usage une raison d'ordre pratique. Il semble incontestable que dans la première Église de Jérusalem, la communauté des biens, sans avoir été obligatoire ni universelle, fut néanmoins exercée sur une large échelle. Les biens mis en commun, l'administration en devenait commune et celle-ci avait facilement pour conséquence la communauté des repas. L'institution des diacres racontée au chapitre VI des *Actes* nous semble être en relation avec cette pratique primitive. Les Grecs se prirent à murmurer contre les Hébreux parce que leurs veuves étaient négligées dans le *service quotidien*, ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ. Le verset suivant nous apprend ce qu'était cette diaconie : *Il n'est pas convenable*, disent les Douze, *que nous abandonnions la parole de Dieu pour nous occuper du service des tables*, διακονεῖν τραπέζαις. Il faut avouer que cette expression est singulière, s'il s'agit seulement ici, comme on le pense d'ordinaire, de la distribution aux fidèles, pour subvenir à toutes les nécessités prévues de l'existence, d'une partie des biens mis en commun. Dans notre hypothèse, au contraire, ces mots se comprennent à merveille. Si les repas de chaque jour se prenaient en commun, il devait y avoir dans l'Église un service public des tables, dont la charge était de fournir aux maisons où ces repas se prenaient, les ressources indispensables à cet effet.

La pratique de la primitive Église de Jérusalem nous semble donc avoir une origine spécifiquement chrétienne, ce qui n'empêche pas évidemment que ces premiers chrétiens aient suivi dans leur repas en commun des règles adoptées par les juifs dans des repas analogues. C'est cette antique coutume de la première Église que nous retrouvons, quarante ou cinquante ans plus tard, dans la *Didachè*. Les fidèles à qui ce règlement s'adresse ne s'assemblaient sans doute plus tous les jours à une même table. Ils ne s'y trouvaient réunis que de temps en temps, gardant ainsi un vestige d'une antique tradition. L'origine palestinienne des prescriptions contenues dans les chapitres IX et X de la *Didachè* peut se confirmer par le caractère judaïque des formules d'actions de grâces qui y sont données et dont nous avons déjà noté l'analogie avec les formules du rituel juif, comme aussi, en particulier par la présence en ces prières grecques de ces mots aramaïques : *Hosanna, Maranatha, Amen*. Le chapitre précédent dans lequel il est défendu de jeûner avec les *hypocrites*, de prier comme les *hypocrites*, c'est-à-dire les pharisiens, trahit aussi une même origine.

Terminons par un dernier argument. Si l'on admet notre interprétation, on comprendra sans peine la prescription du verset 9 du chapitre XI de la *Didachè* : *Aucun prophète ordonnant dans l'esprit de préparer la table ne prendra part au repas, à moins qu'il ne soit un faux prophète.* Il doit s'agir ici d'une réunion des fidèles dans laquelle les charismes se produisent. La table en question ne peut pas être la table eucharistique, ni un repas purement symbolique se terminant par la réception de l'Eucharistie. La défense absolue qui est faite aux prophètes serait en ce cas étrange. On en voit au contraire immédiatement la raison, il s'agit d'un véritable repas, tel que celui que nous croyons trouver aux chapitres IX et X.

Cette argumentation si forte, à laquelle nous avons tenu à ne rien retrancher d'essentiel, a été présentée par M. P. Ladeuze et confirmée par dom P. Cagin.

Le chapitre VII de la *Didachè*, relatif au baptême, se terminait, on s'en souvient, par des avis touchant le jeûne préparatoire à l'administration et à la réception du sacrement. Le chapitre VIII a traité du jeûne, des jours qu'il y faut consacrer, des sentiments qu'il y faut apporter. Les chapitres IX et X vont aborder la fraction du jeûne par le repas, non un repas eucharistique, mais un repas véritable, copieux, à l'issue duquel les convives pourront familièrement s'avouer « remplis » : μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι. C'est un repas non eucharistique, mais c'est néanmoins un repas spirituel, que sanctifie la prière, analogue dans une certaine mesure au repas des communautés religieuses, qui jusqu'à nos jours procèdent à la bénédiction solennelle de la table avant et après ce repas. Admettons provisoirement que le repas commun dont parlent les chapitres IX et X, c'est l'agape qui suit le baptême. Rien de surprenant, dès lors, que les chapitres XI, XII et XIII s'occupent des prophètes, puisque ceux-ci sont dans le cas d'exercer leur charisme dans cette agape post-baptismale, ce qui nous conduit au chapitre XIV qui, nous l'avons dit, s'occupe de la réunion eucharistique, sans hésitation ni contestation possible; et au chapitre XV, qui conclut à la nécessité de posséder les évêques et les diacres, ministres de ce sacrifice eucharistique.

Or il se trouve, par suite d'une coïncidence qu'on ne saurait croire fortuite, que le développement constaté dans la *Didachè* sous la forme : baptême, jeûne, repas, reparaît dans le même ordre dans le livre VII des *Constitutions apostoliques*, dans les *Statuts apostoliques coptes* de Tattam, et *coptes saïdiques* de Horner, enfin dans les *Statuts apostoliques* éthiopiens et arabes. Une si exacte symétrie dans l'association des idées ne semble pouvoir s'expliquer que comme l'écho d'une commune

tradition dans laquelle il y a lieu d'aller plus avant.

D'une confrontation instituée entre les fragments palimpsestes de Vérone, les Statuts coptes, les Statuts coptes saïdiques, les Statuts éthiopiens et les Statuts arabes, il ressort que ces cinq documents présentent un témoignage unanime relativement à l'original commun dont ils se montrent soucieux de ne pas s'écarter sur un point cependant aussi secondaire que l'enchaînement des idées; d'où l'on peut induire qu'ils se sont montrés au moins aussi préoccupés, sinon plus, de ne pas répudier les enseignements touchant la nature du repas. Or, sur ce point, il est indéniable que les *Statuts* envisagent ce repas comme non eucharistique :

Statuts coptes; XVII, 5 : *Namque hæc benedictio est, neque vero Eucharistia sicut corpus Domini.*

Stat. copt. saïd.; 47 : *Hoc enim est benedictio non autem gratiarum actio* (*Eucharistia*) *sicut corpus Domini.*

Statuts éthiopiens; 36 : *Namque hic panis panis est benedictionis, non autem Oblatio sicut corpus D. N. J.-C.*

Statuts arabes; 35 : *Hoc enim est benedictio non autem gratiarum actio* (*Eucharistia*) *sicut corpus Domini.*

Cette *fractio panis*, liturgique, et cependant distincte de l'oblation proprement eucharistique, sa distribution publique par l'évêque à tous les fidèles, et enfin ces divers rites s'accomplissant préalablement au repas commun, tout cela ne nous transporte-t-il pas dans un monde d'idées et d'institutions qui nous sont aujourd'hui parfaitement inconnues ? Mais aussi peut-on rien imaginer qui ressemble davantage au περὶ τοῦ κλάσματος des chapitres IX et X de la *Didaché ?* La distinction qu'on fait ici entre l'*Oblatio sicut corpus Domini* d'une part, et le *panis Benedictionis*, d'autre part, n'est-elle pas exactement le pendant de celle que nous devons faire entre la θυσία du chapitre XIV et le περὶ τοῦ κλάσματος.

Il y a plus. Outre le pain de l'Eucharistie et le pain de Bénédiction, le texte des *Statuts* mentionne une troisième espèce de pain, celui que chacun rompra lui-même, qu'il a devant soi, qu'il a vraisemblablement apporté avec lui.

XVII, 5 : *e manu episcopi particulam accipiant priusquam unusquisque panem suum frangit.*

47 : *...accipiant de manu episcopi fragmentum panis, priusquam frangat suum quisque panem.*

36 : *...de manu autem ipsius episcopi accipere debent oblationis fragmentum priusquam participent.*

35 : *...de manu episcopi fragmentum panis accipiant, priusquam frangat unusquisque panem quem ante se habet.* Les *Statuts éthiopiens* donnent un développement considérable à la description du Lucernaire sous cette rubrique : *De afferendis tampadibus in cena Ecclesiæ.* Préoccupé de colliger tout ce qui peut procurer un supplément de lumière ou de précision, le rédacteur a inséré ce long paragraphe isolé entre les textes parallèles et néanmoins à sa place véritable. De plus, il a heureusement pris soin d'avertir de ce qu'il faut dire et ce qu'il faut omettre afin, sans doute, d'éviter les erreurs qui pourraient se produire. C'est ainsi qu'il prend la précaution d'écrire : *Non autem dicent : Sursum corda : hoc enim dicetur tempore oblationis*, et qu'il conclut par cette remarque capitale : *Eulogia enim est, non Eucharistia sicut Eucharistia Domini.* C'est ainsi que l'heureuse prolixité du *Statut éthiopien* éclaire d'un jour définitif le texte de la *Didaché*. Le doute n'est désormais plus possible : dans la discipline ancienne — abandonnée de très bonne heure — la manducation de l'agape précédait la célébration de l'eucharistie; le contraire n'avait lieu que dans les circonstances où l'on était astreint au jeûne.

Les *Statuts* parlent aussi d'une bénédiction de la coupe et ne laissent subsister aucun doute sur son caractère rituel et non eucharistique. Les catéchumènes y participent, mais à part des fidèles : *...priusquam gustent et bibant aliquid quodvis, oportet illos accipere calicem et gratias agere super eum, et bibere et edere, mundati enim sunt. Catechumenis dentur panis benedictionis et calix.*

L'agape du Lucernaire, telle que nous la décrit le *Statut* éthiopien, présente une particularité remarquable, c'est la priorité donnée à la bénédiction de la coupe sur la distribution du pain : *finito psalmo gratias aget super calicem et de fragmentis dabit cunctis fidelibus...* Or, cette interversion par rapport au rite qui a prévalu se rencontre dans le chapitre IX de la *Didaché* et elle a fort embarrassé les commentateurs de ce dernier texte, préoccupés de retrouver le dessin du sacrifice eucharistique et réduits, en désespoir de cause, à imputer la malencontreuse interversion à la fantaisie ou à l'inadvertance du rédacteur de la *Didaché*. Il en est tout autrement dans la réalité. Nous sommes ici en présence d'un *Ordo*. C'est l'ordre qu'on observait dans la célébration liturgique, non pas de l'Eucharistie, mais de ces étranges repas communs. Toutefois le cérémonial et la sanctification de ces repas pouvaient, en apparence du moins, offrir assez de coïncidences avec le cérémonial et le formulaire eucharistique, pour que la confusion s'établît entre eux.

Conclusions : le repas décrit aux chapitres IX et X de la *Didaché* n'est autre que l'agape.

Avant de quitter ce chapitre IX nous relèverons encore une recommandation finale qui paraissait un argument invincible en faveur de l'hypothèse eucharistique : « Que personne, lisait-on, ne mange ni ne boive de notre eucharistie, si ce n'est les baptisés au nom du Seigneur, car c'est de ceci que le Seigneur a dit : « Ne donnez pas le saint aux chiens. » Or ce n'est pas seulement pour l'Eucharistie, mais encore pour l'agape que les catéchumènes étaient exclus de la société des fidèles : *...Præceptum de eo quod non decet catechumenos edere cum fidelibus et catechumenos cum fidelibus ad mensam Domini sedere.*

Il s'agit donc de repas semi-liturgiques.

Il faut se garder de croire à une fixité des usages liturgiques qui serait en contradiction avec ce que nous apprennent tous les indices de la période primitive. Sous peine de surcharger de façon intolérable la prière et d'entraver la discipline sous prétexte de l'adapter aux besoins des Églises, il fallait dès lors se résoudre à des abandons successifs. Si le *De mystico mysterio* nous avertit que les catéchumènes sont encore exclus de la prière domestique, cette discipline a fait son temps au moment dont témoignent les *Canons d'Hippolyte* et les *Statuts* qui ne parlent d'exclure les catéchumènes de la table des fidèles que dans les agapes. Nouvelle étape, marquée par le livre VIII des *Constitutions apostoliques* qui nous montre les catéchumènes assistant dès lors à la première partie de la synaxe eucharistique, donc associés à la prière officielle des fidèles jusqu'au moment du renvoi. La *Didaché* marque, elle aussi, une étape dans une progression analogue. Elle s'oppose à ce qu'on fasse participer à la coupe et au pain de Bénédiction quiconque n'a pas reçu le baptême. Cette rigueur n'aura qu'un temps et déjà les *Statuts* s'en sont écartés et les *Canons d'Hippolyte* autorisent à associer les catéchumènes à la communauté des fidèles, en sorte qu'ils auront désormais leur part de la coupe et du pain de Bénédiction; il est certain que, par l'effet d'une dernière restriction, ils ne recevront cette part qu'en dehors de l'assemblée; mais, du moins, ce sera de la main de l'évêque.

Et, une fois de plus, nous allons constater que la *Didaché*, comme les *Statuts*, marque simplement des étapes. Si nous prenons le premier groupe de textes :

Fragments de Vérone, *Statuts coptes* et *saïdiques*, nous y remarquons le souci évident de désigner par des noms différents le pain qu'on donnait aux catéchumènes et celui qu'on distribuait aux fidèles : *panis exorcismi* aux premiers, *panis Benedictionis* aux deuxièmes. Au contraire, dans le deuxième groupe de textes : *Statuts éthiopiens* et *Statuts arabes*, auxquels on peut ici associer les *Canons d'Hippolyte*, la distinction vigilante s'est déjà relâchée, puisque nous voyons, dans un premier cas, les *Statuts* éthiopiens et les arabes donner aux catéchumènes le *panis Benedictionis* des fidèles, tandis que dans un second cas les *Statuts* arabes reviennent pour les catéchumènes au *panis exorcismi* qu'ils opposent alors à l'*Eulogia* des fidèles, *id est Benedictio*, ce que les *Statuts* éthiopiens représentent, à l'endroit correspondant, par l'opposition du *panis mysticus* des catéchumènes à l'*Eulogia* des fidèles.

Deux choses sont donc certaines et évidentes : c'est que partout il s'agit d'agape et non d'Eucharistie dans les chapitres IX et X de la *Didachè*, en même temps qu'il y avait dès lors, à côté de l'agape et très différente d'elle, l'Eucharistie dont il sera question dans le chapitre XIV du même document. Enfin, ces chapitres IX et X sont si étrangers au thème eucharistique que pour les y attirer il a fallu les dénaturer; c'est ce qu'a fait le rédacteur du livre VII des *Constitutions apostoliques* dans les chapitres XXII à XXVI.

La démonstration à l'aide des textes exige des développements qui ne peuvent trouver place ici, nous adressons ceux qui s'y intéressent à nos *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, part. 2, p. XXIV-XLV.

Avec le chapitre XIV, une hésitation possible, c'est bien de l'Eucharistie qu'il s'agit. L'identification proposée entre le sacrifice (θυσία) dominical et le sacrifice décrit par Malachie est évidente. Remarquons que ce chapitre XIV ne contient pas d'anaphore, ce qui n'est pas une raison pour attribuer cette fonction aux prières contenues dans les chapitres IX et X. L'absence d'anaphore n'est pas chose exceptionnelle; semblable omission se remarque dans les *Statuts des apôtres*, version copte, version copte saïdique, version arabe et dans les *Canons d'Hippolyte*. Ces quatre documents ont suivi parallèlement le texte représenté aujourd'hui par les Fragments de Vérone et la Version éthiopienne lesquels donnent intégralement l'anaphore eucharistique : mais arrivés à ce point ils s'en séparent et se bornent à mentionner la formule que les autres n'hésitent pas à transcrire.

Le parallélisme, frappant jusque-là, s'interrompt tout à coup, et tandis que les Fragments de Vérone et les Statuts éthiopiens débutent ainsi :

Et sic jam prosequatur : Gratias tibi referimus, Deus, ter dilectum puerum tuum...

Deinde dicunt orationem eucharisticam... : Gratias agimus tibi, Domine, per dilectum filium tuum.

nos quatre documents se contentent de ceci :

Copte : *Et sic oret dicens ea quæ his succedunt in* ORDINE *sanctæ oblationis.*

Saïdique : *Et similiter sic oret et dicat ea quæ his succedunt secundum* CONSUETUDINEM *sanctæ oblationis.*

Arabe : *Et dicat ea quæ his succedunt in* REGULA *oblationis.*

Can. Hipp. : *Postea autem dicat* ORATIONEM et perficiat missam.

L'absence de transcription ne peut donc, dans aucun de ces quatre documents, équivaloir à l'inexistence de l'anaphore qui est le texte traditionnel (*consuetudo*), officiel (*ordo*, *regula*) d'une prière (*oratio*) suffisamment connue déjà à l'époque des *Canons d'Hippolyte* pour que ceux-ci aient cru pouvoir se dispenser de la transcrire. Après tout, c'était apparemment l'affaire de ceux qui avaient à s'en servir, les prêtres, d'en confier à leur mémoire la teneur simple et facile à retenir, dont, peut-être, à raison de son caractère, une tradition verbale avait suffi d'abord à maintenir le thème consacré, sans qu'il fût encore nécessaire et opportun de le fixer par un écrit *ne varietur*.

Un dernier détail mérite d'être noté. Le chapitre XIV de la *Didachè* est immédiatement suivi de ces mots : Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους, « Chaque dimanche vous devez vous réunir pour la fraction du pain..., *donc* établissez-vous des évêques et des diacres. » Ce sont *donc* les évêques et les diacres qui feront la fraction du pain et elle leur est réservée; cette fraction est une θυσία, nous l'avons vu, et c'est à juste titre qu'elle requiert l'intervention sacerdotale. Le οὖν qui relie entre eux les chapitres XIV et XV nous instruit ainsi de la principale fonction destinée à l'épiscopat et au diaconat, c'est la célébration de l'eucharistie.

5. *L'enseignement*. — Ceux qui distribuent l'enseignement ne sont pas moins honorés que ceux qui administrent les sacrements à la communauté. Ce corps enseignant comprend trois catégories : apôtres, prophètes, didascales, tous nomades, allant de ville en ville, n'ayant aucune communauté à leur charge, mais la charge de les visiter, de les connaître toutes, de faire profiter les unes des acquisitions des autres, de mettre les unes en garde contre les erreurs des autres. Ces nomades semblent parfaitement indépendants, ils ne sont pas envoyés par un supérieur, ils s'attardent peu dans chaque communauté. De recommandation ils n'en ont point, ou plutôt ils ont les dons spirituels qui sont en eux. Ce personnel est un des plus extraordinaires qui se puissent rencontrer, nous le connaissons à peine et nous nous demandons quelle discipline, quelle hiérarchie, quels abus suppose une organisation qui est la négation même de toute organisation. Les documents nous apprennent si peu de chose que mieux vaut avouer notre ignorance.

En tête de ces itinérants sont les apôtres, c'est-à-dire des missionnaires autorisés par Dieu. Outre les douze qui ont vécu avec le Christ et qui jouissent d'un immense prestige, mais que la mort fait successivement disparaître, il y a donc d'autres apôtres en nombre illimité, qui parcourent les Églises, comme Andronicus et Junias dont parle l'épître aux Romains. A ces apôtres, les fidèles feront bon accueil, comme au Seigneur lui-même; mais qu'on se tienne sur ses gardes, car cette réception bienveillante provoque les imposteurs. Ainsi donc qu'on vérifie leur enseignement, qu'on l'éprouve à celui de la tradition, qu'on s'assure du désintéressement et du zèle de ces nomades qui doivent être pauvres, faisant séjour d'un jour ou deux au plus, le bissac fourni d'une miche de pain pour la journée. Plus tard, on les nommera « évangélistes », c'est sous ce nom qu'ils sont désignés dans Eusèbe et même la *Didachè* les désigne sous le nom de pseudo-prophètes par une réminiscence du texte de saint Matthieu; mais tout ceci indique quelque imprécision et incertitude de langage et de concept.

Les prophètes sont les plus nombreux de ces nomades voués à l'enseignement. Ils ont le don de « parler en esprit » et leur crédit est immense dans les cercles chrétiens. Ils parlent donc une langue intelligible aux hommes, ils édifient, ils exhortent, ils consolent, ils prédisent. Un prophète peut soudain être ravi en extase, s'exprimer avec véhémence, mais sans cesser d'être intelligible, car il n'a généralement pas le don de glossolalie. La *Didachè* cherche à inculquer le plus grand respect pour ces personnages sur lesquels elle interdit de porter un jugement sous peine de commettre le péché irrémissible. Il ne faut pas se figurer les prophètes comme des faquirs échevelés et hurlants; ils sont en réalité les « grands prêtres » des communautés chrétiennes. On les voit intervenir dans le culte,

célébrer l'agape, improviser l'action de grâces. Ce sont des modèles proposés à l'imitation des membres de la hiérarchie sédentaire. Même on n'hésite pas à rapprocher ces prophètes de ceux qui portèrent ce titre autrefois, sous l'Ancien Testament.

Contrairement à l'apôtre qui ne peut s'attarder et qui s'arrête à peine dans les communautés, le prophète lait des séjours prolongés autant qu'il le juge nécessaire, il peut même avoir une résidence habituelle, mais dans tous ces cas, il est toujours à la charge des fidèles qui doivent le nourrir et l'entretenir; il reçoit les prémices, il n'est pas encore question de dîme. Ainsi, tandis que l'apôtre doit vivre d'indigence, le prophète pourra se créer une existence moins austère et une installation à peu près confortable. Mais ces conditions avantageuses provoquent les aventuriers à se faire passer pour prophètes et, dès le temps de saint Paul, on voit qu'il est nécessaire de prendre des garanties à leur sujet. Mais quelles garanties ? La *Didachè* est fort vague et même un peu contradictoire. On ne doit pas éprouver ni juger un prophète qui parle en esprit, mais la question est de savoir s'il parle en esprit ou non. Pour s'en assurer il faut voir s'il donne un enseignement conforme à celui de la doctrine, s'il a de bonnes mœurs, s'il se conforme aux conseils qu'il livre à autrui, s'il est désintéressé, s'il ne recherche ni bien-être, ni argent. Enfin s'il opère en vue du mystère terrestre de l'Église. Qu'est-ce à dire ? On n'en sait absolument rien et il faut en conclure que ceci était donc très clair pour les contemporains, faisait allusion à un usage qu'ils connaissaient et dont nous ne savons rien. Dès lors, on a le champ libre pour imaginer.

Les didascales sont mentionnés deux fois; eux aussi donnent l'enseignement, mais cependant ils forment une catégorie distincte qu'on ne peut confondre avec les précédentes. Ce qui est certain, c'est qu'ils n'ont ni extases ni transports comme les prophètes et possèdent le don de science. On ne risque pas grand'chose à se les représenter comme des gens de sens rassis, intelligents, cultivés, sachant parler et discuter, peu impressionnables par les manifestations des prophètes et destinés par leurs qualités à paraître tièdes et à devenir suspects. On voit, en effet, qu'ils furent en conflit avec les chefs des communautés, mais tandis qu'apôtres et prophètes disparaissent de bonne heure, eux ont su durer, toujours exerçant leur fonction, et on les retrouve au temps de Tertullien, d'Origène et jusqu'en plein IIIe siècle en Égypte. La *Didachè* paraît en faire peu de cas ou du moins peu d'attention ; ils sont sédentaires s'ils veulent, touchent leurs rations, mais ne semblent pas avoir part aux prémices.

6. *Hiérarchie.* — La *Didachè* s'intéresse visiblement aux apôtres et aux prophètes, déjà elle traite les didascales avec moins d'attention et la hiérarchie sédentaire est rapidement indiquée. Ces dignitaires locaux des communautés sont choisis dans le sein de chacune d'elles et n'ont pas charge de l'Église universelle. Élus par les fidèles, ils sont subordonnés aux ministres de la parole dont ils semblent être simplement les substituts; d'abord pour la célébration de l'eucharistie, et la présidence des assemblées du dimanche, car c'est pour cela qu'il faut des évêques et des diacres; mais toutes les autres fonctions des apôtres, des prophètes et des didascales leur reviennent de droit en l'absence de ceux-ci, ils en accomplissent les différents ministères. Qu'ils soient doux, désintéressés, eux qui ont droit au respect qu'on accorde aux prophètes et aux didascales.

Le même chapitre qui traite de la hiérarchie locale et sédentaire reprend un résumé des devoirs essentiels des chrétiens à l'égard les uns des autres, parce que les évêques et les diacres exercent une magistrature morale qui suppose la connaissance et la surveillance individuelle des fidèles relevant du groupe. Aucune mention des presbytres et aucune indication sur les droits respectifs des évêques et des diacres.

7. *Confession.* — Deux mentions de la confession des péchés dans la *Didachè*, IV, 14; XIV, 1. Dans le premier cas, une confession individuelle faite dans l'assemblée pour purifier la conscience; dans le deuxième cas, une confession préparatoire à la réception de l'eucharistie, le dimanche. On n'en trouve plus trace dans les *Constitutions apostoliques*.

VII. Conclusion. — La *Didachè* est un écrit capital pous nos études d'antiquité et de liturgie, mais il est impossible de songer à lui consacrer une monographie complète. Une œuvre de ce genre exigerait une étendue et des dimensions incompatibles avec ce qu'on attend d'un *Dictionnaire;* de plus, c'est à maintes reprises, suivant que tel ou tel sujet se présente, que la *Didachè* reparaît, sans qu'on puisse songer à adresser perpétuellement le lecteur à un travail présenté une fois pour toutes. La découverte de l'opuscule de la bibliothèque du Saint-Sépulcre a été un des événements les plus considérables pour l'histoire des origines du christianisme et de ses institutions, au XIXe siècle. La multitude d'écrits provoqués par ces quelques pages ne peut être recensée complètement; d'ailleurs il s'en trouve de parfaitement inutiles et dignes d'oubli. On ne recueillera dans la bibliographie qui va suivre que les titres d'ouvrages dont la connaissance importe.

VIII. Bibliographie. — **1883.** Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων ἐκ τοῦ ἱεροσολυμητικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομένη μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων.....ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Νικομηδείας. Ἐν Κωνσταντινουπόλει.

1884. A. Hilgenfeld, *Evangeliorum secundum Hebræos, sec. Petrum, sec. Ægyptios, Matthiæ Traditionem, Petri et Pauli Prædicationis et Actuum, Petri Apocalypseos, Didascaliæ apostolorum antiquioris quæ supersunt addita Doctrina XII apostolorum et libello qui appellatus Duæ viæ, vel Judicium Petri collegit, disposuit, emendata et aucta iterum edidit et adnotationibus illustravit, vel: Novum Testamentum extra canonem receptum*, fasc. 4, edit. alt., Lipsiæ, p. 129. — A. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*, Leipzig, p. 70 — 294, réédition en 1893, dite *Grosse Ausgabe*, p. 1-70, texte trad. et comm., p. 1-294, prolégomènes. — A. Wünsche, *Lehre der zwölf Apostel nach der Ausgabe des Metropolitan Phil. Bryennios mit Befügung des Urtextes nebst Einleitung und Noten*, in-8°, Leipzig, p. 34; 2e édit., la même année. — E. Friedberg, dans *Zeitschrift für Kirchenrecht*, Freiburg, t. IX, p. 408-425. — C. E. Luthardt, dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, Leipzig, t. V, p. 139-143. — F. X. Funk, dans *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, t. LXVI, p. 381-393. — L. Duchesne, dans *Bulletin critique*, t. V, p. 91-94. — G. Bonet-Maury, *La doctrine des Douze apôtres, essai de traduction avec un commentaire critique et historique*, in-8°, Paris, p. 36. — I. Prius, Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων *e codice Hierosolymitano, nunc Constantinopolitano nuperrime edidit Phil. Br., in usum studiosæ juventutis repetiit*, Lugduni Batavorum. — C. Warming, *De tolv apostles lærdom. Et skrift fra det aadet Kristelige arhundrede*, Copenhague. — A. S. Paulssen, dans *Theologisk Tidesskrift from den danske Folkekirke*, Copenhague, t. I, p. 576-589. — I. E. Berggren, dans *Theologisk Tidesskrift grundat af A.-F. Beckmann*, Upsal, XIII, p. 200-206. — C. P. Caspari, dans *Luthersk Ugeskrift*, n. 24, 25. — 11. de Romestin, *The teaching of the twelve apostles. The greek text with introduction, translation, notes and illustrative passages*, Oxford. — C. Spence, *The teaching of the twelve apostles. A translation with notes, and excursus illustrative of the*

teaching and the greek text, London. — Fr. Farrar, dans *The contemporary review*, p. 698-706. — R. D. Hitchkock et Fr. Brown, *The teaching of the twelve apostles recently discovered and published by P. B. metr. of Nic., edited with translation, introduction and notes*, New-York. — I. Fitzgerald, *Teaching of the twelve apostles*, New-York. — S. St-Orris, *Teaching of the twelve apostles, text and translation together with critical and illustrative papers by eminent scholars*, New-York. — Fr. Gardiner, *The recently discovered apostolic manuscript*, New-York. — I. H. Hall et I. I. Napier, dans *Sunday school times*, Philadelphie. — C. O. Starbuck et E. C. Smyth, dans *The Andover review*, Boston, p. 533-547. — G. Bickell, *Die neu entdeckte Lehre der Apostel und die Liturgie*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. VIII, p. 400-412. — A. Gordon, *Teaching of the twelve apostles*, dans *The modern review*, London, p. 446-480, 563-569. — Krawutzcky, *Ueber die sogenn. Zwölfapostellehre, ihre hauptsächlichsten Quellen und ihre erste Aufnahme*, dans *Theol Quartals.*, p. 547-606. — Massebieau, *L'enseignement des douze apôtres*, dans *Revue de l'histoire des religions*, Paris, t. X. — A. Harnack, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1884, n. 3. — Ph. Bapheidès, dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 15 janv., 15 et 29 févr. — J. Wordsworth, dans *The guardian*, 19 mars 1884. — E. Ménégoz, dans *Le témoignage*, 23 févr., 1er mars, 8, 15 et 29 mars, 5 juill., 3 janv. 1885. — A. Hilgenfeld, dans *Literarisches Centralblatt*, 15 mars; dans *Zeitschrift für wiss. Theol.*, t. III, p. 366. — J. C. Long, dans *The national baptist*, 24 avril; dans *The independant*, 13 avril. — Boase, dans *The academy*, 19 avril. — Th. Zahn, *Die Lehre der Zwölf Apostel*, dans *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur*, Erlangen, t. III, p. 278-319. — St. Orris, Rendel Harris, Hall, Craven, dans *The journal of christian philosophy*, avril. — P. Cassel, dans *Sunem*, n. 25. — E. de Muralt, *L'enseignement des douze apôtres*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, mai, p. 278-291. — O. Petersen, *Die Lehre der zwölf Apostel. Mittheilungen und Bemerkungen*, Leipzig. — S. Matthieu, *Les origines de l'épiscopat*, dans *Revue de théologie*, Montauban, juillet. — H. Holtzmann, *Die Didache und ihre Nebenformen*, dans *Jahrbücher für protest. Theol.*, p. 154-166. — M. C..., *De l'organisation de l'Église primitive, à propos de la Didachè*, dans la *Renaissance*, n. 37 à 44. — P. Sabatier, *La Didachè*, dans l'*Église libre*, n. 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18. — J. Réville, *Une importante découverte*, dans la *Renaissance*, 29 février. — S. Potwin, *The vocabulary of the teaching of the apostles*, dans *Bibliotheca sacra*, p. 800-817; *The last chapter of the teaching of the twelve apostles illustrated from passages of the early christian fathers*, dans *The Andover review* t. V, p. 443-444.

1885. P. Sabatier, Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. *La Didachè ou l'enseignement des douze apôtres*, Paris. — R. Majocchi, *La dottrina dei dodici apostoli. Documento della Chiesa primitivo publicato nel suo testo originale con versione latina e commento*, Milano, 2e édit., Modena, 1887. — E. Comba, dans *Rivista cristiana*, Firenze, t. XIII, p. 352-366. — H. V. Melboom, dans *Theologisch Tijdschrift*, t. XIX, p. 533-551, Leyde. — Ph. Schaff, *The oldest church manual called the teaching of the twelje apostles. The Didachè and kindred documents in the original with translations and discussions of post-apostolic teaching, baptism, worship and discipline and with illustrations and facsimités of the Jerusalem manuscript*, New-York, 2e édit., 1886. — *Three pages of the Bryennios manuscript, reproduced by photography for the John Hopkins University. Edited, with notes*, by J. Rendel Harris, Baltimore. — Aberle, *Die Didachè und ihre Nebenformen*, dans *Literarische Rundschau*, Freiburg, n. 8-9. — C. F. Arnold, *Die neuent deckte Lehre der zwölf Apostel*, dans *Zeitschrift für Kirchenrecht*, Freiburg, p. 407-438; *Die Didachè und die apostolischen Vater, ibid.*, p. 439-454. — G. Binnie, *The British and foreign evangelical review*, London, p. 640-660. — Harris, *The teaching of the apostles and the sibylline books*, Cambridge. — Haymann, dans *Dublin review*, p. 91-106. — A. Hilgenfeld, *Die Lehre der zw. Ap.*, dans *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, 6, XXVIII, p. 73-102. — Holtzmann, *Die Didachè und ihre Nebenformen*, dans *Jahrbücher für protest. Theologie*, t. XI, p. 154-166. — I. Langen, *Das älteste christliche Kirchenbuch*, dans *Historische Zeitschrift*, t. LIII, p. 193-214. — G. Lechler, *Das nachapostolische und das apostolische Zeitalter*, 3e édit., p. 553 sq. — J. B. Lightfoot, dans *The expositor*, janvier; *The apostolic fathers*, t. II, part. 2, p. 739. — De Rossi, *Animadversiones ad doctrinæ capitula* VIII, IX *et* X, *sive ad modum sacramentorumb aptismi et eucharistiæ administrandorum*, dans *Bull. di archeol. crist.*, p. 18-24. — Venables, *The teaching of the twelve apostles*, dans *The british quarterly review*, London, p. 333-370. — Th. Zahn, *Justinus und die Lehre der zw. Ap.*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, t. VIII, p. 66-84.

1886. A. Harnack, *Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege*, Leipzig, 1886. — C. Taylor, *The teaching of the twelve apostles with illustrations from the Talmud*, Cambridge. — Aberle, *Die Quellen der Lehre der zwölf Apostel*, dans *Ut omnes unum*, Erford, n. 87-90. — C. F. Arnold, *Questionum de compositione et fontibus Barnabæ epistolæ capita nonnulla*, p. 13-29. — H. Behm, *Bemerkungen zur Didachè*, IX, 2, dans *Zeitschrift für kirchl. Wissensch. und kirch. Leben*, t. VIII, p. 579-578. — Bratke, *Die Einheitlichkeit der Didachè*, dans *Jahrbücher für protest. Theologie*, t. XII, p. 302-312. — F. Cabrol, *Un nouvel écrit des temps apostoliques. La doctrine des douze apôtres*, dans *Revue des questions historiques*, t. XXXIX, p. 237-248. — Chase, *Note on the teaching of the twelve apostles*, c. XI, dans *The expositor*, p. 319-320. — G. Lechler, *Urkundenfunde zur Geschichte des christl. Altertums*, Leipzig, t. II, p. 14 sq. — Spitta, *Die Abendmahlsgebete aus der Lehre der zwölf Apostel*, dans *Zeitschrift für praktische Theologie*, Frankfurt, t. VIII, p. 313-321. — Volkmar, *Zur Zwölfapostellehre*, dans *Theolog. Zeitschrift aus der Schweiz*, p. 117-118. — B. B. Warfield, *Text, sources and contents of « The two ways » or first section of the Didachè*, dans *Bibliotheca sacra*, p. 100-160; *The expositor*, p. 156-159; *The Didachè and its kindred forms*, dans *The Andover review*, t. VI, p. 81-97; cf. *ibid.*, t. IV, p. 593-599; t. VI, p. 217-220 : *Notes on the Didachè* (*The pseudo-Athanasius and the book of jubilies and the Didachè*, dans *Journal of the Society of biblical literatur and exegesis*, p. 86-98.

1887. F. X. Funk, *Doctrina duodecim apostolorum, canones apostolorum ecclesiastici ac reliquæ doctrinæ de duabus viis expositiones veteres, edidit, adnotationibus et prolegomenis illustravit, versionem latinam addidit*, Tubingæ; *Opera patrum apostolicorum. I. Editio nova. Doctrina duodecim apostolorum adaucta*, Tubingæ; *Zur Apostellehre*, dans *Theologische Quartalschrift*, p. 276 sq. — J. Rendel Harris, *The teaching of the apostles*, London (reproduction photographique du ms.). — A. Chiappelli, *Studi di antica letteratura cristiana*, Torino, p. 21-148.

1888. Wohlemberg, *Die Lehre der zwölf Apostel in ihrem Verhältniss zum neutestomentlichen Scriftum*, Erlangen. — J. Héron, *The Church of the sub-apostolic age*, London.

1889. P. Schaff, *The oldest Church manual*, 3e édit., New-York.

1891. Minasi, *La dottrina del signore dei dodici apostoli bandita alle genti, detta la dottrina dei dodici apostoli*, Roma. — F. X. Funk, *Die apostolischen Kon-*

stitutionen, Paderborn. — E. Jacquier, *La doctrine des douze apôtres et ses enseignements*, Paris.

1892. Aucune publication.

1893. Spitta, *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, Gœttingen, t. I, p. 205. — A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, t. I, p. 86-92. — N. Biesenthal, *Die urchristliche Kirche... nach der Didachè*. — P. Savi, *La dottrina degli apostoli*, Torino; cf. le même, *La dottrina dei dodici apostoli*, dans *Studi e documenti di storia e diritto*, t. XIV, p. 3 sq.

1894. J. Réville, *Les origines de l'épiscopat*, Paris, p. 234-261.

1895. J. Iselin, *Eine bisher Unbekannte Version des ersten Teiles der Apostellehre*, Leipzig.

1896. A. Harnack, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., t. I, p. 711-730. — A. Moe, *Die Apostellehre und der Dekalog im Unterricht der alten Kirche*, Gütersloh.

1897. E. von Renesse, *Die Lehre der zwölf Apostel*, in-8°, Giessen. — A. Harnack, *Chronologie*, p. 128 sq.

1898. Holzhey, *Die Abhängigkeit der syrischen Didaskalia von der Didachè*, dans *Compte rendu du IVe congrès scientifique international des catholiques à Fribourg*, t. I, p. 249-277. — Benigni (*Didachè copte*), dans *Bessarione*, p. 311 sq.

1899. F. X. Funk, *Die Didachè, Zeit und Verhältniss zu den verwandten Schriften*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, t. II, p. 108-141. — *Le Muséon*, t. XIII, p. 227-228.

1900. J. Schlecht, *Doctrina XII apostolorum*, in-8°, Freiburg. — A. Ehrhard, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884-1900*, Freiburg, p. 37-68. — A. Harnack, dans *Theologische Literaturzeitung*, col. 638-640. — A. Baumstark, *Ueberlieferung und Bezeugung der* Διαθήκη τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. — Dans *Römische Quartalschrift*, t. XIV, p. 1-45. Le même, *Die arabischen Texte des* Διαθήκη τοῦ Κυρίου, dans même revue, p. 292-300.

1901. J. Schlecht, *Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche*, Freiburg. — F. X. Funk, *Patres apostolici*, 2 vol., Tubingæ, t. I, p. VI-XX, p. 2-37. — E. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig, p. 207-220. — J. F. Keating, *The Agape and the Eucharist in the early Church*, London. — E. Hennecke, *Die Grundschrift der Didachè und ihre Rezensionen*, dans *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, t. II, p. 58-72. — P. Ladeuze, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. II, p. 97-103.

1902. W. B. Frankland, *The early eucharist*, London. — P. Ladeuze, *L'Eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didachè*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, p. 339-359. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg, t. I, p. 76-86. — F. X. Funk, *Zur Didachè, die Frage nach der Grundschrift und ihren Rezensionen*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, p. 73-88. — *Bulletin critique*, nouv. série, t. VIII, p. 425-426.

1903. J. Leipoldt, *Schenute von Atripe und die Entstehung des nationalegyptischen Christentums*, Leipzig. — Th. Schermann, *Eine Elfapostelmoral oder die X recension der « beiden Wege »*, München. — V. H. Stanton, *The gospels as historical documents. I. The early use of the gospels*, Cambridge. — Scheiweiler, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, Mainz. — F. X. Funk, *L'agape*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IV, p. 5-23. — E. Jacquier, *La doctrine des douze apôtres*, dans Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de théol. cathol.*, t. I, col. 1680-1687. — J. Turmel, *Étude sur la Didachè*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. CXLVII, p. 281-297.

1904. J. V. Bartlet, *Didachè*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, extravolume, p. 439-451. — P. Drews, *Untersuchungen zur Didachè*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, t. V, p. 53-79. — K. Goetz, *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, p. 124-136. — A. Andersen, *Das Abendmahl in den ersten zwei Jahrhunderten nach Christus*. — J. Offord, *The De duabus viis chapters of the teaching of the twelve apostles of Didachè*, dans *Proceedings of the Society of biblical archæology*, t. XXVI, p. 105-108.

1905. R. Seeberg, *Die beiden Wege und das Aposteldekret*, Leipzig. — V. H. Stanton, *The New Testament in the apostolic fathers*, Oxford. — E. von der Goltz, *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche*, Leipzig. — A. Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie*, Wien. — C. Bigg, *Notes on the Didachè*, dans *The journal of theological studies*, t. VI, p. 411-415. — F. X. Funk, *Didachè und Barnabasbrief*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, t. LXXXVII, p. 161-179.

1906. P. Batiffol, *L'Eucharistie*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris. — C. Taylor, *Traces of a saying of the Didachè*, dans *The journal of theological studies*, t. VIII, p. 115-117. — A. Seeberg, *Die beiden Wege und das Aposteldekret*, in-8°, Leipzig. — F. Neklapil, *Zur Textgeschichte der Didachè*, Iglam.

1907. H. Hemmer, *Doctrine des apôtres*, dans *Les Pères apostoliques*, Paris, p. XIV-LX, p. LXXXIX-C, p. 2-29. — H. Koch, *Die Didachè bei Cyprian?* dans *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, t. VIII, p. 69-70. — T. Schermann, *Die Gebete in Didachè c. IX and X*, dans *Festgabe Alois Knöpfler*, p. 225-239.

1909. G. Klein, *Die ältesten christlichen Katechismé*, Berlin. — *P. Pervobytnaia khristianskaia obchtchina pri swietie Utcheniia dvienadtzati apostolov*, Moscou, t. I, p. 472-474, 610-619, 739-741. — A. Mauser, *Zur Didachè* I, 6, *aus der Vita Chrodegangi*, dans *Theolog. Revue*, Munster, t. VIII, p. 459-460.

1911. E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. I, p. 58-70.

1912. P. Cagin, *L'Eucharistia. Canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies*, Paris. — C. H. Turner, *Studies in early Church history*, Oxford.

1913. Cabrol et Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, part. 2, p. XII-XLV.

H. Leclercq.

DIDASCALE. — Le rôle et le titre de διδάσκαλος ou de *doctor* dans la primitive Église a été justement comparé à celui du maître des novices dans une communauté religieuse. C'était un éducateur auquel incombait la charge d'instruire les catéchumènes en vue de la préparation au baptême et de la morale chrétienne. Il faut se garder d'imaginer didascales et docteurs dans l'attitude magnifique des maîtres fameux du *Didascalee* d'Alexandrie. Pantène, Clément, Origène forment une dynastie géniale et exceptionnelle qui n'a de commun que le dévouement avec la série des humbles catéchistes dont l'histoire n'a pas gardé les noms; leur charge est rappelée par les documents, mais sans qu'on y prête grande attention, car ils sont évidemment des humbles, des modestes : *doctores animarum pro infantibus nondum formatis, pro catechamenis, doctores præpositi ecclesiæ*, voilà toute l'attention qu'on leur accorde, car jamais ils n'ont formé un ordre distinct, jamais ils n'ont joui d'un rang hiérarchique séparé.

Marangoni a édité, sans indiquer la provenance, une inscription romaine qui, à en juger par sa formule, doit être ancienne, IIe-IIIe siècle [1] :

ЄΝΘΑΔЄ ΚΙΤЄ ΖΩϹΙΜΟϹ ΔΙ
ΔΑϹΚΑΛΟϹ ЄΤΩΝ·ΝΗ·ЄΙΡΗΝΗ ϹΟΙ ΗΗΩ

[1] Marangoni, *Acta S. Victorini*, in-8°, Romæ, 1740, p. 73,

« Ici repose Zosime, didascale, mort à cinquante-neuf ans. Paix à toi. »

Dans la *Passio S. Perpetuæ*, la martyre nous montre au cours d'une de ses visions l'évêque Optatus et Aspasius, qu'elle qualifie *presbyter doctor*, qui sont en conflit [1]; autre mention de *presbyteri doctores* dans saint Cyprien [2]. Sans prétendre généraliser cette indication, il semble que les prêtres ont dû exercer, de préférence aux évêques et aux diacres, une fonction pour laquelle ils disposaient de plus de temps, n'étant pas absorbés par le gouvernement et l'administration temporelle des Églises [3].

Une lampe chrétienne de Carthage représente peut-être un *doctor ecclesiæ*, en tous cas, elle mérite d'être figurée ici [4]. Cette lampe est en terre cuite, longueur 0m17, largeur 0m07, en belle terre rouge. Personnage assis, vêtu d'une ample tunique à larges manches et porte une longue barbe (fig. 3731).

3731. — Lampe chrétienne.

D'après Delattre, *Musée Lavigerie*, 1899, pl. IX, n. 6.

Une plaque de marbre grec portant deux figures tracées au ciseau, la partie centrale de la plaque étant restaurée avec du plâtre [5]. A gauche, un personnage vêtu de la tunique et du pallium, assis sur une haute chaire et enseignant; à droite, un autre personnage vêtu de la même façon, debout, un volume ouvert entre les mains et regardant en face de lui. C'est un monument du IIIe siècle et provenant du cimetière de Prétextat. En l'absence de tout indice, il est impossible de rattacher cette scène à un épisode historique quelconque; l'inscription placée entre les deux personnages a disparu, il n'en reste qu'un vestige inutilisable mais qui, du

3732. — Graffite du cimetière de Prétextat.

D'après O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Pio-Lateranense*, pl. XXXIX, n. 7.

moins, atteste la présence d'un texte; longueur 0m90, hauteur 0m47 (fig. 3732).

H. Leclercq.

DIDASCALIE. — I. Témoignages. II. Versions. 1. latine; 2. syriaque; 3. arabe; 4. éthiopienne; III. Sources. IV. Enseignement. 1. Épiscopat; 2. Clergé; 3. Communauté; 4. Martyre; 5. Résurrection; 6. Hérétiques; 7. Juifs. 8. Les païens. V. Destinée. VI. Patrie. VII. Époque. VIII. Auteur.

I. Témoignages. — Le premier qui fasse mention de la *Didascalie* est saint Épiphane qui la désigne sous le nom de Διαταξις ou encore Διαταξεις τῶν ἀποστόλων [6]. Non seulement il cite cet écrit, mais il nous apprend que les Audiens l'invoquaient pour justifier leur coutume de célébrer la fête de Pâques à la manière des Quartodécimans [7]; d'ailleurs il n'ignore ni ne dissimule que cet écrit était suspect à beaucoup de gens dont il ne partage pas les préventions, et il fait cas de ce recueil qui contient tout ce qui a trait à la discipline de l'Église et ne peut être accusé d'erreur ni d'inexactitude. Un autre témoin qui, apparemment, ne professait pas une moindre estime, est l'auteur des *Constitutions apostoliques*, lequel a distendu le texte de la *Didascalie* de façon à en tirer le texte des six premiers livres des *Constitutions* [8]. Troisième témoin : pseudo-Chrysostome, puisqu'on est convenu de désigner ainsi l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matthæum;* nous l'entendons mentionner la *Didascalie* sous le titre de *Liber canonum* ou encore *Canones apostolorum* [9]. Enfin, en plein moyen âge, Bar-Hebræus († 1286) [10] et, afin de ne rien omettre, deux témoins douteux [11].

Dès le XVIIe siècle, la version syriaque de la *Didascalie* commençait à être connue. Abraham Echellensis en avait cité quelques extraits et un érudit anglais, Grabe, se préoccupait d'obtenir la transcription de

[1] *Passio S. Perpetuæ*, c. XIII, édit. J. A. Robinson, 1891, p. 82. — [2] *Epist.*, XXVIII, édit. Hartel, p. 548. — [3] J. A. Ernesti, *De nomine doctoris apud veteres christianos*, in-4°, Lipsiæ, 1775. — [4] Delattre, *Musée Saint-Louis de Carthage*, in-4°, Paris, 1899, part. III, pl. IX, n. 6, p. 40. — [5] O. Marucchi, *I monumenti del museo Pio cristiano Lateranense*, in-fol., Roma, 1910, pl. XXXIX, n. 7; cf. J. Ficker, *Die altchristlichen Bildwerke im christlichen Museum des Laterans*, in-8°, Leipzig, 1890, p. 175, n. 226; voir *Dictionn.*, t. III, col. 67, fig. 2413. — [6] *Adv. hæres.*, hær. XLV, c. IV; h. LXXX, c. VII; h. LXXV, c. VI; h. LXX, c. X, édit. Dindorf, t. II, p. 410, t. III, p. 546, 360, 255-258; on trouvera ces textes transcrits et commentés dans F. X. Funk, *Didascaliæ et Constitutiones apostolorum*, 1905, t. II, p. 3-7. — [7] *Adv. hæres.*, hær. LXX, c. X-XII, édit. Dindorf, t. III, p. 255-258. — [8] Voir *Dictionn.*, t. III, col. 2732. — [9] *Homil.*, I, XIII, XXVIII, XLIV, LIII, *P. G.*, t. LVI, col. 618, 626, 707, 778, 858, 935; et dans Funk, *op. cit.*, t. II, p. 8-11. — [10] *Nomocanon*, II, 3; VII, 3, 7; XXXVIII, 1; édit. A. Mai, dans *Scriptor. veter. nova coll.*, t. X, part. 2, p. 14, 45, 50, 240; *Ethicon*, II, 3, 10; 5, 6, édit. P. Bedjan, 1898, p. 171, 193; cf. Funk, *op. cit.*, t. II, p. 12-13. — [11] Une *versio epistulæ Athanasii* et un ms. syriaque du British Museum, cités par F. X. Funk, *op. cit.*, t. II, p. 12, 13-14.

l'ouvrage entier, mais la mort le prévint[1]. Renaudot analysa la *Didascalie* et conclut en ces termes : « On ne peut dire si la version (syriaque de la *Didascalie*) a été faite sur un texte grec (des *Constitutions apostoliques*) différent de celui qui est imprimé, ou si c'en est un abrégé, car l'un et l'autre sont également possibles, puisqu'il y a une très grande variété dans les manuscrits, sans qu'on puisse déterminer quel est le plus authentique, et elle est encore plus grande dans les versions arabes[2]. » Cette conclusion est développée dans le manuscrit *16* de la collection Renaudot[3]; ce manuscrit contient une longue analyse de la *Didascalie*[4] suivie de cette note : *Huc usque Didascalia, qualis exhibetur a vetusto interprete syro.... Neque si ab hæreticis, quod antiquorum Patrum nonnulli testati sunt, corruptæ sunt Constitutiones apostolicæ, multoque, Clementinorum nomine supposita, sunt absurda plane et frivola, negari tamen cum ulla idonea ratione potest extitisse antiquissimam disciplinæ ecclesiasticæ ex traditione descriptionem, quæ collectionis hujus fons et origo fuit, ut alibi probatum est. Hanc porro syriacam qualiscumque sit antiquiorem fortasse græca qualis edita est suspicari quisquam posset, nam magna est in ipsis græcis codicibus diversitas; non minor quam inter diversas versiones orientales esse possit, qua de re jam alibi multa dicta sunt. Meliorem autem syriacam plerisque aliis suadet non brevitas modo, sed præsertim simplicitas ex qua, ut et certis aliis notis, intelligitur factam esse versionem vel epitomen ex græcis exemplaribus, quod de arabicis, æthiopicis aut, si quæ sunt aliæ, Constitutionum apostolicarum versionibus conjicere non licet.*

En 1843, J. W. Bickell étudia les versions syriaque, arabe et éthiopienne de la *Didascalie* et en conclut que la version syriaque n'était qu'un résumé d'un ouvrage grec antérieur aux *Constitutions* et correspondant aux livres I à VI[5]. Il décrivit l'ouvrage et en cita quelques passages d'après une version allemande faite par Zeuker.

En 1854, Paul de Lagarde donna une édition du texte syriaque intégral[6] et s'ingénia à reconstituer par conjecture le texte grec sous le nom de *Didascalia purior;* cet essai fut publié par Bunsen[7]. Il montra que cet écrit était bien celui que visait le texte de saint Épiphane, tandis que les six premiers livres des *Constitutions* n'en étaient qu'un remaniement. En 1857, il revint à la charge afin d'attribuer la *Didascalie* à la secte des Audiens[8], la démonstration était insuffisante et si les plus anciennes traces s'en laissent saisir dans cette secte, on ne peut lui en imputer la composition, faute d'y trouver rien de particulier à cette secte[9].

Le texte grec de la *Didascalie* n'a pas été retrouvé, peut-être sa découverte mettra-t-elle sur la voie du nom de l'auteur de ce recueil, néanmoins on en peut douter; jusque-là on peut considérer comme un divertissement ou une mystification toute prétention à découvrir cet anonyme[10], aussi bien que celle qui consiste à discerner deux, trois ou un nombre quelconque d'auteurs[11]. Ces facéties, de saveur toute germanique, ne doivent pas même être prises un seul instant en considération.

La perte du texte grec original n'est pas compensée par le remaniement qu'en a fait l'auteur des *Constitutions apostoliques;* celui-ci a vraiment abusé du droit, qu'en l'achetant, on acquiert sur un livre. Timide encore et réservé dans les deux premiers livres des *Constitutions*, il prend goût et se fait la main; aussi dans le livre III, il introduit des chapitres entièrement nouveaux (ch. X, XI, XVII, XVIII, XX), il en remanie d'autres (ch. VIII et IX); dans le livre IV il ajoute les chapitres XII-XIV, allonge les chapitres VI et X, déplace le chapitre XII qui amène ici de plus loin; dans le livre V, il gonfle son texte des chapitres VIII et IX, remanie les chapitres VII et XIII-XX; enfin, dans le livre VI, les chapitres II, VI, XI, XV-XVII, XXIII-XXVIII sont presque entièrement de son cru, ainsi que la plus grande partie du ch. XVIII. Les modifications, surtout dans les deux premiers livres, sont souvent accidentelles; l'auteur retouche un texte de l'Écriture d'après la version qu'il garde dans sa mémoire, ou bien il en ajoute quelques nouveaux qui lui semblent devoir enrichir la démonstration. A partir du livre III, il se préoccupe d'accommoder à son époque le texte de la *Didascalie*[12].

II. Versions. — C'est à travers le voile des versions que le texte nous est connu. On en connaît plusieurs : deux anciennes et sincères, latine et syriaque; deux plus récentes et interpolées.

1. *Version latine.* — Le manuscrit palimpseste *LV* de la Bibliothèque capitulaire de Vérone contient des fragments de cette version. L'écriture est du VIe siècle, mais elle reproduit une version rédigée vers la fin du IVe siècle et qui cite la Bible d'après la *Vetus Itala* et non d'après la *Vulgate*. Les fragments correspondent aux passages suivants des *Constitutions apostoliques :* I, 1-2, 5-7; 8-II, 2; 6-12; 14-15; 18-20; 20-22; 22-24; 25-28; 34-35; 57-59; III, 6-8; 15-IV, 5; V, 7-8; VI, 7-12; 12-20; 22-23; 24-30; et à quelques canons coptes-arabes, canons 13-20[13].

Cette version latine est médiocre, mais le malaise visible de l'auteur mis en présence de mots qu'il lui faut traduire coûte que coûte et dont il ne connaît pas les équivalents peut laisser croire que son ignorance d'un idiome qu'il a entrepris de traduire est une garantie de sincérité; sa version est une traduction littérale. Dans les cas trop embarrassants, il forge des termes qui ne sont que des mots grecs transcrits en lettres latines : *sofistia, parochia, prosforæ, orfanitas, plasma, paralipomenum*[14]; d'autres fois il se croit sur la voie, mais ce modèle des traducteurs ne se fie pas à lui-même, il reverra son travail à tête reposée et, n'ayant plus le texte grec sous les yeux, il note le mot qui lui laisse des doutes : *universa dispensatio*, écrit-il, et il ajoute : *quod dicit græcus : œconomia;* ou bien encore ceci : *inluminationem* et il ajoute : *quod dicit græcus : fotismia*[15]. Cependant il n'est pas toujours heureux. Les *Constitutions apostoliques*, la version syriaque et une citation de

[1] F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen, eine litterar-historische Untersuchung*, in-8°, Rottemburg, 1891. — [2] *Perpétuité de la Foi*, l. IX, c. I, in-8°, Paris, 1841, t. III, col. 1160. — [3] Conservé à la Bibliothèque nationale. — [4] Fol. 352-354; 370-372. — [5] F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, p. 15; J. W. Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts*, 1843, t. I, p. 148-159. — [6] *Didascalia apostolorum syriace*, 1854. — [7] Chr. C. J. Bunsen, *Analecta antenicæna*, 1854, t. II, p. 225-338. — [8] Cf. Nestle, dans *Zeitschrift fur die neutes tamentl. Wissenschaft*, 1902, p. 166. — [9] Funk, *Didascaliæ et Constitutiones*, t. I, p. III. — [10] F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, 1894, p. 394. — [11] C. Holzhey, *Die Abhängigkeit der syrischen Diaskalia von der Didaché*, dans *Compte rendu du IVe Congrès scientifique international des catholiques*, 1897, Fribourg, *Sciences religieuses*, t. I, p. 249-277; l'auteur tient absolument à voir dans la *Didascalie* une déformation de la *Didaché* : c'est inoffensif, mais sans fondement, *Theologischpraktische Monotschrift*, 1901, p. 515-523. — [12] Pour tout ce qui a trait à ce travail de transformation accompli sur la *Didascalie*, voir *Dictionn.*, t. III, col. 2732. — [13] E. Hauler, *Eine lateinische Palimpsest Uebersetzung der Didascalia apostolorum*, dans *Sitzungsberichte* de l'Acad. de Vienne, 1896, t. CXXXIV, fasc. 3 ; *Didascaliæ apostolorum fragmenta Veronensia latina accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et ægyptiorum reliquiæ*, in-8°, Lipsiæ, 1900, réédité par Funk, qui a comblé les lacunes, comme texte parallèle aux *Constitutions apostoliques*, dans *Didascaliæ et Constitutiones*, 1906. Cf. P. Corssen, *Zur lateinische Didascalia apostolorum*, dans *Zeitschrift fur neutest. Wissensch.*, 1900, t. I, p. 339-343. — [14] M. Viard, *La Didascalie des apôtres. Introduction critique et historique*, in-8°, Langres, 1906, p. 15-16. — [15] *Ibid.*, p. 15.

saint Épiphane [1] attestent qu'il a dû se trouver devant ces mots : φυτεία καὶ ἀμπελών, fort embarrassé il s'en est tiré de façon piteuse par : *Plantatio vineæ*. Il a d'autres malchances, comme un *fructuantur* qui vent rendre καρποῦμενοι et ce *quæ sine errore est vera religio* qui prétend traduire τὴν ἀπλανῆ τῆς θεοσεβείας.

Quel est l'écolier qui a peiné sur cette tâche ? C'est, dit-on, saint Paulin de Nole [2] qui, en l'an 408, adresse à Rufin la traduction d'un ouvrage de saint Clément, le remercie de l'avoir dirigé vers les études grecques et réclame ses conseils pour y faire de nouveaux progrès : *Nam quomodo profectum capere potero sermonis ignoti, si desit a quo ignorata condiscam ? Credo enim in translatione sancti Clementis, præter alias ingenii mei defectiones, hanc te potissimum imperitiæ meæ penuriam considerasse quod aliqua in quibus intelligere vel exprimere verba non potui, sensu potius apprehenso, vel, ut verius dicam, opinata transtulerim : quo magis ego miscricordia Dei, ut pleniorum mihi tui copiam tribuat, cito* [3].

« Ainsi, d'une part, saint Paulin a traduit, avant l'an 408, un ouvrage attribué à saint Clément ; d'ailleurs, il a mal fait son travail, par endroits il n'a pas compris, il n'a pas su rendre les mots, il a tâché de se borner au sens ; d'autre part, nous avons une traduction latine d'un ouvrage attribué à saint Clément (Didascalie et Canons) faite par un auteur qui avait étudié la *Vetus Itala* (et non la *Vulgate* composée par saint Jérôme vers l'an 400), mauvaise traduction d'ailleurs : son auteur, par endroits, n'a pas compris ni su rendre les mots grecs, il les a donc transcrits ou bien il les a traduits et ensuite transcrits ; par endroits, il a voulu se borner à rendre le sens et est tombé, comme on l'a vu, dans de nombreux contresens. Nous pouvons donc, sinon avec certitude, du moins avec certaines probabilités, identifier le traducteur latin de la *Didascalie* avec saint Paulin de Nole.

« Ajoutons qu'un manuscrit palimpseste de la Bibliothèque ambrosienne de Milan contient la traduction latine, faite par Rufin, des *Recognitions* attribuées à saint Clément et que ce manuscrit du VIe siècle semble être de la même main que le manuscrit de la *Didascalie*. Nous serions donc conduits aux résultats suivants : la version latine de la *Didascalie* a été faite par Paulin de Nole avant l'an 408 sur un texte grec fourni sans doute par Rufin. Saint Paulin a remis son travail à Rufin en lui demandant ses conseils et Rufin a sans doute laissé dans sa bibliothèque cet ouvrage si imparfait. Au VIe siècle, un scribe, pour former un « Clément » complet, a transcrit et les *Recognitions* transcrites par Rufin et la *Didascalie* traduite pas saint Paulin. Sur ces deux manuscrits démembrés, on a transcrit du VIIe au VIIIe siècle les sentences d'Isidore et ils sont conservés sous cette dernière forme, l'un à Milan, l'autre à Vérone [4]. »

2. *Version syriaque.* — Cette version est connue par plusieurs manuscrits dont voici la description sommaire :

a) Ms. Paris, Biblioth. nationale, n. *62* (olim *Sangermanus* et n. *38*), du VIIIe-IXe siècle ; donné à Eusèbe Renaudot par le duc de Toscane, laissé à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. C'est un recueil de canons et de traités relatifs à la discipline et au culte. La *Didascalie* occupe les fol. 1-89 ; c'est le texte qu'a suivi P. de Lagarde dans son édition [5]. Zotenberg a donné du manuscrit une description soignée, mais il s'est trompé sur la détermination des divers textes qui font suite à celui de la *Didascalie* [6].

b) Ms. du Musée Borgia (*Elenco sept.* 1) maintenant au Vatican et coté *Siro 148*. Il a été mentionné par Assemani [7] et retrouvé par O. Braun après une longue disparition. D'après Rahmani, il provient du monastère de Charfé et a été copié en 1576 [8] et appartient à la même famille que le *Paris 62*. M. Nau en a donné une notice succincte [9]. « Nous avons, dit-il, collationné la photographie du manuscrit sur l'édition de Lagarde et avons trouvé : 1° 138 mots modifiés ; 2° 108 mots omis ; 3° 13 mots ajoutés ; 4° 109 modifications d'orthographe ; 5° 6 interversions ; enfin 6° nous avons constaté que 57 passages qui figurent en marge du manuscrit *Paris 62* et que Lagarde a édités entre crochets se trouvent dans le texte du manuscrit de Rome. Les *mots modifiés* comprennent des mots différents, des temps différents pour un même verbe, des additions ou suppressions d'affixes, des pluriels pour des singuliers et aussi les fautes d'impression de l'édition de Lagarde et les fautes de notre manuscrit. Les *mots omis* sembleront nombreux, mais on remarquera que le manuscrit *Paris 62* n'en présentait pas moins, car les cinquante-sept passages qui figurent en marge de ce manuscrit étaient des passages omis qui ont été rétablis en marge quand on a corrigé le manuscrit. Les *modifications d'orthographe* comprennent surtout des additions *d'yods* aux secondes personnes du féminin du parfait et du futur et des intercalations ou suppressions facultatives de lettres faibles. En somme, les manuscrits *Paris 62* et Vatic. *Siro 148* proviennent d'un même prototype ; celui de Paris, qui a été corrigé, est le meilleur [10]. » Ce jugement est aussi celui de Mme D. Gibson qui a reproduit ses principales variantes.

c) Ms. acheté en Mésopotamie par M. Rendel Harris, transcrit sur un ancien manuscrit daté de 1036. Édité par Mme D. Gibson avec une traduction anglaise [11]. Ce manuscrit offre d'importantes lacunes ; outre des mots et des phrases, il faut signaler encore les lacunes suivantes : Titre, I, 1, 1 ; II, v, 5-6, 1 ; II, XLIX, 3-53 ; III, XIX ; V, VI, 7-9 ; XIV, 3-16, 8. Les chapitres VI et VII sont disposés autrement que dans le *Paris 62*. Il y a des additions tirées d'ouvrages différents, par exemple au commencement du prologue et après le chapitre IV de la version ou après le livre I des *Constitutions apostoliques*, des passages du *Testamentum Domini*, des *Canons ecclésiastiques des apôtres*, du l. VIII, XXXIV, I des *Constitutions apostoliques*, des *Canons d'Addaï*, des *Canons des apôtres et des pères* (relatifs au mariage). C'est surtout l'emprunt fait à l'Octateuque de Clément et les nombreuses omissions qui caractérisent ce manuscrit [12].

d) Ms. *Vatic. lat. 5403*, fol. 1-72, écrit en 1596, pourvu d'une traduction latine interlinéaire qui escorte le texte syriaque. Ce manuscrit est apparenté de très près au *Paris 62* sur lequel il a sans doute été transcrit, les

[1] S. Épiphane, *Adv. hæres.*, h. XLV, n. 5, édit. Dindorf, t. II, p. 410. — [2] F. Nau, dans *Actes du XIVe congrès international des orientalistes*, Paris, 1906, t. I, p. 35-38 et au mot *Didascalie des apôtres*, dans E. Mangenot, *Dictionn. de théologie catholique*, t. IV, col. 736. — [3] *P. G.*, t. I, col. 1192-1193. — [4] F. Nau, *op. cit.*, col. 736. — [5] *Didascalia apostolorum syriace*, in-8°, Leipzig, 1854 (sans nom d'auteur). — [6] *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens de la Bibliothèque nationale*, 1874, p. 22-29. — [7] *Bibliotheca orientalis*, t. III, p. 14, note 2. — [8] *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, in-8°, Moguntiæ, 1899, p. XII. — [9] *Le canoniste contemporain*, février 1901, p. 79, note 1 ; la *Didascalie, c'est-à-dire l'enseignement catholique des douze apôtres et des saints disciples de Notre Sauveur*, dans *Ancienne littérature canonique syriaque*, Paris, 1902, p. 161-162, cf. *Une Didascalie de N.-S. J.-C.*, introduction, texte grec et traduction, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1907, p. 225-254. — [10] *Ibid.*, p. 161-162. — [11] *Horæ Semiticæ, I, The Didascalia apostolorum in Syriac*, in-8°, London, 1903. — [12] J. Rendel Harris trouva en Mésopotamie un autre manuscrit qui a été utilisé sous forme de variantes dans l'édition de Mme D. Gibson. Ce manuscrit ne contient qu'un fragment de la *Didascalie* et des passages qui lui sont étrangers et ne se retrouvent ni dans le *Paris 62* ni dans le ms. *1036* (voir *b*).

principaux passages ont été collationnés et ne s'écartent pas de l'édition de P. de Lagarde [1].

e) Ms. de Cambridge, *addil. 2023*, écrit en 1591, contient des fragments de la *Didascalie*, fol. 169-201, se rapportant principalement aux chapitres I-XX de la version syriaque. Les variantes ont été relevées par Mme D. Gibson.

f) Ms. du Bristish Museum, *addil. 12154*, du VIIIe-IXe siècle; on y lit une citation de dix lignes de la *Didascalie*. Les variantes ont été relevées par Mme D. Gibson.

g) Ms. de Séert (Kurdistan), tronqué au début, contient les quinze derniers chapitres de la *Didascalie* [2].

h) Ms. de Mésopotamie contenant un fragment de la *Didascalie*. Les variantes ont été relevées par Mme D. Gibson [3].

i) Ms. de Cambridge *Oo 1*, désigné sous le nom de *Malabar codex*, identique à un *Mossul codex* [4]. M. Nau fait observer que, d'après les variantes apportées par Mme D. Gibson [5] et d'après le *Catalogue des manuscrits syriaques de Cambridge* [6], ces manuscrits semblent ne renfermer rien de la *Didascalie*, mais seulement le l. III de Clément qui porte un titre analogue.

La meilleure famille de manuscrits est celle constituée par *a*, *b*, *d*; le manuscrit *c* ne contient qu'un texte remanié, interpolé au commencement surtout à l'aide de l'Octateuque et écourté à la fin. La version syriaque est la seule complète que nous possédions et la plus fidèle, elle remonte au moins au VIIe siècle et le traducteur, il faut lui rendre cette justice, a fait effort pour donner une version fidèle. Cependant on le sent tâtonner à la recherche du terme juste. Pour traduire le terme ἀπέχεσθε, fuyez et abstenez-vous; pour δόξα, gloire et honneur; pour ὑπομείνατε, soyez longanimes et patients, etc. La fidélité n'est pas en cause, mais le texte perd évidemment quelque chose de son allure originale. Il faut signaler aussi quelques libertés prises avec le texte, au début l'addition de *magnus Deus* au nom de *Jesus* et dans la doxologie l'addition du Saint-Esprit au Père et au Fils. Ces additions manquent dans les *Constitutions apostoliques*, et dans la version latine, elles sont évidemment le fait d'un monophysite.

La version syriaque est divisée en vingt-six chapitres [7]. On s'est demandé si la *Didascalie* ne s'arrêtait pas à la fin du chapitre XXV et si le chapitre XXVI ne serait pas une addition dont l'inspiration serait différente [8]. Il est vrai que la fiction des douze apôtres se poursuit dans ce chapitre comme dans les précédents, mais cette fiction recouvre quelques affirmations en contradiction avec celles du recueil qui précède, notamment en ce qui concerne la non-rémission des péchés graves commis après le baptême; sur l'inutilité des ablutions judaïques pour la purification du chrétien qui a vécu avec une femme étrangère ou avec une prostituée depuis son baptême. Objections que ces contradictions, mais non pas objections telles qu'il faille supposer un feuillet rajouté.

Voici les titres des chapitres [9], ceux-ci ne sont pas primitifs; d'après Funk, le traité original ne portait aucune division [10], cette hypothèse est confirmée par les fragments de Vérone de la version latine.

1° De la loi simple et naturelle (= *Constit. apost.*, I, 1).

2° [Ce chapitre] ordonne à tout homme de ne plaire qu'à sa femme, de ne pas se parer, de ne pas être un scandale pour les femmes, de ne pas aimer l'oisiveté, de s'occuper des livres de vie, de fuir les livres du paganisme et les liens (lois) du Deutéronome, de ne pas se baigner avec les femmes et de ne pas se livrer à la méchanceté des courtisanes (= *C. A.*, I, 2).

3° Instruction aux femmes pour qu'elles plaisent seulement à leurs maris et les honorent, qu'elles s'acquittent avec diligence, sagesse et zèle du travail de leurs maisons, qu'elles ne se baignent pas avec les hommes, qu'elles ne s'ornent pas et ne soient pas une cause de scandale pour les hommes, qu'elles ne les recherchent pas, qu'elles soient pures et tranquilles et qu'elles ne querellent pas leurs maris (= *C. A.*, I, 8).

4° Comment doit être celui qui est choisi pour l'épiscopat, et comment il doit se conduire (= *C. A.*, II, 1).

5° Doctrine au sujet du jugement (= *C. A.*, II, 6, texte assez différent).

6° Des pécheurs et de ceux qui font pénitence (= *C. A.*, II, 12).

7° Sur les évêques (= *C. A.*, II, 18).

8° Avis aux évêques sur leur conduite (= *C. A.*, II, 24).

9° Exhortation au peuple afin qu'il honore l'évêque (= *C. A.*, II, 25).

10° Des faux frères (= *C. A.*, II, 37).

11° Exhortation aux évêques et aux diacres (*C. A.*, II, 43).

12° Aux évêques pour qu'ils soient pacifiques (= *C. A.*, II, 57).

13° Instruction au peuple, qu'il soit fidèle à se réunir dans l'église (= *C. A.*, II, 59).

14° Du temps de l'ordination des veuves (= *C. A.*, III, 1).

15° Comment les veuves doivent se conduire. Des fausses veuves. Des veuves pauvres. Que les veuves ne doivent rien faire sans l'ordre des évêques. Reproches aux veuves rebelles. Qu'il ne convient pas de prier avec celui qui est séparé de l'Église. Qu'il n'est pas permis à une femme de baptiser. Des jalousies des veuves menteuses entre elles. Réprimandes aux veuves maudites (= *C. A.*, III, 5).

16° De l'ordination des diacres et des diaconesses (= *C. A.*, III, 15).

17° De l'éducation des jeunes orphelins. Ceux qui reçoivent une aumône sans en avoir besoin sont coupables (= *C. A.*, IV, 1).

18° Que l'on ne doit pas recevoir l'aumône de ceux qui sont répréhensibles (= *C. A.*, IV, 5).

19° Qu'il convient de prendre soin des martyrs, affligés pour le nom du Messie (= *C. A.*, V, 1).

20° De la résurrection des morts. Confirmation de la résurrection d'après les livres des païens. Qu'il ne faut pas refuser le martyre pour le Messie (= *C. A.*, V, 7).

21° De la Pâque et de la résurrection du Messie notre Sauveur (= *C. A.*, V, 10).

22° Qu'il convient d'apprendre des métiers aux enfants (= *C. A.*, IV, 11).

[1] Cf. A. Baumstark, dans *Oriens christianus*, 1903, t. III, p. 211-214. — [2] Cf. A. Scher, *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert*, Mossoul, 1905, p. 52. — [3] D. Gibson, *op. cit.*, p. V-VII; M. Viard, *op. cit.*, p. 11, note 2; F. X. Funk, *op. cit.*, p. VII. — [4] Sans doute le ms. de Mossoul, d'où Mgr Rahmani a tiré le *Testamentum D.-N. J.-C.* et dont une copie se trouve au Vatican. — [5] P. 213-219. — [6] P. 1042. — [7] Dans le ms. mésopotamien, *e*, il y a vingt-sept chapitres, le XXIIIe étant partagé en deux tronçons; nulle trace de cette coupure dans la version latine. — [8] F. Nau, *La Didascalie des douze apôtres*, 1902, p. 166. — [9] D'après F. Nau, *La Didascalie, c'est-à-dire l'enseignement catholique des douze apôtres et des saints disciples de Notre Sauveur*, in-8°, Paris, 1902; il existe une 2e édition sous ce titre : *La Didascalie des douze apôtres, traduite du syriaque pour la première fois. 2e édition revue et augmentée de la traduction de la Didascalie des douze apôtres, de la Didascalie de l'apôtre d'Addaï et des empêchements de mariage*, in-8°, Paris, 1912. Simultanément avec la première édition avaient paru deux autres traductions : *The Didascalia apostolorum edited from a mesopotamian manuscript with various readings and collations of other manuscripts*, by Mrs Dunlop Gibson, I, *Syriac Text*, II, *Translation*, Cambridge, 1903; H. Achelis et J. Fleming, *Die syrische Didascalia übersetzt und erklärt*, 1904, dans *Texte und Untersuchungen*, IIe série, t. X, fasc. 2. — [10] *Die apost. Konstitutionen*, p. 28.

23° Des hérésies et des schismes (= *C. A.*, VI, 1).

24° Sur la constitution de l'Église. Il apprend en plus que les apôtres se réunirent pour redresser les torts (= *C. A.*, VI, 11).

25° [Ce chapitre] nous apprend que les apôtres retournèrent de nouveau aux Églises et les constituèrent (= *C. A.*, VI, 13).

26° Des liens de la *Deuterosis* (loi juive). Sur celles qui observent les jours du flux (menstruel). Des femmes qui observent le flux menstruel et se croient impures durant sept jours (= *C. A.*, VI, 18).

3. *Version arabe.* — La *Didascalie* s'est conservée dans des manuscrits arabes représentant diverses recensions qui sont les suivantes, sommairement indiquées :

« *a*) Mss. arabes *Paris 251* (de l'année 1353), *252*, Londres, Oxford, Vatican, Barberini (de l'année 1350), d'une compilation canonique faite au commencement du XIV° siècle, par Abou Maqarah (Macaire), moine du monastère de Saint-Jean-le-Petit, au désert de Scété. Elle est caractérisée par des interversions dans les l. III et IV des *Constitutions apostoliques*. Voici l'analyse qu'en a faite M. Nau d'après le ms. *Paris 252*, identique aux autres [1].

« La *Didascalie* suit, dans la compilation, les canons coptes-arabes; une introduction de dix lignes a donc été ajoutée, au nom des apôtres, pour relier les canons à la *Didascalie* [2]. Vient ensuite le début de la *Didascalie* intitulé : *Commencement de la sainte Didascalie des apôtres, des prêtres et des docteurs à tous ceux des gentils qui ont cru en Notre-Seigneur Jésus-Christ... : Que la grâce et la paix se multiplient sur vous de la part de Dieu, le Père tout-puissant, et de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour l'instruction de toute l'Église. Celle-ci est une belle plantation de Dieu et celui qui croit en son culte divin infaillible, celui-là est pour lui une vigne élue. Ce sont ceux qui par le moyen de leur foi acquièrent le royaume éternel et sa force et qui reçoivent la participation du Saint-Esprit*, etc [3]. C'est, en somme, la traduction du texte des *Constitutions apostoliques*. En particulier, les petites additions des *Constitutions apostoliques* à la *Didascalie* syriaque se retrouvent dans la *Didascalie* arabe.

1° Que les riches doivent l'étudier et lire la sainte Écriture (= *C. A.*, I, 4).

2° Que les femmes doivent obéir à leurs maris et marcher dans la pureté (= *C. A.*, I, 8).

3° Sur les évêques, les prêtres et les diacres (= *C. A.*, II, 1).

4° Que les évêques doivent accueillir avec bonne grâce les pénitents (= *C. A.*, II, 15).

5° Que l'on ne doit rejeter personne avant que la preuve de ses fautes n'ait été soigneusement faite (= *C. A.*, II, 21).

6° Sur les laïques, qu'ils sont tenus de donner, suivant leurs moyens, des offrandes à l'Église (= *C. A.*, II, 25).

7° Sur les diacres, qu'ils doivent, pour tous leurs projets, demander la permission de l'évêque et ne rien faire sans sa permission (= *C. A.*, II, 30).

8° Que l'évêque doit tout examiner avec justice et conformément à la vérité (= *C. A.*, II, 37).

9° Que les chrétiens doivent toujours se pardonner les fautes, ne pas garder rancune du mal et ne pas le conserver dans leur cœur (= *C. A.*, II, 53).

10° Que les évêques doivent être pacifiques et miséricordieux, qu'ils doivent accueillir avec bonté les pénitents (= *C. A.*, II, 54).

11° Que les chrétiens n'aillent pas dans les réunions des païens (= *C. A.*, II, 62-63).

La compilation de Maqarah présente, à partir d'ici, la plus grande confusion : *C. A.*, III, 1-11 = *D.*, XIX-XXI de Maqarah; *C. A.*, II, 12 *b-d* et 15-20 = *D.*, XXXIV; *C. A.*, III, 14-15 = *D.*, XXII; *C. A.*, IV, 1-4 = *D.*, XII-XIII; *C. A.*, IV, 5 = *D.*, XXIV; *C. A.*, IV, 6-10 = *D.*, XIV-XV; *C. A.*, IV, 11 = *D.*, XXV; *C. A.*, IV, 12-13 = *D.*, XVI; *C. A.*, IV, 14 = *D.*, XXVI; *C. A.*, V, 1-6 *a* = *D.*, XXVII; *C. A.*, V, 7 *b-d* = *D.*, XVII; *C. A.*, V, 8-9 = *D.*, XXVIII; *C. A.*, V, 10 = *D.*, XXIX; *C. A.*, V, 11-12 = *D.*, XXX; *C. A.*, V, 13-16 = *D.*, XVIII; *C. A.*, V, 17-20 = *D.*, XXXI; *C. A.*, VI, 1-6 = *D.*, XXXII; *C. A.*, VI, 30 *a-d* = *D.*, XXXIII. Les chapitres XXXV-XXXIX de la *Didascalie* arabe ne se trouvent ni dans le syriaque ni dans les *Constitutions apostoliques*. Ces chapitres sont une interpolation empruntée au *Testamentum Domini* [4].

b) Aboul-Barakat († 1363) mentionne trois exemplaires de la *Didascalie* dans lesquels l'ordre des chapitres est différent [5]. Vansleb a donné une analyse de la *Didascalie* arabe où l'ordre des chapitres diffère [6]. Enfin, la *Didascalie* éthiopienne traduite sur un texte arabe n'a pas les interversions constatées dans la version de Abou Maqarah.

Un ms. arabe de la Propagande (*K.* IV, *24*), traduit sur le copte en 1295, ne présente pas non plus ces interversions et semble être le texte qui a servi de base à la version éthiopienne [7]. Ce manuscrit correspond aux *Constitutions apostoliques*, I-VII (hormis VII, 47-48), il est divisé en 44 chapitres dont les 34 premiers correspondent aux livres I-VI des *Constitutions* [8]. C'est ce manuscrit arabe, semble-t-il, qui a été signalé et utilisé par Mgr Rahmani dans son édition du *Testamentum* [9].

4. *Version éthiopienne.* — Version faite sur un texte arabe et dont il existe de nombreux manuscrits [10]. Le manuscrit d'Abbadie, *79*, est divisé en 46 chapitres.

« Après la courte introduction et les onze premiers chapitres qui sont, en substance, les mêmes que dans la compilation de Maqarah, l'éthiopien suit l'ordre des *Constitutions apostoliques* :

12° Des veuves (= *C. A.*, III, 11).

13° Que les femmes ne doivent pas baptiser (= *C. A.*, III, 9).

14° Que les laïques ne doivent pas présumer de faire ce qui est réservé aux prêtres (= *C. A.*, III, 10).

15° Des veuves (= *C. A.*, III, 12).

16° Qu'il n'est pas bien de faire du mal à son prochain (= *C. A.*, III, 15).

17° Sur les orphelins (= *C. A.*, IV, 1).

18° Qu'il est ordonné à l'évêque d'avoir soin des veuves et des orphelins (= *C. A.*, IV, 2-4).

« Il est donc certain que tous les exemplaires des *Didascalies* arabe et éthiopienne découlent d'un texte grec (ou copte ou syriaque) interpolé comme le sont les six premiers livres des *Constitutions apostoliques*. Ils

[1] Funk, *Die apostol. Konstitutionen*, p. 221-222, les croyait différents, c'était une erreur. — [2] Cf. T. P. Platt, *The ethiopic Didascalia*, in-8°, London, 1834, p. XIII; Funk, *op. cit.*, p. 217. — [3] *P. G.*, t. I, col. 557. — [4] Funk, *Didascalia et Constitut.*, p. 120-136, a donné une traduction de ces chapitres qu'on peut comparer avec les passages parallèles du *Testamentum*, *c.* XXXV = *Test.*, p. 23; *c.* XXXVI = p. 27; *c.* XXXVII = p. 33; XXXVIII = p. 33; XXXIX = p. 59. — [5] W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, in-8°, Leipzig, 1900, p. 28-32. — [6] Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677, p. 256-259; *cf.* Funk, *Die apostol. Konstitutionen*, p. 221-224. — [7] A. Baumstark, dans *Oriens christianus*, 1903, t. III, p. 201-208. — [8] Funk, *Die arabische Didaskalia und die Konstitutionen der Apostel*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1904, t. LXXXVI, p. 233-248. — [9] J. Rahmani, *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, in-8°, Moguntiæ, 1899, p. XII-XIV. — [10] T. P. Platt, *The ethiopic Didascalia*, in-8°, London, 1834, donne le texte et la traduction des 22 premiers chapitres, sur 39. J. Françon, *La Didascalie éthiopienne, traduction française*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1912, t. XVII.

ont d'ailleurs des omissions et des additions propres. On doit se demander dès lors si ces *Didascalies* constituent une étape intermédiaire entre la *Didascalie* syriaque et les *Constitutions apostoliques*, ou bien si ce ne sont que des extraits des six premiers livres des *Constitutions* [1]. Il semble probable que les *Didascalies* arabe et éthiopienne représentent des étapes intermédiaires entre la *Didascalie* syriaque et la compilation en huit livres des *Constitutions apostoliques* [2]. »

III. Sources. — A la suite du petit exercice auquel on s'est livré pour découvrir les sources, les couches, les apports dont l'ensemble constitue la *Didascalie*, après des découpages arbitraires et le déploiement d'une critique superfine, après la distinction d'un texte primitif, remanié, développé, puis gonflé de deux Didascalies, écrit par un audien, remanié par un antinovatien, après tant de points mis en la plus évidente lumière, on a pu résumer les faits acquis dans la formule suivante : La *Didascalie* a été écrite en grec, nous la connaissons dans une version syriaque fidèle. L'auteur est inconnu, sa patrie incertaine, son époque mal précisée, son ouvrage a été écrit sans divisions, d'un style peu serré où rien n'indique différentes époques et divers rédacteurs.

La Bible est mise largement à contribution, environ pour un cinquième de l'ouvrage. L'Ancien et le Nouveau Testament sont cités à profusion, l'évangile de saint Jean douze fois, les épîtres de saint Paul aussi, mais de préférence visés et imités [3]. La Ire Épître de saint Pierre est citée, celle de saint Jacques semble l'être, mais non l'Apocalypse [4]. L'auteur cite les Septante et aime à grouper des passages de sens identique comme s'ils lui étaient suggérés par une concordance. Il est le premier à citer la Prière de Manassé [5]. L'auteur cite en outre le IVe livre des *Oracles sibyllins*, les *Acta Pauli*, les *Acta Petri*, la *Didaché*, l'*Évangile selon les Hébreux*, l'*Évangile de Pierre*, les *Épîtres de saint Ignace*, les *Agrapha* [6].

IV. Enseignement. — La *Didascalie* nous introduit dans le régime intérieur d'une Église au IIIe siècle.

1. *L'épiscopat.* — Nous voyons une Église dans laquelle l'épiscopat est fortement constitué sous un chef d'âge mûr — au moins cinquante ans — de qui les années ont calmé les passions, assagi les jugements et formé l'expérience. Mais il est de petites communautés où le choix est restreint ; en ce cas, on pourra devancer cette limite d'âge pour que l'élu soit doux et de sens rassis, suppléant par la maturité et la réflexion à l'apaisement que l'âge apporte. Si c'est possible, il devra être instruit et docteur. Marié, sans doute, mais dont le choix ait attiré dans sa maison une femme honorée et bonne ménagère. Ceci sera à considérer avant l'élection épiscopale, comme aussi sa conduite irréprochable, celle de sa femme, l'éducation qu'ont reçue ses enfants, la formation et la discipline de ses gens. Voici pour l'extérieur, mais ce n'est pas tout, l'intérieur devra être orné de vertus rares et solides telles qu'en possèdent les meilleurs parmi les hommes. Et ce sont ces vertus qui doivent inspirer son enseignement, car il doit être sinon éloquent, au moins disert, répandant la parole comme le lait coule.

A lui le gouvernement de l'Église et la surveillance des richesses spirituelles contenues dans les sacrements. Un gentil sollicite sa réception, on l'accueille, on l'introduit dans l'assemblée des fidèles, il écoute la parole mais ne participe pas à la prière jusqu'à son baptême. Ce jour-là, il reçoit de l'évêque l'onction sur la tête, descend dans l'eau et il est oint par les diacres ou par les prêtres, — s'il s'agit d'une femme, par une diaconesse ou une chrétienne. Le baptême n'est cependant pas l'objet d'une description suivie et ces détails se trouvent consignés dans les instructions relatives aux diaconesses. Ce baptême ne doit pas être réitéré.

L'eucharistie est faite au moyen du pain confectionné à l'aide du feu, sanctifié par l'invocation, offert en sacrifice par l'évêque. C'est le corps de Dieu, sanctifié par l'Esprit, qu'on offre pour les morts. Voici ce passage important tel que nous l'ont conservé les *Constitutions apostoliques*, la version latine du manuscrit de Vérone et la *Didascalie* syriaque.

Καὶ τὴν ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου σώματος Χριστοῦ δεκτὴν εὐχαριστίαν προσφέρετε ἔν τε ταῖς ἐκκλησίαις ὑμῶν καὶ ἐν τοῖς κοιμητηρίοις. Καὶ ἐν ταῖς ἐξόδοις τῶν κεκοιμημένων ψαλλοντες ἱκετεύετε αὐτοὺς ἐὰν ὦσι πιστοὶ ἐν κυρίῳ.	*Et eam quæ secundum similitudinem regalis corporis Christi est regalem eucharistiam offerte, tam in collectis vestris quam etiam et in cœmeteriis. Et in dormientium exitione* (sic) *panem mundum præponentes qui per ignem factus est et per invocationem sanctificatur sine discretione orantes offerite pro dormientibus.*

Offrez l'eucharistie, agréable image du corps royal du Messie, dans vos assemblées, dans vos cimetières, à la sortie de ceux qui meurent, le pain délicat fait dans le feu et sanctifié par les invocations. Priez et offrez sans hésitation aucune pour ceux qui dorment.

La mention de l'assemblée des fidèles fait aussi l'objet de recommandations relatives à l'église, sa disposition, son aménagement, la répartition des catégories. L'ordre à suivre dans les lectures liturgiques, la prédication, le renvoi des catéchumènes et des pénitents, la communion, la collecte.

L'évêque est le juge des pécheurs et c'est à sa sagesse d'approprier à chacun le traitement le plus efficace. Il évoque aussi les conflits entre les fidèles, gère les biens de l'Église, répartit les dons, interroge les diacres sur leur administration. Quant à lui, il ne doit rendre de comptes qu'à Dieu.

On voit par ce résumé de traits épars tout ce que la *Didascalie* offre à l'historien, à l'archéologue, au liturgiste. De tels écrits sont sans cesse mis à contribution, exploités pour l'étude de telle ou telle institution ; cependant il est impossible de songer à en tirer tout ce qu'ils contiennent afin de composer un tableau d'ensemble ; ce sont parfois de simples allusions, des rites passés sous silence, mais dont le fonctionnement n'en est pas moins prouvé par les conditions générales retracées.

2. *Le clergé.* — Nous y voyons les presbytres, les diacres, les veuves, les diaconesses, et peut-être le lecteur et le sous-diacre.

Les presbytres entourent le trône épiscopal, mais leur activité est réduite, ils ne consacrent pas, ne prêchent pas, n'administrent pas les sacrements, ne semblent pas avoir un droit strict aux oblations et prennent rang, semble-t-il, après les diacres. Ils font assez mince figure : on les prendrait tout au plus pour des marguilliers.

Les diacres sont les « serviteurs » de l'évêque et on les rencontre partout. Les uns font la police de l'église pendant la liturgie, d'autres servent à l'autel, au baptême ils font l'onction, pendant la journée ils visitent les malades, reçoivent et distribuent les offrandes.

Les veuves font promesse de continence et doivent avoir cinquante ans. Leur situation est officielle, con-

[1] Il n'y a pas à tenir compte de l'opinion de Funk sur ce point. — [2] F. Nau, dans *Dictionnaire de théol. cathol.*, t. IV, col. 740. — [3] H. Achelis et J. Fleming, *op. cit.*, p. 320-323 ; M. Viard, *op. cit.*, p. 21-22. — [4] H. Achelis et J. Fleming, *op. cit.*, p. 323. — [5] C'est de la *Didascalie* que paraissent venir toutes les recensions connues de cette pièce, cf. *Revue de l'Orient chrétien*, 1908, t. XIII, p. 134-141. — [6] H. Achelis et J. Fleming, *op. cit.*, p. 324-330.

sacrée par un rite de l'évêque qui n'est pas décrit. Elles prient, visitent les malades et leur imposent les mains, mènent une existence tranquille et retirée, tissent des vêtements pour les pauvres. D'autres veuves sont assistées, d'autres sont encore jeunes, elles ne doivent pas être confondues avec la catégorie des privilégiées. Quant aux jeunes filles, on invite les parents à les marier sous peine d'être responsables des fautes que la jeunesse et la force de l'âge peuvent leur faire commettre.

Les diaconesses ont, sauf le service de l'autel, des fonctions analogues à celles que nous avons vu remplir par les diacres.

Le lecteur est, pour les oblations, assimilé aux presbytres; à défaut de lecteur, l'évêque remplira cet office.

Le sous-diacre est l'aide du diacre, il sert dans la maison de l'évêque, on les nomme aussi « les jeunes gens de l'église ».

3. *La communauté.* — On insiste sur l'union qui doit régner entre les fidèles, seul moyen efficace d'observer les préceptes du Messie, de garder les commandements de Dieu et d'obtenir le repos éternel; une conduite opposée conduit à l'enfer.

Dans la famille, le rôle de la mère et de l'épouse est marqué avec insistance. L'homme ne doit plaire qu'à son épouse, les secondes noces sont licites, les troisièmes équivalent à la fornication. Les enfants doivent être fouettés quand ils ont besoin de correction, tenus de court, surveillés dans leurs fréquentations; on leur apprendra un métier et on veillera à les marier de bonne heure.

4. *Le martyre.* — Il est clair que la *Didascalie* a été composée dans un temps de paix, on nous le dit, mais la persécution qui a pris fin peut renaître : « Aidez avec soin les fidèles qui sont arrêtés, emprisonnés et enchaînés par la force inique comme s'ils étaient criminels, afin de les arracher à la main des méchants. Si quelqu'un s'approche d'eux, est arrêté en même temps qu'eux et est traité iniquement à cause de son frère, bienheureux est-il d'être appelé chrétien et d'avoir confessé le Seigneur. Recevez et aidez ceux qui sont persécutés pour la foi et fugitifs. »

5. *La résurrection et la fin du monde.* — Il n'en faut point douter, nous ressusciterons, les martyrs sont justifiés par leur supplice et deviennent les conseillers de Dieu. La résurrection est inévitable et tous ressusciteront tels qu'ils sont, avec leur visage, sans que rien manque, mais avec une grande gloire. Quand cela aura lieu ? On ne peut le dire, ce temps sera précédé de grandes calamités.

6. *Hérétiques et schismatiques.* — Il faut que chaque communauté unie à l'Église se sépare de ceux qui sont en révolte contre elle, les schismatiques destinés à brûler. Quant aux hérétiques, leur nom seul doit les faire juger. Avec eux nul commerce n'est permis, nul entretien, la prière elle-même.

7. *Les juifs et les judaïsants.* — L'Évangile a remplacé la loi ancienne, le dimanche a remplacé le sabbat, les observances anciennes sont abolies. La question de la Pâque et la chronologie de la Passion sont traitées longuement.

8. *Les païens.* — Il faut les éviter, les fuir, point de controverse avec eux, ne pas lire leurs livres.

V. Destinée. — Les audiens, nous apprend saint Épiphane, regardaient la *Didascalie* comme un écrit apostolique. Au temps d'Épiphane cette secte était en pleine décadence, mais cela avait pris du temps et leur prospérité remontait au début du IVe siècle, ce qui reporte la date de l'écrit tant prisé par eux au IIIe siècle au moins.

Il n'y avait pas que parmi les audiens qu'on en faisait grand cas. Nous avons vu qu'à la fin du IVe siècle on lui faisait l'honneur d'une traduction latine; à la même époque le texte grec était remanié pour constituer le prototype des *Didascalies* arabes, puis les *Constitutions apostoliques*.

On en fait assez cas pour que l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matthæum* prenne la peine de citer la *Didascalie* dans la traduction latine et pour qu'on recopie encore au VIe siècle cette même version latine. Au VIIe siècle probablement appartient la traduction syriaque et nous en avons deux manuscrits du VIIIe ou du IXe siècle (*Paris 62* et Londres, *addit. 12154*). Au XIIIe siècle, Bar-Hebræus s'appuie sur la *Didascalie* dans sa codification jacobite du droit canon. En Égypte, une recension grecque interpolée a été traduite en copte, du copte en arabe, de l'arabe en éthiopien. Ibn-el-Assal dans sa compilation canonique arabe traduite en éthiopien sous le nom de *Fetha Nagast*, utilise la *Didascalie* (XIIe siècle) ; Michel de Damiette en fait usage (XIIIe siècle); Aboul-Barakat en fait une analyse (XIVe siècle); enfin Abou Maqarah insère une recension fort malmenée dans sa collection canonique.

VI. Patrie. — Voici donc tout ce que nous savons sur cet écrit. D'où vient-il ? On n'en sait absolument rien si on cherche des indications dans le texte; tout ce qu'on peut induire, c'est que l'écrit est originaire des régions où on le rencontre, où il a le plus de succès, les uns disent la Mésopotamie, d'autres considérant la polémique avec les judaïsants inclinent vers une région où cet élément est puissant au IIIe siècle, par exemple la Syrie, où la Cœle-Syrie.

VII. Époque. — Autre inconnue. On peut dire, sans hésitation, le IIIe siècle, mais s'il s'agit de choisir la première ou la deuxième moitié du siècle, on ne s'entend plus et on ne peut plus s'entendre [1]. Comme il est absolument inutile de discuter des opinions à défaut de faits, nous ne précisons pas autrement cette date : le IIIe siècle.

VIII. Auteur. — C'est un évêque; mais aussi c'est un médecin; et il est d'origine juive. Au fond, tout cela est très possible, encore que nous n'en sachions absolument rien. On peut être évêque sans être théologien et abonder dans les questions de discipline et de morale, mais on peut aussi parler avec netteté de tout ceci sans être évêque; comme on peut choisir ses comparaisons dans la médecine sans être médecin et parler des fêtes juives sans être juif converti. Ce qui est tout autant possible, c'est qu'un fidèle instruit, un clerc observateur s'empare d'un thème à succès, le développe et compose un écrit dont le mérite et l'intérêt sont absolument indépendants de l'auteur que nous ne connaîtrons jamais.

II. Leclercq.

DIDYMES. — Il s'agit d'un texte épigraphique dont nous avons déjà tiré parti [2] et qui, longtemps à l'abri dans le *Corpus inscriptionum græcarum* [3] contre toute indiscrétion, vient d'être mis en lumière de la façon la plus ingénieuse et la plus vraisemblable [4].

Voici le texte :

ΙΗΕΙΤΡΙΣΥΡΙΝΟΣΤΟ
ΥΣΣΗΝΕΝΤΗΚΑΤΑΙΑΣΙ
ΤΟΥ ΥΠΤΕΔΕΣΑΤΟΤΟΤΕ
ΧΡΗΣΤΙΑΝΩΗΕΠΑΥΣΑ
5 ΠΡ› ΣΑΝΕ · ΑΙΤΩΝΘΕΟ›
ΣΕΙΙΑΥΤΟΥΟΤΕΘΕΟΣΖΚ
ΙΕΠΑΥΤΟΥΑΝΕΝΕΩΣΑΤΟ
ΜΕΝΟΙΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣΙΝΟ
ΙΑΝ ΕΩΣΗΣΙΙΣΡΑΙΔΣ
10 ΣΕΙ ΑΡΡΕΝΑΓΝ

[1] F. X. Funk, *La date de la Didascalie des apôtres*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1901, t. II, p. 798-809. — [2] Voir *Dictionn.*, t. III, col. 1474. — [3] *Corp. inscr. græc.*, t. I, addenda, n. 2883c. — [4] H. Grégoire, *Les chrétiens et l'oracle de Didymes*, dans *Mélanges Holleaux, Recueil de mémoires concernant l'antiquité grecque*, in-8°, Paris, 1913, p. 81-91.

Un certain Coconnidis, dont la copie a été utilisée, paraît n'avoir pas transcrit exactement ce qu'il avait sous les yeux, notamment sigma carrés ou lunaires (lign. 1, 9), lettre ο en forme de losange (l. 5), lettres liées (l. 2, 5, 7), il a confondu un Ξ avec un Σ (lign. 3); enfin pour le mot qui nous importe le plus (l. 4) il a changé le ν final en η, ce qui ne suffit pas à l'altérer. En outre, on lit clairement : lign. 2 : ἐν τῇ κατα..., lign. 3 : ὑπεδέ [ξ]ατο; lign. 6 : αὐτοῦ ὅ τε θεός; lign. 7 : ἐπ' αὐτοῦ ἀνενεώσατο; lign. 8 : βασιλεῦσιν. Il est donc question sur ce marbre d'empereurs, du Dieu (de Didymes), d'une réception, d'un renouvellement ou d'une restauration, enfin de chrétiens; et il s'agirait d'un titre commémoratif des mérites des prophètes du dieu Apollon Didyméen [1]. Le prophète en charge à l'époque où fut rédigée notre inscription, IIIe ou IVe siècle de notre ère, aurait donc reçu une ambassade officielle des empereurs (βασιλεῦσιν).

En effet, nous savons que l'oracle de Didymes fut consulté relativement aux chrétiens par Dioclétien et ses collègues [2]. Dioclétien répugnait à déchaîner la persécution tandis que Galère ne négligeait rien pour lui en arracher l'ordre. Le vieil Auguste, par sa tolérance, avait amené païens et chrétiens à rendre aux lois la même obéissance et instauré dans l'empire la paix religieuse; il défendait son œuvre, mais cédait tantôt sur un détail, tantôt sur un autre, proposait une transaction et se heurtait aux refus de son redoutable collègue. Finalement il recourut à un conseil de fonctionnaires qui se prononça dans le sens de Galère. Dioclétien imagina une dernière ressource. Il résolut ou se laissa suggérer une démarche dont l'issue ne pouvait être douteuse; l'envoi d'un haruspice à Milet pour consulter l'oracle sur la conduite à tenir : *nec sic quidem flexus est imperator ut accommodaret assensum, sed deos potissimum consulere statuit, misitque aruspicem ad Apollinem Milesium* [3]. La réponse ne pouvait être douteuse. L'oracle répondit en ennemi de notre divine religion : *respondit ille ut divinæ religionis inimicus.*

Cette même consultation nous est connue par l'empereur Constantin. Celui-ci était jeune alors et vivait à la cour de Dioclétien; il fut frappé de l'incident et en garda le souvenir toute sa vie, car il le raconta à Eusèbe, son biographe [4]. L'oracle, lui dit-il, caché au fond de l'antre ténébreux, répondit aux questions qu'on lui adressa que « des justes répandus sur la terre faisaient obstacle à ce que ses prophéties s'accomplissent, à cause d'eux mentaient les oracles des trépieds. » La prêtresse, aux cheveux épars, délirait; sa parole fut recueillie et rapportée à Dioclétien que cette réponse obscure inquiéta. « Tout jeune encore, continuait Constantin, j'ai entendu celui des empereurs romains qui occupait le premier rang s'informer curieusement auprès de son entourage du sens de l'oracle : « Quels sont donc ces justes sur terre (οἱ πρὸς τῇ γῇ δίκαιοι)? » Alors l'un des prêtres de sa cour : « Les chrétiens, naturellement. »

C'était une ruse coutumière aux interprètes des oracles d'arguer leur impuissance à répondre. Apparemment ce silence de la part de gens très loquaces paraissait mystérieux et menaçant. « Apollon Didyméen, dit Constantin, ne répondit pas par l'intermédiaire accoutumé d'une bouche humaine : οὐχὶ δ' ἐξ ἀνθρώπου. » Mais ici les souvenirs un peu confus de Constantin doivent se compléter et se préciser au moyen d'un autre texte du même Eusèbe. Comme on pouvait s'y attendre, celui qui joua le premier rôle dans cette fatale consultation de 303, c'est le prophète en titre du sanctuaire. Et les chrétiens vainqueurs n'oublièrent pas leurs ennemis. Dans sa *Præparatio evangelica* [5], Eusèbe rappelle les poursuites intentées devant les tribunaux romains contre les théurges et les hiérophantes, qui durent confesser dans les tortures les artifices dont ils s'étaient servis pour faire parler les dieux. Il en cite deux. Ce pluriel dissimule le fameux curateur ou logiste d'Antioche, Théotecne, qui, en 311, après l'édit de tolérance de Galère, donna le signal du pétitionnement antichrétien. Il avait restauré le culte d'Apollon Philios, lequel réclama aussitôt le bannissement des chrétiens. Il fut puni par Licinius. Et Eusèbe ajoute : ἴσμεν δὲ καὶ τὸν φιλόσοφον ὁμοῦ καὶ προφήτην τὰ ὁμοῖα τοῖς εἰρημένοις κατὰ τὴν Μίλητον ὑπομείναντα. Le « philosophe et prophète » de Milet, malheureusement anonyme, est, sans aucun doute, celui qui reçut, en 303, l'haruspice de Galère. On comprend que cet habile homme, détesté de ses adversaires, ait été célébré à Didymes, lors de son triomphe passager.

« Notre fragment lui fait honneur, je crois, de la réponse décisive qui déchaîna la grande persécution. Car le mot πρ[ό]σαντε[ς] qui commence la ligne 5, est un synonyme du mot ἐμπόδιον qui se lit dans les souvenirs de Constantin : ὡς ἄρα οἱ ἐπὶ τῆς γῆς δίκαιοι ἐμπόδιον εἶεν τοῦ ἀληθεύειν αὐτόν. Rappelons-nous que dans la copie de Coconnidis le Σ représente parfois un Ξ, et nous compléterons ainsi la ligne 4 : [τὸ πλῆθος τῶν] 4 ΧΡΗΣΤΙΑΝΩ[Ν]ΕΠΑΥ[Σ]Α[νόμενον ἀεὶ ἔφη εἶναι τῇ μαντείᾳ (τῷ Θεῷ)] 5 ΠΡ[Ο]ΣΑΝΤΕ[Σ].

« Le récit de Constantin dans Eusèbe paraît distinguer : 1° un silence de l'oracle; 2° l'oracle ambigu sur les δίκαιοι; 3° une exégèse fournie par un θυηπόλος de l'entourage du prince. Ici la réponse semble donnée en langage clair. C'est que l'inscription ne rappelait point le texte de l'oracle, mais seulement son sens général.

« Ceux qui interrogeaient Apollon Didyméen se tenaient d'ordinaire dans la partie médiane du temple appelée *chresmographeion;* ils ne descendaient pas dans l'*adyton*, situé à cinq mètres au-dessous du sol du péristyle et auquel on accédait par une quinzaine de marches. C'est dans le *chresmographeion* qu'ils recevaient — par écrit — communication de la réponse du Dieu. Mais, sans doute, lors de la consultation laborieuse de 303, où les efforts prophétiques de la prêtresse demeurèrent vains, en usa-t-on d'autre sorte. La ligne 2 de notre inscription contient un mot corrompu, ΚΑΤΑΙΑΣΙ, qui se corrige facilement en ΚΑΤΑΒΑΣΙ : ce pourrait bien être le nom technique de cet escalier de l'*adyton*, ou du souterrain lui-même ? Dans la 1re ligne, le groupe ΤΡΙΣΥΡΙΝΟΣΤΟ doit être pareillement amendé : je propose ἡμέρας ? τρὶς, [πε]ρὶ νόστο[ις au début de la 2e ligne je prends ΥΣΣΙΝ pour ΥΣΕΙΝ (fin d'un infinitif futur).

« L'haruspice, après plusieurs échecs, pense déjà à s'en retourner, lorsque le prophète le reçoit au pied de l'escalier de l'*adyton;* et là, sous l'inspiration directe du dieu, il dénonce l'obstacle qui empêche la prêtresse de parler. Si aventureuse que puisse paraître cette restitution, la suite la confirme en quelque manière. Ἐπ' αὐτοῦ ne peut guère signifier autre chose que « lui étant encore en charge ». Apollon ne pouvait mieux confirmer la révélation de son prêtre, qu'en reprenant, au grand profit des Milésiens, son activité prophétique. Or l'oracle de Didymes, nous l'avons vu, fonctionnait encore sous Licinius — sans parler de sa prospérité sous Julien. Mais la récompense suprême du zèle païen, ce fut la docilité des empereurs à ses conseils (lign. 7, 8). Les mesures qui furent prises alors en faveur de l'unité religieuse devaient être résumées dans les lignes sui-

[1] *Corp. inscr. græc*, t. I, n. 2869. — [2] Il y eut une autre consultation par Licinius, mais le pluriel στοιεῦσεν ne permet as de s'y arrêter. — [3] Lactance, *De mortibus persecutorum*, c. XI. — [4] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. II, c. XLIX-LI, *P. G.*, t. XX, col. 1025. — [5] Eusèbe, *Præparatio evangelica*, l. IV, c. II, *P. G.*, t. XXI, col. 237.

vantes. Si, sans trop faire violence aux traces de lettres conservées, nous pouvons y découvrir quelque allusion à la persécution, on nous concédera sans doute que nous ne nous sommes pas mépris sur le sens général de l'inscription. On sait que les persécuteurs procédèrent par étapes. Dès avant le premier édit, le *magister militum* Veturius chassait de l'armée les soldats chrétiens. Après la consultation de l'oracle de Delphes on décréta la destruction des églises, on légalisa, en la généralisant, la mesure qui excluait les fidèles de la *militia* : καὶ τοὺς μὲν τιμῆς ἐπειλημμένους ἀτίμους (γενέσθαι), dit Eusèbe. Puis les clercs furent arrêtés et contraints de sacrifier; enfin, en 304, comme en 250 sous Dèce, comme derechef en 305-306, sous Maximin Daïa, hommes, femmes et enfants durent se présenter aux autels [1]. »

C'est cette suite d'événements que rappelle l'inscription complétée par l'épigraphiste qui a restitué de la sorte un document précieux au dossier archéologique des persécutions. Si, comme il le reconnaît, quelques détails restent douteux et plus que douteux, il demeure infiniment probable que le marbre de Didymes a trait à l'épisode de la consultation d'Apollon par Dioclétien.

Voici le texte auquel des trouvailles postérieures apporteront peut-être quelques rectifications :

[διατρίψαντα (*scil.* τὸν θεοπρόπον) . . . . .]
[ἡμέρας? [ΤΡΙΣ, [πε]ΡΙ ΝΟΣΤΟ[υ μνησθέντα, ὡς οὐδὲν [ἐδόκει]
[ἀν]ΥΣΕΙΝ, ΕΝ ΤΗ ΚΑΤΑ[δ]ΑΣΙ [αὐτοῦ τοῦ θείου καὶ [χρηστηρίου]
[ἀδύ]ΤΟΥ ΥΠΕΔΕΖΑΤΟ ΤΟΤΕ [δὲ ἔνθους γενόμενος τὸ [πλήθος]
[τῶν]ΧΡΗΣΤΙΑΝΩΝ ΕΠΑΥ[ξ]Α [νόμενον ἀεὶ ἔφη εἶναι τῇ [μαν-]
[τεία]ΠΡ[ύ]ΣΑΝΤΕ[ς]· ΑΙΤΩΝ ΘΕΟΥ [ἐπιπνοία ἀρθῆναι [αὐτοὺς· τὴν δ' ἕξιν]
[γη]ΣΕΙ[ν] ΑΥΤΟΥ Ο ΤΕ ΘΕΟΣ [ἐπ]ΕΚ[ύρωσεν· τὴν γὰρ [συνήθη μαντείαν]
[κα]Ι ΕΠ ΑΥΤΟΥ ΑΝΕΝΕΩΣΑΤΟ [καὶ οὕτως ἔδοξε καὶ [τοῖς προγεγρ-]
[αμ]ΜΕΝΟΙΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣΙΝ, Ο[θεν οὐ μόνον οἱ Χράστιανοι [πά-]
[σης]ΑΠΕΩΣΘΗΣΑΝ ΣΤΡΑΤ[ε]ΙΑΣ, [ἀλλὰ καὶ ἤρεσε πάν [τας τοὺς θεο-]
[μ]ΣΕΙΣ ΑΡΡΕΝΑΣΤΕ [καὶ θηλείας θύειν κτλ.

H. Leclercq.

DIE. — I. Épigraphie. II. Numismatique. III. Mosaïque.

I. Épigraphie. — Il est possible que les origines chrétiennes de Die se rattachent à quelque mission envoyée ou suggérée par saint Irénée. L'idolâtrie était profondément enracinée dans cette région montagneuse et ceux qui y pénétrèrent et y apportèrent l'évangile ont pu travailler longtemps et efficacement sans que leurs efforts fussent connus au delà des vallées écartées où ils établissaient une Église nouvelle. Le P. Jean Colombi, auteur d'une histoire latine des évêques de Valence et de Die [2], nous a conservé une lettre à lui adressée par Polycarpe de la Rivière, prieur de la chartreuse de Bonpas [3], et dans laquelle ce religieux lui faisait connaître la suite des évêques de Die, à partir de l'année 220. Il disait avoir trouvé leurs noms : saint Martius, Higer, Léon, Servilius, dans un poème composé en l'honneur de saint Marcel, évêque de Die [4]. Malgré de longues recherches dans les papiers manuscrits de Polycarpe de la Rivière, cette pièce n'a pu être retrouvée. Haureau, Duchesne, J. Chevalier ne paraissent pas disposés à faire crédit au prieur de Bonpas [5].

On ne saurait affirmer que l'évêque de Die qui assista au concile de Nicée fut le premier de son siège, mais celui-ci est au-dessus de toute contestation. Les difficultés soulevées par les diverses transcriptions du nom de Die dans les signatures du concile ont été résolues; il ne s'agit ni de Dijon ni de Digne, mais c'est bien de Die que Nicaise était évêque en 325 [6]. Il paraît que son tombeau se voyait encore dans la cathédrale de Die vers la fin du XIe siècle.

Vers la fin du IVe ou le début du Ve siècle, nous trouvons à Die une précieuse épitaphe. Les dimensions sont 0m43 en hauteur et 0m49 en largeur, elle est conservée chez M. L. Vallentin, à Montélimar [7] :

HIC DALMATA CR
ISTI MORTE REDEM
TVS QVIISCET IN PA
CE ET DIEM FVTVRI
5 IVDICII INTERCEDE
NTEBVS SANCTIS L
LETVS SPECTIT

« Ici Dalmata, racheté par la mort du Christ, repose en paix et par l'intercession des saints attend joyeux. »

Cette formule est originale et répond, très vraisemblablement, non seulement à l'élan d'un fidèle, mais à une protestation contre les doctrines hérétiques qui s'étaient fortement implantées dans le pays du Rhône. Le gnosticisme avait trouvé des partisans nombreux et actifs et il existe dans ces parages un groupe d'inscriptions portant la formule caractéristique : IN SPE RESVRREXIONIS MESERECORDIAE XPI, laquelle doit être également tenue pour une réfutation des doctrines hérétiques. « Ceux qui nient la résurrection et s'efforcent de détruire l'espoir de la renaissance des corps ont raison, écrit Tertullien, de nier l'incarnation du Christ, de dire que sa chair ne fut point, ou qu'elle n'était point humaine; ils craignent qu'en la confessant telle on ne reconnaisse contre eux que, ressuscitée dans le Seigneur, la chair ressuscitera en nous [8]. » Une si grossière erreur ne laissait pas de trouver des cerveaux mal faits pour l'accueillir. Allant plus loin que son maître Valentin, Marcos avait même enseigné que le Christ n'avait souffert qu'en apparence et dans un corps fantôme, ce qui l'amenait à nier l'incarnation de Jésus et la résurrection de la chair. Il avait réussi à semer ces doctrines dans le bassin du Rhône et saint Irénée eut à le réfuter et à rappeler à tous le lien étroit et indissoluble existant entre la régénération de nos corps et la mort du Sauveur. C'est

[1] H. Grégoire, *op. cit.*, p. 87-90. — [2] J. Columbi, *Libri quattuor de rebus gestis Valentinorum et Diensium episcoporum*, in-4°, Lugduni, 1638; 2e édit., in-4°, Lugduni, 1652. Ce même ouvrage se retrouve parmi les *Opuscula varia* du même auteur, in-fol., Lugd., p. 242 sq. — [3] Sur dom Polycarpe de la Rivière, cf. Barjavel, *Biogr. Vaucl.*, t. II, p. 342-344, et surtout p. 343, note 3; nous avons déjà rencontré cet auteur, voir *Diction.*, t. III, au mot Césarie. — [4] J. Columbi, *op. cit.*, 1652, p. 78 : *...circa annum CCXX beati illus (Martii) statuo pontificatum diensem, et exin successores, quos nancisci licuit, enuntio. In ordine ergo sunt isti : 1° S. Martius circa ann. 220; 2° Higerius; 3° Leo; 4° Servilius, quattuor hl ex vita S. Marcelli episcopi diensis, carmine edita.* — [6] *Gallia christiana; Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 1907, t. I, p. 233; J. Chevalier, *Essai historique sur l'Église et la ville de Die*, in-8°, Montélimar, 1888, t. I, p. 69-70. — [6] G. Morin, *D'où était évêque Nicasius, l'unique représentant des Gaules au concile de Nicée?* dans *Revue bénédictine*, 1899, t. XVI, p. 72 sq. Cf. Hefele-Leclercq., *Histoire des conciles*, 1907, t. I, part. 1, p. 411, n. 11. — [7] Delacroix, *Essai sur la statistique, l'histoire et les antiquités du département de la Drôme*, in-8° Valence, 1817, p. 491; Long, *Recherches sur les antiquités du pays des Voconces*, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions*, IIe série, Antiquités de France, t. II, p. 474; E. Le Blant, *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. II, p. 198, n. 478, pl. n. 395; J. Chevalier, *op. cit.*, p. 74. — [8] Tertullien, *De carne Christ.*, l. I, t. I, col. 760 sq.

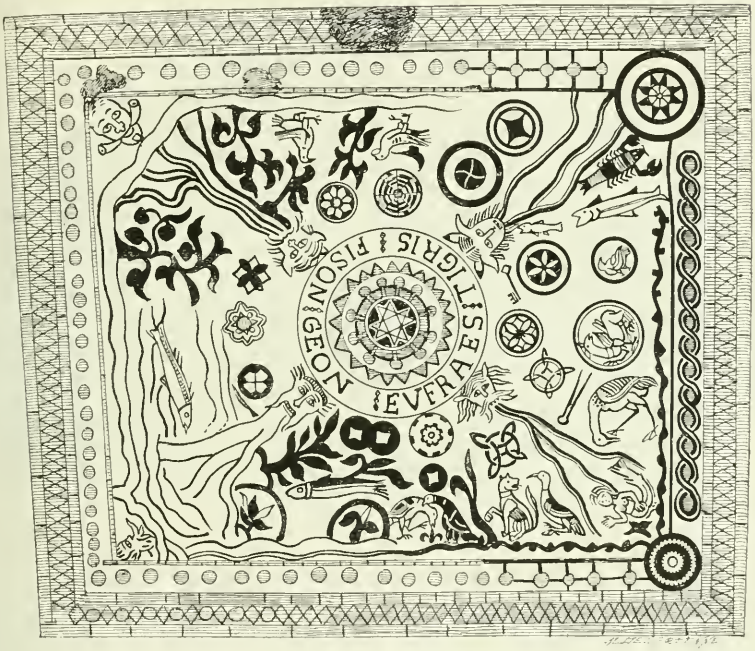
l'écho de cette polémique que nous retrouvons dans l'épitaphe de Dalmata. Inspirée de l'esprit qui guidait saint Irénée et fondant sur la passion du Christ la confiance en la vie future, elle condamne par chacune de ses paroles, écrit Edm. Le Blant, les doctrines marcosiennes; c'est donc peut-être, et dans le lieu même où se livra autrefois le combat, un autre témoignage de la victoire de l'orthodoxie.

Notre inscription révèle encore sur un autre point l'influence de saint Irénée. Dalmata attend sa récompense au jugement dernier de l'intercession des saints. Ainsi ceux qui l'ensevelirent et rédigèrent son épitaphe étaient encore du nombre de ceux qui n'estimaient point que le sort du chrétien fût achevé dès l'heure de la mort; beaucoup parmi les fidèles et aussi parmi les évêques, notamment saint Ambroise, croyaient que les défunts attendant le jugement dernier, tremblaient ou se réjouissaient par avance selon la conscience de leur passé. Saint Irénée partageait la croyance aux *promptuaria animarum* et on voit que plus de deux siècles après lui, cette pensée était encore représentée dans le pays du Rhône.

L'intercession des saints en elle-même est aussi remarquable; probablement la tombe de Dalmata était placée *Ad sanctos* (voir *Dictionn.*, t. I, col. 479), mais ce point ne peut être déterminé. « Nous l'avons découverte en 1826 dans le jardin de M. Delamorte, rue de Villeneuve, » écrit Long; la pierre était évidemment déplacée depuis longtemps et il est impossible de dire si elle se trouvait dans l'enceinte d'une église ou d'un oratoire privé.

L'inscription suivante a été trouvée en 1861, elle est du VIe siècle [1] :

+ HIC REQVIESCIT
IN PACE BONE ME
MORIAE DESIDE
RIVS DIACONVS
5 QVI VIXIT ANNS
XXXI OBIIT III
IDS APRL IND
XII.



3733. — Mosaïque de Die.

D'après *Bulletin de la Société départementale d'archéologie et de statistique de la Drôme*, 1876, t. x, p. 57.

Le fragment qui suit provient d'une inscription métrique; il est question d'un *heros*, probablement un saint [2].

. . . . . .
. . OS PENETRAT VOX MISSA MEATVS CO .
. . VS AGIT QVI NVNC PERCVRRERE FANDO IL .
. . DIS PRIMVM QVAE GESSERET HEROS PER .
. *s*]TVDIIS VIRTVS SIIT VT LABOR ILLE VT .
. . . . . SA CORONAE OS .

II. Numismatique. — Au mois de novembre 1883, un propriétaire de Clansayes (Drôme) trouva une petite

[1] E. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 203, n. 478 *a*; pl. n. 389. — [2] *Ibid.*, t. II, p. 203, n. 478 *b*; pl. n. 390.

pièce d'or dans le fond de la vallée de la Combe, en nettoyant un fossé, où elle avait dû être apportée par les eaux, car les cultivateurs de la Combe ne rencontrent jamais sous le soc de leurs charrues le moindre débris ancien. Cette pièce est un tiers de sol d'or frappé à Die : ainsi cette ville a émis des monnaies sous les successeurs de Clovis [1]. Voici la description :

CDV..IDMTMP

Buste impérial à droite, avec le *paludamentum* et un diadème perlé, d'une exécution très barbare

VITAOIVIVVITV

et à l'exergue : CHI; croix haussée sur un globe et un degré dans un grènetis, cantonnée du mot DIA. Poids, 1 gr. 20.

Selon toutes probabilités, cette pièce a été frappée à Die sous Justin II, entre la mort de Justinien Ier (565) et l'avènement de Maurice Tibère (582).

III. Mosaïque. — Dans l'ancien évêché, une mosaïque représentant les quatre fleuves du paradis terrestre, ce qui semble indiquer la présence d'un baptistère [2]. Du centre de la rosace jaillissent les fleuves dont les noms sont donnés en toutes lettres, les eaux s'écoulent par des têtes grimaçantes et se répandent en nappes sur la surface de la mosaïque où se jouent des animaux aquatiques et autres, une sirène et aux angles quatre têtes de tritons, un couteau, une clef, un compas (fig. 3733).

La partie centrale de la mosaïque est composée moitié de petits cubes de marbres variés de couleur, moitié de cubes plus grands, ronds ou triangulaires. La rosace est entourée de deux filets noirs entre lesquels on lit :

GEON ⁝ FISON ⁝ EVFRATES ⁝ TIGRIS ⁝

Voici les dimensions en allant dans ce sens : $d \begin{matrix} a \\ c \end{matrix} b$ *a*. 3m72; *b*. 4m58; *c*. 3m81; *d*. 4m34. Le dessin de Vallier qui est donné, par son auteur, comme tout à fait exact, indique un ouvrage de très basse époque, du VIIe ou du VIIIe siècle peut-être.

H. Leclercq.

DIES IRÆ. — I. Texte. II. Témoignages. III. Usage. IV. Auteur.

I. Texte. — Le texte de cette séquence est facilement accessible dans le *Missale romanum;* c'est celui qu'on lit dans le manuscrit *Liturg. Misc. 163, f. 179 b*, de la Bibliothèque Bodléienne, sauf deux lectures qui ne sont que de mauvaises graphies et pas même des variantes (stance III, 1 : *spargit* au lieu de *spargens;* stance IV, 2 : *dum* au lieu de *cum*). Ce manuscrit est un missel dominicain de la fin du XIVe siècle et qui a été à l'usage du couvent de Pise. Un autre texte a été trouvé parmi les manuscrits de Félix Hæmmerlein, prêtre zurichois, mort vers 1457, ce manuscrit est aujourd'hui à la Bibliothèque cantonale de Zurich. Le texte est divisé en vingt-deux stances de trois lignes et donné par Daniel, *Thes. Hymnol.*, t. II, p. 103. On connaît enfin un troisième texte du *Dies iræ* dont la date ne peut être fixée que d'une manière approximative puisqu'on le rencontre dans les *Variorum in Europa itinerum deliciæ* de Nathaniel Chytræus, dont la première édition est de 1594. Chytræus donne la séquence comme une inscription lue par lui dans l'église Saint-François, à Mantoue, et dans l'édition de Königsberg, en 1650, p. 305, il est question d'une inscription sur un crucifix dans l'église Saint-François à Mantoue. Des écrivains postérieurs expliquent que cette inscription se lisait sur le piédestal de marbre d'un crucifix. Dans le texte de Chytræus, p. 186, on lit ces stances avant le début de la séquence :

1 *Quæso anima fidelis*
Ad quid respondere velis
Christo venturo de cœlis.

2 *Cum a te poscet rationem*
Ob boni omissionem
Et mali commissionem ?

3 *Dies illa, dies iræ*
Quam conemur prævenire
Obviamque Deo ire.

4 *Seria contritione*
Gratiæ apprehensione
Vitæ emendatione.

suivent seize stances correspondant aux stances de la forme ordinaire, on lit :

Dies iræ dies illa.... Confutatis maledictis

et au lieu des stances 17-19

Ut consors beatitatis
Vivam cum justificatis
In ævum æternitatis.

Dans le *Missale Parisiense* de 1738 et dans le *Missale Metense* de 1778, on rencontre ce début :

Dies iræ, dies illa
Crucis expandens vexilla
Solvet seclum in favilla.

II. Témoignages. — 1° Le plus ancien témoignage est celui de fra Bartolomeo degli Albizzi, franciscain de Pise, mort vers 1380. Voir son *Liber conformitatum*, Milan, 1510, 1513, etc.

2° Sixte de Sienne, dominicain, qui qualifie la séquence de *inconditus rythmus*. Voir sa *Bibliotheca sancta*, Venise, 1566.

3° En 1576, le chapitre dominicain de Salamanque décide de ne pas employer cette séquence à la *Missa pro defunctis*, comme contraire aux Rubriques. Voir *Annotat. in rubr. Ordinis Prædicatorum*, Venise, 1582.

III. Usage. — Cette séquence est employée à la *Missa pro defunctis*. On la rencontre d'abord dans des Missels italiens et principalement franciscains. Parmi les plus anciens où elle se rencontre, on peut citer ceux de Lubeck, vers 1480, de Schleswig de 1486; d'Arras en 1491, le Processionnal dominicain de Venise en 1494, le Missel dominicain de Venise de 1496, de Tournay de 1498, etc. Cependant, cette séquence est encore omise dans nombre de missels du XVe et du XVIe siècle et dans les collections de Clichtoveus, 1516; d'Adelphus, 1519; de Torrentinus, 1513, bien qu'on y trouve les séquences les plus communément récitées en France et en Allemagne. Par contre, on la trouve dans la col-

[1] De la Sizeranne, *Numismatique mérovingienne. Un tiers de sol d'or frappé à Die*, dans *Bulletin de la Société départementale d'archéologie et de statistique de la Drôme*, 1886, t. XX, p. 117. — [2] F. Artaud, *Histoire abrégée de la peinture en mosaïque, suivie de la description des mosaïques de Lyon et du midi de la France, ainsi que d'un aperçu relatif au déplacement de ces pavés*, in-4°, Lyon, 1835, pl. XXXIII; Long, *Recherches sur les antiquités romaines du pays des Vocontiens*, in-1°, Paris, 1849, p. 112; *Congrès archéologique de Valence*, in-8°, Paris, 1858, p. 256; Jouve, *Statistique monumentale de la Drôme, ou notices archéologiques et historiques sur les principaux édifices de ce département*, in-8°, Valence, 1867; De Rossi, *Musaico d'un battistero presso la cattedrale di Die*, dans *Bullettino di archeologia cristiana*, 1867, p. 87-88; G. Vallier, *La mosaïque du Paradis terrestre à Die (Drôme)*, dans *Bulletin de la Société départementale d'archéologie et de statistique de la Drôme*, 1876, t. X, p. 57-77, pl.

lection Branderus, 1507. Dans le Missel de Sarum on la désigne sous le titre de *Prosa pro defunctis qui voluerit.*

IV. Auteur. — Ce serait Thomas de Celano. L'affirmation de Wadding est catégorique : *Thomas de Celano edidit sequentias tres, quarum... tertia: Dies iræ, dies illa !* il a dû s'appuyer sur la parole de fra Bartolomeo degli Albizzi : *Locum habet Celani de quo fuit frater Thomas qui... scripsit... prosam de mortuis quæ cantatur in missa: Dies iræ* [1]. D'autres attributions sont peu vraisemblables.

Le *Dies iræ* est donc une œuvre du milieu du XIIIe siècle. Par cette date, il appartenait encore à nos études. Sa poésie et son chant comptent parmi les plus caractéristiques de la liturgie funéraire. Il est intéressant de remarquer que la poésie liturgique aboutit avec le *Dies iræ* à son diapason le plus tragique. Le moyen âge n'a rien de plus dramatique. Au seuil de cette poésie liturgique on trouvait d'autres accents, suaves et joyeux, et c'est un précieux contraste que celui des deux hymnes qui marquent le début et la fin de nos études : « Lumière joyeuse » (φῶς ἱλαρόν) et « Jour de colère » (*Dies iræ*).

H. Leclercq.

DIEU. — L'art chrétien primitif s'est longtemps abstenu de tout essai de représentation de Dieu. Malgré le grand nombre de fresques détruites dans les catacombes on ne se hasarde guère en disant que nulle part n'était figurée la première personne de la sainte Trinité. Peut-être vers le IVe et plus certainement au Ve siècle quelques artistes s'aventurèrent à représenter le Père éternel. Mais saint Augustin mettait en garde contre les inconvénients qui pouvaient en résulter : *Nec ideo tamen quasi humana forma circumscriptum esse Deum Patrem arbitrandum est, ut de illo cogitantibus dextrum aut sinistrum latus animo occurrat, aut idipsum quod sedere Pater dicitur flexis proplitibus fieri putandum est, ne in illud incidamus sacrilegium, quo exceratur Apostolus eos qui commutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem corruptibilis hominis: tale enim simulacrum Deo nefas est christiano in templo collocare* [2].

Même à partir du IVe siècle, si on rencontre quelques représentations divines, l'artiste esquive parfois la figure humaine et nous ne pouvons mentionner que d'une manière exceptionnelle la présence de la Trinité célébrée sur le sarcophage de saint Paul, aujourd'hui au Latran (voir *Dictionn.*, t. III, au mot Création, fig. 3353) [3].

3734. — Dieu le père donne la loi à Moïse.
Mosaïque du mausolée de Sainte-Constance. D'après De Rossi, *Musaici cristiani.*

Les quelques feuillets à demi calcinés de la Genèse de Cotton nous eussent offert une belle miniature du Ve ou du VIe siècle; heureusement il nous en reste deux miniatures copiées en couleur conservées parmi les papiers de Peiresc. L'une d'elles représente l'Éternel et les Chérubins placés dans le jardin d'Éden (Gen., I, 24); nous l'avons donnée déjà (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2097, fig. 617) [4]. L'Éternel est représenté sous la figure d'un personnage jeune, imberbe, avec les cheveux blonds et un nimbe crucifère doré; il est vêtu de blanc et tient de la main gauche une sorte de sceptre, également doré et en forme de croix.

[1] G. C. F. Molnike, *Thomas von Celano oder Geschichte des kirchl. Hymnus Dies iræ*, dans *Kirchenhist. Studien*, Stralsund, 1824-1825, t. I, p. 3-100. — [2] S. Augustin, *De fidei et symbolo*, c. VII. — [3] O. Marucchi, *I monumenti cristiani del museo Pio Lateranense*, in-fol., Roma, 1911, pl. XIV, n. 3. — [4] Cette copie est probablement à la grandeur de l'original, elle mesure 150 sur 175 millimètres. Cf. C. Goertz, *De l'état de la peinture dans l'Europe septentrionale*, in-8°, Moscou, 1873 (en russe); Kondakov, *Histoire de l'art byzantin*, trad. Trawinski, in-4°, Paris, 1886, t. I, p. 92, note; H. Omont, *Fragments du manuscrit de la Genèse de R. Cotton conservé parmi les papiers de Peiresc*, dans *Mémoires de la Soc. des antiq. de France*, 1892, t. LIII, p. 168, pl. en regard ; Westwood, *Palæographia sacra pictoria*, pl. III, n. 1.

Sur la cassette d'ivoire de Brescia, Moyse reçoit les tables de la Loi d'un personnage barbu qui ne peut être que le Père éternel (voir *Dictionn.*, t. II, fig. 1627).

Peut-être existe-t-il quelques autres figures de Dieu le Père, elles sont ou discutables ou fragmentaires ou simplement épisodiques, comme dans un sarcophage qui représente Dieu tirant la femme de l'homme. En général on a fait usage d'un symbole, la main, pour signaler la présence de Dieu dans une scène. C'est la main qu'on voit intervenir dans le sacrifice d'Abraham, dans le don de la Loi, dans la promesse de Dieu à Abraham : *Quum audimus manus, operationem intelligere debemus* [1], dit saint Augustin. Une des rares représentations de Dieu le Père se voit dans une des absides latérales de Sainte-Constance, à (Rome fig. 3734). Dans l'abside de droite, la conque représente Dieu assis au milieu d'un bouquet de palmiers et donnant la loi à Moyse [2]. C'est un monument constantinien du IVe siècle et certainement le premier qui nous montre Dieu le Père. Ciampini explique cette scène en disant que le Christ donne le baiser à un de ses disciples. Barbet de Jouy, suivi par E. Müntz, F. X. Kraus et Pohl, croit que cette scène représente le Sauveur donnant les clefs à saint Pierre [3], mais personne n'a vu ces clefs. Les restaurateurs ont trouvé les traces du volume fermé comme on le voit maintenant. Garucci croit reconnaître dans la figure juvénile saint Jean [4] recevant le volume des révélations de l'*Apocalypse* et tenant en main un jeune palmier, symbole de son martyre. Enfin Kondakov, suivi par J.-B. De Rossi, fait observer que dans l'art chrétien primitif Moyse est souvent jeune et imberbe, et que le Seigneur siégeant sur le globe porte la barbe et offre une expression majestueuse différente de celle du Christ de l'autre abside (voir *Dictionn.*, t. I, fig. 239); il propose donc de voir ici Dieu le Père donnant la Loi au peuple hébreu, les dix palmiers du fond rappellent les dix commandements promulgués sur le Sinaï [5]. L'examen de ces interprétations différentes sera très simplifié par la connaissance exacte des réparations modernes subies par ce groupe. La figure latérale parut en 1594 à Ugonio (manuscrit de Ferrare, p. 1104) être celle d'un vieillard. Environ un siècle plus tard, Ciampini en fit dans son dessin celle d'un jeune homme. Cela prouve que ce n'était déjà plus l'image primitive en mosaïque, comme on le vérifia lorsqu'en 1843 on la refit presque entièrement. Ugonio compta dix palmiers. Le sommet du dixième entre les deux têtes, réduit à des vestiges incomplets et omis par Ciampini, parut aux mosaïstes inhabiles de notre époque une corne d'abondance, *un corno d'abbondanza*, portée par la figure latérale, de sorte qu'ils ne rétablirent pas le tronc jusqu'à terre. Les raisonnements sur la palme comme symbole du martyre et sur l'aspect juvénile du pseudo-apôtre Jean n'ont donc pas à être discutés. Le nombre de dix palmiers reste confirmé. La tête du Seigneur assis sur le globe céleste a été aussi fort retouchée. Les registres la disent gâtée et pleine de lacunes : *nella più gran parte corrosa e mancante*, et citent aussi des portions refaites aux endroits suivants : *all' aureola e disco ed alle vesti*. Mais le type majestueux de cette tête barbue, si différent de la tête juvénile du Sauveur de l'autre abside, n'est pas une pure invention des restaurateurs modernes.

Voir encore *Dictionn.*, t. I, col. 62, fig. 23; col. 63, fig. 24; col. 517, fig. 101; col. 1215, fig. 296, etc., etc.

H. Leclercq.

DIEUX. — Les apologistes du christianisme, à l'époque où l'hostilité du pouvoir impérial semblait lui promettre une durée incertaine, n'hésitèrent pas à attaquer de front la religion d'État. Les païens se contentaient d'en rire. Plaute montre que la généalogie des dieux de l'Olympe est aussi embrouillée que divertissante, les chrétiens affectent de la prendre au sérieux et insistent sur leur génération aussi ridicule que dégoûtante.

Trois siècles avant la venue du Christ, Evhémère avait imaginé une explication de l'origine des dieux du paganisme qui étaient, affirmait-il, des hommes divinisés par la superstition populaire. Grâce à d'antiques inscriptions conservées dans les temples, il pouvait retracer leur généalogie depuis Uranus, le grand ancêtre, en passant par Saturne, puis par Jupiter [6]. Lactance et saint Augustin devaient se jeter avec empressement sur l'histoire de ce curieux mouvement d'idées et c'est à eux que nous devons le plus clair de ce que nous en savons. Minucius Félix, lui aussi, développe complaisamment les idées d'Évhémère ou les doctrines apparentées [7]. Il fait allusion à une lettre écrite par Alexandre le Grand à sa mère [8], lettre fréquemment citée par les apologistes chrétiens. Saint Augustin nous en donne le résumé que voici : « Alexandre de Macédoine écrivit à sa mère ce qui lui avait été révélé par le souverain prêtre de la religion égyptienne, un certain Léon. D'après lui, ce ne sont pas seulement Picus, Faunus, Énée, Romulus, ou même Hercule, Esculape, Liber fils de Sémélé, les fils de Tyndare, qui sont des mortels divinisés par les hommes : les dieux mêmes des grandes nations, que Cicéron semble désigner, sans les nommer, dans les *Tusculanes*, ces dieux étaient des hommes : Jupiter, Junon, Saturne, Vulcain, Vesta et bien d'autres, que Varron veut transformer en parties ou éléments du monde [9]. » Cette même lettre d'Alexandre à sa mère Olympiade allait jusqu'à donner la durée des règnes successifs de ces hommes divinisés [10].

Cette lettre était bien connue, dit encore saint Augustin : *quæ maxime innotuit* [11], et, en effet, Athénagore en fait usage dans son *Apologie* [12], tandis que Clément d'Alexandrie [13] et Tatien utilisent des traités de ce même prêtre Léon dans leur polémique contre le paganisme [14] que connaît aussi Tertullien [15] qui a pu y lire qu'Isis, appelée par les Grecs Déméter, est née dix générations après Moyse.

Voici qui mettait ces divinités de plain-pied avec leurs critiques et permettait de les traiter sans ménagements. « Aux dieux de la Grèce, je préfère les animaux qu'adore l'Égypte, dira Clément d'Alexandrie, ce ne

[1] S. Augustin, *Epistolæ*, CXLVIII, 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 623. — [2] Elle correspond à l'abside avec le Christ donnant à saint Pierre la loi nouvelle. *Dictionnaire*, t. I, fig. 239. — [3] Barbet de Jouy, *Les mosaïques chrétiennes des basiliques et des églises de Rome décrites et expliquées*, in-8°, Paris, 1857, p. VII et 12; E. Müntz, *Histoire de la peinture et de l'iconographie chrétiennes*, Paris, 1882, p. 28; Kraus, *Realencyklopädie*, t. II, p. 423; Pohl, *Die altchristliche Fresco-und-Mosaik Malerei*, Leipzig, 1888, p. 94. — [4] Garucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. IV, p. 12. — [5] Kondakov, *Art byzantin*, p. 103 ; De Rossi, *Musaici cristiani di chiese di Roma*, mosaïque du mausolée appelé de Sainte-Constance, p. 9. — [6] Cicéron, *De natura deorum*, l. I, c. XLII. — [7] Minucius Félix, *Octavius*, XX, 5-XXI, 12. — [8] *Ibid.* XXI, 3: *Alexander ille magnus Macedo insigni volumine ad matrem suam scripsit metu suæ potestatis proditum sibi de diis hominibus a sacerdote secretum; illic Vulcanum fecit omnium principem et postea Jovis gentem.* — [9] S. Augustin, *De Civitate Dei*, l. VII, c. V, *P. L.*, t. XLI, col. 229; cf. l. VIII, c. LVII, *P. L.*, t. XLI, col. 256. — [10] *Ibid.*, l. XII, c. X, *P. L.*, t. XLI, col. 358 : *Illa epistola Alexandri Magni ad Olympiadem matrem suam, quam scripsit narrationem cujusdam Ægyptii sacerdotis insinuans, quam protulit ex litteris quæ sacræ apud illos habentur.* — [11] Il en fait encore usage et mention dans le *De consensu evangelistarum*, l. I, c. XXXIII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1057. — [12] Athénagore, *Legatio pro christianis*, n. 28, *P. G.*, t. VI, col. 953. — [13] Clément d'Alexandrie, *Stromata*, t. I, c. XXI, *P. G.*, t. VIII, col. 829. — [14] Tatien, *Orat.*, XXVII, *P. G.*, t. VI, col. 864. — [15] Tertullien, *De corona militis*, c. VII, *P. L.*, t. II, col. 86. Cf. E. Amann, *Sur un passage de l'Octavius*, dans *Bull. d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, 1911, t. I, p. 123-126.

sont là du moins que des bêtes brutes et non pas des monstres d'impudicité. » Tertullien, comme bien on le pense, n'était pas en reste et, dans un fragment qu'on lui attribue, il énumère les lois sous le coup desquelles tombait Jupiter [1]. Cette préoccupation de rendre le grand dieu de l'Olympe justiciable des tribunaux plaît aux fidèles qui y trouvent une vive antithèse, saint Justin ne manque pas de la faire valoir et dans la Passion douteuse de Théodote d'Ancyre, le martyr rappelle les crimes des immortels et demande au juge : « Vos lois ne punissent-elles pas de tels forfaits [2] ? » Prudence déclare que Jupiter devrait être châtié d'après le texte de la loi Julia et mis en prison d'après celui de la loi Scantinia [3].

Sed, credo, magni limen amplectar Jovis :
Qui si citetur legibus vestris reus,
Laqueis minacis implicatus Juliæ,
Luat severam vinctus et Scantiniam.

Firmicus Maternus n'est pas plus indulgent et rappelle les amours honteuses de Jupiter pour Ganymède, d'Hercule pour Hylas, d'Apollon pour Hyacinthe, « funestes exemples par lesquels chacun peut se croire permis ce que la législation romaine punit des peines les plus graves [4]. »

On peut supposer le succès qu'obtenaient les rhéteurs et les symbolistes qui entreprenaient l'explication anodine de cette monstrueuse théologie. Le peuple ignorant et les classes cultivées y trouvaient non seulement une excuse à l'assouvissement des plus ignobles passions, mais une suggestion dont la jeunesse et l'enfance elle-même n'étaient pas à l'abri. Le paganisme ne comptait pas que des âmes perverties et des consciences avilies, des hommes honnêtes et courageux jetaient de temps en temps le cri d'alarme, on les laissait dire. Les explications officielles obtenaient le même accueil sceptique qu'elles ont toujours rencontré chez les races latines trop intelligentes pour croire à la sincérité des paroles non conformes aux actes. Ce qu'elles voyaient s'étaler devant leurs yeux servait de commentaire aux histoires des poètes et aux fictions des historiens que chacun entendait réciter depuis ses premières années : statues, bas-reliefs, fresques, broderies, mosaïques, ciselures, conspiraient à l'envi contre l'innocence, la modestie et la pudeur. Non seulement dans les temples, mais encore dans les habitations s'étalaient les aventures dont le simple récit est malaisé à écrire. Et cette excitation sensuelle ne demeurait pas sans effets pernicieux. L'étrange méthode d'éducation qui consiste à familiariser la vue et l'imagination avec les actes répréhensibles sous prétexte de l'en rassasier pour l'en préserver obtenait dès lors ses fruits inévitables. On citait telle statue divine souillée, tel adolescent entraîné à la débauche par la vue d'une fresque représentant l'aventure de Danaé.

Tandis que les païens imputaient aux chrétiens fort gratuitement des réunions monstrueuses et des relations contre nature, les fidèles se divertissaient à préciser les immondes passe-temps des divinités païennes. Il faut convenir que les contradicteurs la leur baillaient belle. « Au théâtre, comme dans leurs œuvres d'art, les idolâtres parodiaient les aventures de ceux-là mêmes qu'ils adoraient. Sur les reliefs d'une lampe antique, le beau Ganymède n'est qu'un misérable singe enlevé par l'aigle au delà des nues [5]. Dans une peinture de vase, qui reproduit sans doute une scène de quelque comédie perdue, Jupiter et Mercure, devant le palais d'Alcmène, sous sa fenêtre qu'ils veulent escalader, sont deux grotesques à ventres énormes, ridiculement affublés, et le maître des dieux porte péniblement à son cou une longue échelle [6]. A peine quelques traits pouvaient-ils être ajoutés par les chrétiens à ces moqueries dont les exemples abondent [7]; un mot sur Jupiter accouchant de Bacchus, sur sa foudre fabriquée par les Cyclopes, de même que les armes d'Énée, sur Neptune se faisant maçon, sur Apollon devenu bouvier, sur l'histoire de Saturne engloutissant un caillou, méprise heureuse, disait-on, car la terre serait à jamais demeurée aride et infertile, s'il eût dévoré Jupiter, ce maître de la pluie. On riait d'Apollon toujours imberbe malgré son grand âge et dont le nom signifie « perdition », on se raillait de Minerve aux allures masculines et de Bacchus en habits de femme au milieu d'une troupe de bacchantes; on se moquait de la mobilité du dieu Terme, ce gardien prétendu des bornes de l'empire et qui, malgré un vain augure, dut plus d'une fois reculer [8]. » « A la sereine grandeur du ciel où trône le Très-Haut, vous opposez, disait-on aux gentils, des êtres divisés par des querelles profondes et que vous ne pouvez sans folie honorer d'un même culte; Hercule et Junon se haïssaient alors qu'ils vivaient sur la terre; à tous deux vous élevez des temples, vous accordant à adorer également ces irréconciliables; Vulcain et Mars sont en guerre et c'est Vulcain qui a raison; mais il n'ose interdire à ses dévots l'entrée du sanctuaire de Mars; vous les honorez en même temps et vous allez de l'un à l'autre, sans craindre que le mari s'irrite de vous voir venir jusqu'à lui en sortant du temple de l'adultère [9]. »

Le secret de cette longanimité, il faut le chercher dans l'impuissance et celle-ci dans l'inexistence de ces dieux bafoués : « Jupiter n'a pu soustraire Sarpédon aux coups de Patrocle. Sa main, celle de Junon, ont-elles empêché Carthage et la Crète d'être conquises ? Minerve et Apollon n'ont-ils pas abandonné Athènes et Delphes aux armes de Pyrrhus et de Xerxès ? » Où étaient-ils les dieux quand les Gaulois, quand Annibal campaient sur le sol de l'Italie [10]? « Dans la multitude de dieux que vous adorez, disait-on aux païens, quel est celui ou quels sont ceux auxquels vous estimez devoir l'extension ou le salut de l'Empire ? » Puis on nommait en se raillant ceux auxquels la crédulité publique assignait tant de rôles divers : la surveillance des berceaux, du sommeil et des vagissements des nouveau-nés, celle du blé et de sa germination, de la paille et de ses nœuds, de ses épis et de leurs grains, celle des portes, de leurs gonds, de leurs seuils. Chez les défenseurs de la foi, c'était une joie d'énumérer ces dieux sans nombre, pourvus de fonctions étranges ou obscènes [11], gardiens des étables, des cuisines, des prisons et des mauvais lieux [12]. »

Omnes dii gentium dæmonia [13], récitaient les fidèles,

[1] *De exsecrandis diis gentium*, édit. Œhler, t. II, p. 766. — [2] *Passio S. Theodoti Ancyrani*, n. 24, dans Ruinart, *Acta sincera*, 1713, p. 340. — [3] Prudence, *Per stephanon*, hymn. X, vers 201-205, *P. L.*, t. LX, col. 462. — [4] Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, c. XII. Cf. *Digeste*, l. I, tit. XVIII, loi 21; l. XI, tit. III, l. 2; l. XLVIII, tit. V, loi 6. — [5] Héron de Villefosse, dans *Revue archéologique*, 1870-1871, t. II, p. 374. L'épisode de Ganymède a aussi défrayé la verve de Rembrandt. — [6] Millin, *Galerie mythologique*, pl. CVIII *bis*, n. 428. — [7] G. Perrot, *Monuments publiés par l'Association des études grecques*, t. I, p. 25. — [8] E. Le Blant, *Les premiers chrétiens et les dieux*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1894, t. XIV, p. 7-8. — [9] S. Augustin, *De utilitate jejunii*, c. VII; même thème dans les vers de Prudence, *Per stephanon*, hymn. X, vers 211-215, *P. L.*, t. LX, col. 463. — [10] S. Augustin, *De Civitate Dei*, l. IV, c. XXIV *P. L.*, t. XLI, col. 131. — [11] S. Augustin, *De Civitate Dei* l. IV, c. VIII, XXIII; l. VII, c. IV, *P. L.*, t. XLI, col. 119, 129, 197; Tertullien, *Ad nationes*, l. II, c. IX, XV, *P. L.*, t. I, col. 597, 606; Arnobe, *Adv. gent.*, l. IV, c. VII-XII, *P. L.*, t. V, col. 1014 sq.; Lactance, *Instit. divin.*, l. I, c. XX, *P. L.*, t. VI, col. 216. Voir pour l'interminable série de ces dieux, Preller, *Römische Mythologie*, p. 572 sq. — [12] E. Le Blant, *op. cit.*, p. 9-10. — [13] Psalm., XCV, 5.

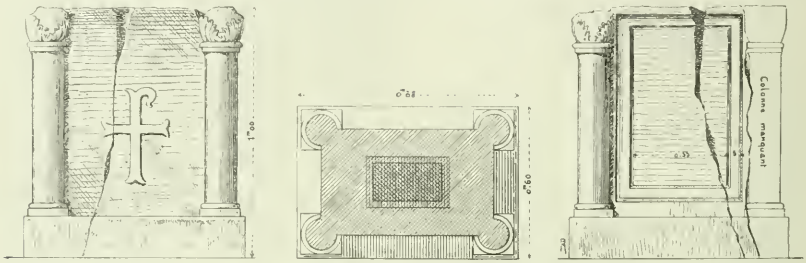
et ils n'en doutaient pas. Démons vindicatifs et rancuneux, habités à nuire et qui n'étaient sous leurs noms glorieux de Mars, Mercure, Jupiter, Saturne, Bacchus, Diane ou Vénus que les associés et les délégués de l'esprit du mal : Satan. Ce n'est que peu à peu qu'on commençait à s'affranchir de la terreur qu'ils inspiraient. Volontiers on les incarnait dans les statues auxquelles la crédulité attribuait de redoutables interventions. Un démon logé dans le corps d'une statue avait sollicité Julien de revenir au culte des faux dieux [1]; d'autres démons emportaient en des courses nocturnes la lourde enveloppe qui les contenait [2].

Les disciples de saint Martin se répétaient et transmettaient à son biographe Sulpice-Sévère que le saint vit les démons sous la forme des faux dieux, tantôt Mercure, tantôt Jupiter, le plus souvent sous les traits de Vénus ou de Minerve [3]. Les disciples de saint Benoît racontaient à son biographe saint Grégoire que l'abbé avait un jour été appelé par ses moines dans la cuisine toute en feu. Arrivé sur les lieux Benoît ne vit rien qu'une idole de bronze jetée dans un coin après qu'on l'eut tirée de terre en creusant une tranchée. D'un signe de croix, Benoît dissipa l'hallucination de ses disciples et le prestige créé par le diable [4].

Tout rentrait dans l'ordre, mais non dans le calme, car de semblables récits jetaient l'épouvante. Les dieux du paganisme n'apparaissaient plus que sous la forme redoutable d'esprits infernaux impatients de se venger de leur déchéance en tourmentant les chrétiens. Nul doute que l'archéologie n'y ait perdu nombre de monuments précieux que le souci de se préserver contre les maléfices aura fait briser précipitamment dans l'espoir de les mettre hors d'état de nuire. Quelquefois l'ignorance ou peut-être la ruse les épargna, mais après leur avoir attribué une origine chrétienne qui ne laisse pas, dans certains cas, d'être plaisante. Une gemme gravée dont le sujet a cessé d'être entendu devient un épisode de l'histoire des saints ou des apôtres, c'est ainsi que le grand camée du triomphe de Germanicus conservé au Cabinet de France nous parvient intact grâce à un travestissement complet : dieux et déesses viennent tous se faire baptiser. H. Leclercq.

[1] *Mirabilia urbis Romæ*, dans H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom im Altertum*, t. II, p. 610. — [2] A Alexandrie, quand mourut l'empereur Maurice Tibère, des statues descendirent de leurs socles pendant la nuit et appelèrent à grands cris un passant attardé, cf. Théophylacte Simocatta, *Hist.*, l. VIII, c. XIII. — [3] Sulpice-Sévère, *De vita s. Martini*, l. I, c. XXII, *Dialog.*, l. II, c. XIII; l. III, c. VI. *P. L.*, t. XX, col. 108, 210, 215. — [4] S. Grégoire, *Dialogi*, l. II, c. X, *P. L.*, t. LXVI, col. 154. — [5] De Saint-Andéol, dans *Revue de l'art chrétien*, 1868, p. 590; G. Rohault de Fleury, La messe, *Études archéologiques sur ses monuments*, 1888, t. I, p. 153, pl. XLI; D. S. Honnorat, *L'autel mérovingien de Notre-Dame-du-Bourg, à Digne*, dans *Bulletin de la Société scientif. des Basses-Alpes*, 1884, t. II, p. 97-110, pl.; J. F. Cruvellier, *Notice sur l'église de Notre-Dame-du-Bourg, ancienne cathédrale de Digne*, dans *Bulletin hist.-archéol. du diocèse de Valence*, 1883-1885, t. III, p. 149-152, 188-198, 245-248, 291-295; t. IV, p. 75-82, 116-120, 205-212, 250-251, 289-293; t. V, p. 188-200, 248-262, 408-416.

DIGNE. — L'ancienne cathédrale de Digne, Notre-Dame-du-Bourg, isolée dans les ruines de la cité romaine, n'est plus aujourd'hui que l'église du cimetière. En 1862, on trouva sous le maître-autel, l'autel antique caché depuis trois siècles et on l'en retira (fig. 3735). Il se compose d'un bloc de marbre offrant les dimensions suivantes : hauteur 1 mètre ; largeur 0m88; profondeur 0m60. Il est flanqué aux angles de colonnettes avec bases et chapiteaux ornés de feuilles d'acanthe, mais qui ont perdu leur taillior ; une des quatre colonnettes a été brisée. Au revers, un panneau qui semble destiné à une inscription laquelle n'a jamais été gravée. Sur la face, un chrisme avec le sommet bouclé comme l'R latine au lieu du P grec. Le dessus de l'autel offre une boîte à reliques dont la feuillure rappelle la dalle qui la fermait. La table d'autel devait déborder de tous côtés le petit cippe [5].



3735. — Autel de Digne. D'après Rohault de Fleury, *La Messe*, t. I, pl. XLI.

H. Leclercq.

DIJON. — I. Origines de Dijon. II. Le *castrum*. III. La population. IV. Le christianisme. V. Saint-Bénigne. VI. Les Actes. VII. Le sarcophage. VIII. La crypte. IX. L'abbaye. X. Vestiges. XI. Manuscrits liturgiques. XII. Bulles sur papyrus. XIII. Épigraphie. XIV. Bibliographie.

I. Origines de Dijon. — Dès l'époque d'Auguste, la grande route de Lyon à Coblentz traversait le quartier est du Dijon moderne. En allant du sud au nord on peut en suivre le parcours depuis la ferme de la Colombière, située sur la rive droite de l'Ouche. Après avoir franchi la rivière et coupé l'angle occidental du bois du Parc, la route atteignait le rond-point de l'avenue, les allées de la Retraite [6] et enfin la Maladière. A partir du rond-point jusqu'au delà des allées de la Retraite, un cimetière bordait la route à droite et à gauche sur un très large espace. Sa longueur dépassait deux kilomètres; on n'y a, à notre connaissance, rien rencontré de chrétien, mais beaucoup de stèles, d'épitaphes et d'objets païens. Outre ce cimetière, des débris de monuments gallo-romains ont été relevés; parmi beaucoup de pierres portant des inscriptions, une seule est datée du consulat d'Emilianus et Aquilinus, c'est-à-dire 249

[6] Provisoirement « boulevard Voltaire »; la topographie de Dijon a fait l'objet, en ces dernières années, de débaptisations et de rebaptisations d'un caractère très instable et qui ajoutent une difficulté aux identifications des archéologues.

de notre ère[1]. Une grande quantité de matériaux sculptés ou taillés pour entrer dans des constructions est entrée depuis dans l'assise inférieure de la muraille du *castrum* composée uniquement de ces débris sur une longueur d'un kilomètre, une largeur de sept à huit pieds et une hauteur de cinq à six. Ce simple fait suffit à prouver l'importance de Dijon à l'époque romaine, puisque les débris de ses maisons, de ses temples, de ses portiques pouvaient fournir une telle quantité de matériaux : autels, monuments funéraires, blocs énormes dans lesquels il est aisé de reconnaître des membres d'architecture tels que bases, chapiteaux, entablements, corniches, frontons, etc. Enfin, la découverte de tuiles estampillées à trois kilomètres de Dijon, à un kilomètre ouest de la voie romaine, au lieu dit la Noue, ne permet guère de mettre en doute l'existence d'un important établissement romain sur ce point, villa, entrepôt ou station militaire[2].

Sur l'emplacement de Dijon, une ville gallo-romaine a dû s'élever vers la fin du Ier siècle; dès le IIe siècle il y existait peut-être deux agglomérations distinctes, la plus importante à l'ouest de la voie romaine, l'autre à l'est. On a trouvé dans cette direction des substructions aux Petites-Roches. C'est là tout ce qu'on peut dire sans crainte d'être contredit. L'*oppidum* ou *castrum Divionense* n'eut probablement ni théâtres, ni arènes, du moins aucun vestige n'en a été retrouvé.

II. Le castrum. — Ce *castrum Divionense* n'a aucune attestation chronologique certaine permettant d'en fixer la construction. Le nom d'Aurelianus qui s'y rattache vaguement est si indéterminé qu'on ne peut en tirer parti. Lors de la mise au jour, en 1863, dans la rue de la Monnoye, d'un fragment de courtine de l'ancien *castrum* avec les restes d'une tour adjacente, on assura que ni les assises des fortifications, ni celles de la tour ne reposaient sur le sol naturel, mais sur des décombres et un blocage en pierre et en mortier[3]. Serait-ce l'indice d'une enceinte plus ancienne que celle qui enfermait la ville au VIe siècle ? Les éléments qu'on possède ne permettent pas actuellement de faire une réponse. Mais le *castrum* dont parle Grégoire de Tours existait certainement dès le IIIe ou le IVe siècle. L'insécurité de la Gaule à cette époque fit partout élever ou relever des murailles pour amortir, épargner et repousser parfois le choc des barbares dévastant les campagnes et les villes ouvertes.

La petite forteresse ne fut point établie sur la route militaire, mais à six ou sept cents mètres de là, sur un terrain voisin du Suzon dont le cours fut canalisé et les eaux utilisées pour les fossés et les fontaines de la ville. Trois chemins reliaient le *castrum* à la grande voie. Le périmètre de l'enceinte a été relevé au centre de la ville actuelle; elle est légèrement trapéziforme avec quatre angles arrondis, décrivant des courbes inégales, et orientés chacun sur les divers points cardinaux. Il subsiste de nombreuses substructions, deux tours refaites plus ou moins et quelques fragments de courtine. L'étude des vestiges subsistant encore a donné le même tracé que celui du plan cadastral[4]. Le fond des maisons et des jardins qui s'appuyaient à ces murs en indique fidèlement le tracé[5]. Les tours retrouvées étaient espacées d'environ trente-trois mètres, mesure prise d'axe en axe[6]. Le même intervalle à peu près a été observé sur d'autres points de l'enceinte. Or, divisée par cet intervalle moyen, la longueur totale du circuit donne trente-trois tours : ce qui concorde avec la description de l'*Historia Francorum*.

Autre concordance : Grégoire de Tours évalue à quinze pieds l'épaisseur de la muraille[7]. Le mur extérieur maintes fois découvert, composé à sa base de débris d'anciens édifices, puis ensuite d'un blocage avec un revêtement de moyen appareil, n'est épais, il est vrai, que de sept à huit pieds; mais, sans doute, un terre-plein reliait à un mur intérieur et ainsi s'élargissait le rempart. Le plan des tours l'indique. Observation faite sur trois d'entre elles, on y distingue trois étages, dont un semi-souterrain[8]. Celui-ci était de forme entièrement circulaire. La tour, comme d'habitude, décrivait en saillie sur la courtine un demi-cylindre, et la pénétrait par le reste de sa construction. Or le diamètre du souterrain approche de douze pieds, ce qui donne à la tour extérieurement un diamètre d'environ vingt-quatre pieds. De plus, le point central de la tour ne tombait pas dans l'alignement du profil extérieur de la courtine, mais il en déviait vers le dedans, en sorte que la saillie du demi-cylindre était à peine de dix pieds. La tour se développait donc vers l'intérieur sur une étendue de quatorze à quinze pieds; elle était probablement rectangulaire de ce côté. Et comme sur le dedans, tours et muraille devaient avoir même profil, on arrive à l'évaluation donnée par Grégoire de Tours.

Avant le XIe siècle, une grave modification intervint; on rendit le Suzon à son cours naturel par la suppression des conduits qui l'amenaient dans les fossés et dans la ville. Les portes furent alors reconstruites, changées de place, en sorte qu'on ne peut préciser où s'ouvraient celles dont parle Grégoire de Tours et on doit le regretter d'autant plus que le *castrum Divionense* est celui de la Gaule sur lequel il nous donne le plus grand nombre de renseignements précis[9]. L'historien des Francs était, par sa mère Armentaria, arrière-petit-fils de l'évêque Grégoire de Langres qui résidait ordinairement à Dijon; sans doute, il avait souvent entendu vanter la ville et l'avait probablement traversée, aussi ne put-il tenir à l'envie de décrire la résidence de l'évêque Grégoire, le site de la ville, l'enceinte avec ses quatre portes et ses trente-trois tours et encore les vins délicieux qu'on récolte sur les coteaux envi-

[1] Trouvée devant la porte de l'ancien évêché (de 1731), non loin de l'église Saint-Étienne. — [2] Les estampilles sont : l'estampille particulière de la *legio VIII Augusta* et l'estampille collective de vexillations détachées de plusieurs légions, le nom du légat L. Appius; la date probable du gisement reporte vers la fin du Ier siècle. Cf. *Mémoires de la Commission des antiq. de la Côte-d'Or*, t. XII, p. V, p. XIX; t. XIII, séance du 1er avril 1898; *Bulletin épigraphique de la Gaule*, t. III, p. 221-304; t. IV, p. 24, 68. — [3] *Mémoires de la Commission des antiq. de la Côte-d'Or*, t. VII, p. XLII; Baudot-Lambert, *Observations sur le passage de M. Millin*, p. 62, 114, 128, 144. — [4] Ce plan cadastral fut commencé sous l'Empire et terminé sous la Restauration, il est conservé aux Archives de la Côte-d'Or. — [5] L. Chomton, *Histoire de l'église Saint-Bénigne de Dijon*, in-fol., Dijon, 1900, p. 49, a refait l'étude sur le terrain en 1898. — [6] En 1810-1811, fut constaté l'emplacement de la tour qui avoisinait, du côté de l'ouest, celle désignée en E sur le plan. Précédemment, en 1768, la suivante avait été retrouvée près de la Tour de Bar. — [7] Nous empruntons ces remarques à M. L. Chomton qui tient à faire coïncider le dire de Grégoire de Tours avec les mesures relevées; ce qui suit est d'ailleurs vraisemblable. — [8] Les deux tours existantes signalées dans le plan ont encore leur souterrain. On peut voir le souterrain d'une troisième tour dans un atelier de serrurerie, rue Buffon, n° 32. Il s'agit de la tour venant la deuxième à l'est de la porte du midi, dite porte Vacange. — [9] *Hist. Francor.*, l. II, c. XXIII; l. IV, c. XVI; l. V, c. V; *De gloria confessorum*, c. XLII; *De gloria martyrum*, c. L; *Vitae Patrum*, c. VII, 2, 3; Dijon est appelé *Divionum* à l'accusatif au l. IV, c. XXXI de l'*Hist. Franc.*, et l. II, c. XIX : *locus divionensis*. Grégoire rapporte que « les anciens disent que ce *castrum* fut bâti par l'empereur Aurélien, » mais l'inscription des *fabri ferrari Dibione consis(te)ntes* est bien antérieure à cet empereur; cf. Desjardins, *Géogr. de la Gaule romaine*, t. I, p. 117; A. Longnon, *Géographie de la Gaule au VIe siècle*, in-8°, Paris, 1878, p. 210, note 4.

ronnants. A ses yeux évidemment, Dijon est fort supérieur à tous les *castra* de sa connaissance et il est fort surpris qu'on n'en ait pas fait une *civitas* [1], c'est-à-dire une ville épiscopale et comtale. Voici, du reste, comment il en parle : « Dijon est un *castrum* ceint de murailles très solides. Il est bâti au milieu d'une plaine riante et fertile. Les terres sont si fécondes qu'il suffit de les labourer une fois avant les semailles, pour avoir une abondante récolte. Au midi, coule la rivière d'Ouche qui est très poissonneuse. Du nord vient une autre petite rivière, qui entre par une porte, passe sous un pont, et sort par une autre porte, déversant le trop-plein de ses eaux dans les fossés où elle circule paisiblement. Devant la porte, elle fait tourner des moulins avec une étonnante rapidité. L'enceinte a quatre portes qui regardent les quatre points cardinaux; elle est armée de trente-trois tours; le mur est construit en pierres de taille jusqu'à vingt pieds, au-dessus en petites pierres; la hauteur totale est de trente pieds, l'épaisseur de quinze. J'ignore pourquoi Dijon n'a pas reçu le rang de *civitas*. Il existe aux environs des sources précieuses. Du côté de l'occident sont des montagnes très fertiles, couvertes de vignes, qui fournissent aux habitants un si généreux Falerne qu'ils dédaignent le vin d'Ascalon. »

Le fait a, d'ailleurs, de quoi surprendre, puisque depuis un siècle au moins les évêques de Langres désertaient cette ville, sans doute alors à demi ruinée, pour le séjour de Dijon. Déjà, vers 189, l'évêque Apruncules demeurait à Dijon, lorsqu'il jugea prudent de se dérober par la fuite à la haine des Bourguignons [2], et, chose remarquable, l'historien des Francs joint au nom de cet évêque l'épithète *Divionensis* [3].

Si nous recourons à tous les renseignements qui peuvent éclairer les passages de Grégoire de Tours concernant Dijon, nous parvenons à retrouver approximativement l'aspect du *castrum* avec ses trente-trois tours et l'emplacement probable de ses quatre portes.

Une d'elles était comprise dans les annexes de l'église Saint-Étienne qui, avec le temps, se développa jusque sur la muraille et au delà. Au fur et à mesure de ces extensions, les tours qui, d'abord, flanquaient le chevet, furent englobées dans l'édifice. Une de ces tours, située au midi, porta le clocher [4]; l'autre tour, située au nord, fut absorbée dans les substructions de l'église et une porte adjacente devint la base d'un deuxième clocher [5] appelé « tour de la portelle », en souvenir de l'ancienne affectation de sa partie supérieure. Parmi les portes connues, celle-ci remontait plus probablement que toute autre aux origines du *castrum*. C'était la porte du Levant [6].

Une porte dite « porte Vacange » est mentionnée dès le XIIIe siècle; elle correspond à l'emplacement actuel de l'extrémité sud de la maison portant le n° 36 de la rue Chabot-Charny. Elle paraît répondre à la porte méridionale par laquelle sortait la Suzon, après avoir traversé l'enceinte [7].

Est-ce la porte occidentale que remplaça la « portelle du Bourg » qui s'ouvrit en face de la place Saint-Georges, à la jonction des n. 38 et 40 de la rue Amiral-Roussin ? Ce qui favorise l'affirmative, c'est la communication si naturellement indiquée entre les basiliques, le cimetière et le bourg d'une part, l'intérieur du *castrum* d'autre part [8].

La porte septentrionale comprenait le canal d'introduction de la Suzon et ne peut se trouver que dans la ligne nord-est des remparts. On n'en a trouvé aucun vestige, mais la porte n'a pu se trouver que dans le voisinage de l'angle nord du *castrum*. Le même point est indiqué par le petit canal découvert non loin de cet angle et qui semble n'être qu'une dérivation du canal principal.

Il ne subsiste rien des portes du *castrum*, ni de la partie extérieure des tours, excepté peut-être dans la tour du Petit-Saint-Bénigne. Le soubassement des murs s'est généralement conservé, mais sans être intact sur tous les points de l'enceinte. Des règlements de Philippe le Bon, duc de Bourgogne, ont trait à l'extraction des blocs et pierres, notamment de celles qui étaient engagées sous l'église Saint-Étienne et les bâtiments voisins [9]. En cet endroit, on peut voir encore une partie du mur d'où plusieurs blocs ont été arrachés très anciennement, ce qui a fait supposer qu'un couloir aurait régné au milieu de la muraille, mais ceci est dépourvu de fondement. Ce fragment de mur servait de base au maître-autel de l'église Saint-Étienne; il traverse le chœur où l'on voit des vestiges authentiques des remparts du IIIe ou du IVe siècle [10]. Pour la maçonnerie ordinaire des courtines, il existe un spécimen visible, en arrachement, rue Chabot-Charny, n° 49, au fond du jardin. Les lits sont en général formés de pierres posées à plat; on remarque cependant une chaîne en arête de poisson. Suivant Baudot-Lambert qui a assisté à la démolition de plusieurs pans de cette maçonnerie, elle était formée d'une continuelle superposition de ces chaînes. Ce qu'on voit ici est contradictoire. Le revêtement on l'a plusieurs fois constaté, était de moyen appareil, en pierres blanches d'environ 0^m50 sur 0^m20 [11].

III. La population. — On ignore tout à son sujet. Dans ce *castrum* point de vie municipale, point de jeux officiels, de cérémonies solennelles. Il y a une inscription mentionnant les *fabri ferrarii Dibione consis[te]ntes*, un Flavius Vetus, patron des carriers du *pagus Andomus*, lieu non identifié, un vétéran Restitutus, de la *legio XVII Primigenia*. Les épitaphes sont d'un laconisme désespérant. Ces Bourguignons ont un dieu préféré, Mercure, la bourse à la main; on l'a rencontré plusieurs fois. Sont-ils riches ? Du moins, les matériaux taillés et sculptés qui entreront dans les édifices futurs témoignent que le *castrum* connaît l'aisance. Ont-ils des temples ? On peut le croire, bien qu'on n'ait rien retrouvé. On a relevé des restes de laraires et d'oratoires privés. Un de ces laraires devait avoisiner la porte de l'ancien évêché [12]. L'indication semble en être fournie par les autels votifs recueillis en ce lieu et qui avaient été érigés vers le milieu du IIIe siècle, *in honorem domus divinæ;* le plus ancien, dédié à Jupiter, date de l'an 249 [13].

[1] *Hist. Francor.*, l. III, c. IX. — [2] *Ibid.*, l. II, c. XXIII. — [3] *Ibid.*, l. II, c. XXXVI : *Apruneulus divionensis.* — [4] Clocher démoli en 1781. — [5] Clocher détruit en 1571. — [6] Archives de la Côte-d'Or, *Statistique du département*, par Vaillant, t. I, p. 568; *G. 135, 269*, Bibl. de Dijon, *Découverte des ruines d'un monument triomphal*, p. Antoine; cf. L. Chomton, *op. cit.*, p. 49-50. — [7] *Mémoires de la Commiss. des antiq. de la Côte-d'Or*, t. I, p. 181; t. IX, p. 1. Cette identification toutefois n'est qu'hypothétique par suite de l'existence constatée d'une autre porte, un peu plus à gauche, débouchant sur la place des Cordeliers, attenante au déchargeoir présumé des fossés, cf. L. Chomton, *op. cit.*, p. 50 et note 3. — [8] Après la sixième tour au nord de cette poterne il y avait la « porte du Lion », démolie en 1775, mais qui n'était peut-être que la porte du nord, ramenée à l'ouest lorsqu'on éleva le palais des Ducs. — [9] Baudot-Lambert, *Observations*, pages 123-125; Fyot, *Histoire de Saint-Étienne*, pr. 34 *bis;* Archiv. de la Côte-d'Or, *G. 114*, reg., fol. 153. — [10] Voir *Catalogue du Musée de la Commission des antiquités de la Côte-d'Or*. Avertiss., texte et pl.; Général Creuly, *Musées archéologiques et collections particulières*, dans *Revue archéologique*, 1862, p. 109-124. — [11] Baudot-Lambert, *op. cit.*, p. 61, 111; *Mém. de l'Acad. de Dijon*, séance de 1810, p. 43 sq.; *Mém. de la Commiss. des antiq. de la Côte-d'Or*, t. VI, p. LXXXIV. — [12] Aujourd'hui rue Chabot-Charny. — [13] L. Morillot, *Durée du paganisme dans les campagnes bourguignonnes d'après les découvertes archéologiques*, dans *Bulletin d'histoire et d'archéologie religieuses du diocèse de Dijon*, 1883, t. I, p. 46 sq. Cf. P. Lejay, dans *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1902, t. VII, p. 82.

IV. Le christianisme. — Les débuts de la prédication chrétienne et son établissement à Dijon sont à peine connus; on n'en saurait être surpris quand on vient de voir à quel point le paganisme en ces parages est à peine représenté. Les récits d'où l'on peut tirer une vraisemblance historique font connaître une évangélisation de ces contrées par le martyr saint Bénigne dont le supplice prendrait place aux environs de l'an 200.

S'il faut regretter l'absence des documents pendant une longue période subséquente, il faut reconnaître aussi que le christianisme s'est implanté et a pris possession du *castrum*. On croit en trouver un indice très vraisemblable dans le fait que les évêques de Langres s'y établissent plutôt à raison de l'épanouissement du christianisme dans la ville qu'à raison de la sécurité qu'offrent ses murailles [1]. Vers 450, l'évêque Urbain y meurt et ses successeurs adoptent la même résidence : Aprunculus, Grégoire, Tetricus, etc.

De cette chrétienté nous savons peu de chose malheureusement. Grégoire de Tours n'a pas manqué de recueillir un gracieux récit que répétaient à leurs hôtes les gens de Dijon. Lorsque mourut Hilarius, père du célèbre saint Jean de Réomé, son corps fut déposé dans un sarcophage à deux places où sa femme Quieta vint le rejoindre quelques années plus tard. Lorsque celle-ci eut été placée aux côtés du mort, il attira avec son bras la tête de la défunte et lui donna un baiser [2]. Au VIe siècle, leur tombe était en grande vénération.

On honorait aussi sainte Paschasie et sainte Floride. La première vit même son culte s'étendre au delà de Dijon, mais il est probable que le titre de martyre lui fut donné plutôt à raison de l'époque reculée où elle vécut qu'à raison d'un martyre réel; en tous cas, Grégoire de Tours n'a pas connu ce martyre [3].

Les Burgondes ariens et baptisés s'étaient emparés de la province, à laquelle ils allaient imposer leur nom. Ils se convertirent d'assez bonne heure et la ville ne cessa de grandir en importance. Dijon devint un siège administratif, il eut ses comtes et ses vicomtes. Inauguré sans doute pendant la domination burgonde, ce régime persista sous les rois francs, qui se rendirent maîtres de la Bourgogne avant la mort de Grégoire de Langres. Les comtes relevaient immédiatement des ducs de la province, des maires du palais, intermédiaires entre eux et le roi.

Jusqu'à Louis le Débonnaire, Dijon fut la pleine propriété du roi.

Tandis que les évêques possédaient la seigneurie de Dijon et peut-être, auparavant, le bourg qui s'était formé entre le *castrum* et le cimetière des basiliques fut entouré d'une enceinte précédée d'un fossé comprenant le cimetière lui-même. On appela couramment ce quartier *Burgus* ou *Claustrum sancti Benigni*, l'abbaye de Saint-Bénigne possédant sur l'ensemble des droits féodaux.

Au VIe siècle, Dijon possédait au moins quatre églises.

La plus importante était située à l'intérieur du *castrum* et reçoit de Grégoire de Tours le nom de *ecclesia intramuranea*. Là fut déposé le corps de saint Grégoire de Langres jusqu'au jour de ses funérailles [4]. Il faut noter que, comme ses collègues résidant à Dijon, Grégoire se rendait à Langres pour les grandes fêtes, il mourut aux environs de l'Épiphanie [5] et son corps fut rapporté à Dijon. Il ne paraît pas douteux que cette église ne doive être identifiée avec l'église collégiale de Saint-Étienne [6].

Deux églises étaient construites hors de l'enceinte du *castrum*; peut-être en existait-il d'autres, car on lit dans l'*Historia Francorum* que l'évêque Tetricus reçut Chramn, en 556, dans les basiliques, *ad basilicas*, et ce pendant le prince franc ne pénétra pas dans la ville [7]. La plus ancienne de ces deux églises est certainement la basilique où reposait sainte Paschasie et auprès de laquelle l'évêque Grégoire éleva la basilique de Saint-Bénigne. Elle fut sans doute englobée dans ce nouveau sanctuaire, car au XIe siècle le corps de sainte Paschasie était conservé à Saint-Bénigne où un autel lui fut alors élevé par l'abbé Guillaume [8].

Le baptistère — *baptisterium* — qui renfermait de nombreuses reliques était contigu à la maison de l'évêque Grégoire [9]. C'est dans cet édifice (*basilica sancti Joannis*) que Grégoire fut enterré et devint bientôt l'objet d'un culte; aussi son successeur Tetricus (539-572) fut obligé d'agrandir la basilique par l'addition d'une abside où le corps du saint fut transporté [10]. Une translation ultérieure des reliques de saint Grégoire dans l'église de Saint-Bénigne [11] empêche de constater sûrement l'emplacement du baptistère. Il ne semble pas cependant qu'il occupât celui de l'église actuelle de Saint-Jean, distante de plus de 600 mètres, vers l'ouest, de l'*ecclesia intramuranea* et située, selon toute apparence, en dehors de l'enceinte romaine. Il vaut mieux sans doute se rallier à l'opinion exprimée au XIIe siècle par le biographe Garnier II, abbé de Saint-Étienne, et reconnaître l'ancien baptistère dans la chapelle de Saint-Vincent, qui existait encore au XVIIe siècle, auprès de l'église Saint-Étienne dont elle dépendait [12].

Saint Grégoire et son fils saint Tetricus, tous deux évêques de Langres, tous deux résidant à Dijon, furent tous deux enterrés dans la basilique de Saint-Jean. Grégoire d'abord comte d'Autun, puis évêque de Langres, mourut en 539 après trente-deux années d'épiscopat. Son épitaphe fut composée par Fortunat [13] :

Postquam sydereus disrupit Tartara princeps
Sub pedibus justi mors inimica jaces
Hoc veneranda sacri testatur vita Gregori
Qui moda post tumulos intrat honore polos
Nobilis antiqua decurrens prole parentum
Nobilior gestis nunc super astra manet
Arbiter ante ferox exhinc pius inde sacerdos
Quas domuit judex fovit amore patris
Triginta et geminos pie rexit ovile per annos
Et grege de Christi gaudia pastor habet
Si quæras aerituan produnt miracula rerum
Per quem debilibus fertur amica salus.

Voici quelques détails que Grégoire de Tours nous a laissés sur son bisaïeul : « Il demeurait, écrit-il, ordinairement à Dijon. Comme sa maison était attenante au baptistère, qui renfermait des reliques d'un grand nombre de saints, il se levait la nuit afin d'y aller prier. Il le faisait en évitant d'être aperçu « de ses clercs, qui avaient leurs lits près de sa chambre ». La porte du baptistère s'ouvrait mystérieusement à son approche, puis, sous le regard de Dieu seul, il récitait avec attention l'office divin. Après avoir longtemps agi de la

[1] On comprendrait difficilement que les évêques eussent délaissé leur ville épiscopale pour une question de sécurité personnelle, et cela pendant une longue suite d'épiscopats. — [2] E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 2, n. 2; cf. *De gloria confessorum*, c. XLII. — [3] L. Chomton, *op. cit.*, p. 53. — [4] *Vitæ Patrum*, c. VII, 3. — [5] *Ibid.*, VII, 3. — [6] Devenue cathédrale en 1731, halle au blé en 1792, bourse de commerce en 1897. — [7] *Historia Francorum.*, l. IV, c. XVI. — [8] *De gloria confessorum*, c. XLIII. — [9] *Vitæ Patrum*, VII, 2 ; *et (cum) domus ejus baptisteria adhæreret...* — [10] *Ibid.*, c. VII, 3, 4; E. Bougaud, *L'Église Saint-Jean de Dijon*, in-8°, Dijon, 1863. — [11] E. Bougaud, *Chronique de l'abbaye de Saint-Bénigne de Dijon*, p. 142. — [12] Ruinart, *Gregorii Turonensis opera*, col. 1178, note 8; A. Longnon, *Géographie de la Gaule romaine*, p. 211. — [13] *Miscellanea*, l. IV, c. II, III; E. Le Blant, *Recueil des inscript. chret. de la Gaule*, t. I, p. 5, n. 2; p. 6, n. 3.

sorte, à l'insu de tout le monde, il fut enfin découvert par un diacre. Celui-ci se mit alors à suivre de loin et secrètement le saint évêque, pour observer ce qu'il faisait. Voici ce qu'il a raconté. Le saint, arrivé à la porte du baptistère, y frappait de la main, et la porte s'ouvrait sans que l'on vît paraître personne. Lorsqu'il était entré, le silence régnait d'abord pendant longtemps; ensuite retentissait très haut la divine psalmodie, on eût dit un concert de voix nombreuses, et le chant se prolongeait durant trois heures, sinon davantage. Pour ma part, je crois que les grands saints dont il y avait là les reliques, apparaissaient au serviteur de Dieu, et qu'ensemble ils louaient le Seigneur. L'office étant achevé, l'évêque revenait à son lit, et se recouchait en prenant soin encore de n'être point remarqué. A l'heure due, les réglementaires se dirigeaient vers la porte du baptistère, qu'ils trouvaient fermée; ils l'ouvraient avec leur clef, sonnaient la cloche, et le saint évêque, se levant avec tout le monde, allait recommencer l'office divin. Saint Grégoire, étant à Langres pour la fête de l'Épiphanie, fut atteint de la fièvre, et au bout de quelques jours il quitta ce monde pour s'en aller à Jésus-Christ. Ses restes furent transportés à Dijon où, suivant ses ordres, il devait être inhumé. En arrivant, on se rendit à l'église qui est à l'intérieur des murs (Saint-Étienne) et, le cinquième jour, les évêques étant réunis, le corps fut porté de l'église à la basilique de Saint-Jean [1]. »

Saint Tetricus succéda à son père sur le siège de Langres et fut enseveli dans l'abside construite par lui pour recevoir dignement le corps de son père. Son épiscopat fut de trente-trois années :

Palma sacerdotii venerando Tetrice cultu
Te patriæ sedes nos peregrina tenet
Te custode pio nunquam lupus abstulit agnum
Nec de fure timens pascua carpsit ovis
5 *Sex qui lustra gerens et per tres insuper annos*
Rexisti placido pastor amore gregem
Nam ut condirentur divino corda sapore
Fudisti dulcem jugiter ore salem
Summus amor regum populi decus arma parentum
10 *Ecclesiæ cultor nobilitatis honor*
Esca inopum tutor viduarum cura minorum
Omnibus officiis omnia pastor eras
Sed cui præbebat varie tua cura medelam
Funere rectoris plebs modo triste gemit
15 *Hoc tamen alme pater speramus dignus in astris*
Qualis honore nites hic pietate probes.

V. Saint Bénigne. — Les documents dont nous disposons pour l'étude de ce saint personnage sont au nombre de quatre : 1° Les *Actes* de son martyre, apportés vers l'an 515 à saint Grégoire, évêque de Langres, et rédigés probablement à la même époque. — 2° Un chapitre du *De gloria martyrum* (c. LI) composé par Grégoire de Tours, un peu avant 588. — 3° Une mention au martyrologe hiéronymien, dans la recension gallicane arrêtée à Auxerre vers 595. — 4° Un groupe d'écrits légendaires formé entre 515 et 615 et comprenant, avec les Actes de saint Bénigne, ceux des martyrs de Langres, d'Autun, de Saulieu, de Viviers. Entre tous ces textes, celui de Grégoire de Tours est le plus important.

Celui-ci était, nous l'avons dit, arrière-petit-fils de Grégoire de Langres, né à Autun, évêque de Langres de 506 (507) à 539 (540). L'évêque de Tours étant né en 538, il rapporte donc non seulement des traditions de famille, mais des traditions assez récentes quand il raconte la reconnaissance du tombeau et du culte de saint Bénigne par son bisaïeul. Au début de son épiscopat, pendant un séjour au *castrum* de Dijon, Grégoire de Langres eut à s'occuper du culte rendu par le peuple à un sarcophage du cimetière. On y voyait accourir des *rustici* et, le mouvement une fois donné, tout le monde venait en pèlerinage et en prières autour de la tombe; il ne paraît pas aventureux de croire qu'on cherchait à procurer au nouveau saint les honneurs du culte liturgique et de la construction d'une basilique. L'évêque avait, dès lors, double raison de s'en occuper et voici dans quelles circonstances :

« Comme on avait pris un grand sarcophage pour l'ensevelir [Bénigne], les gens de notre époque et surtout le saint évêque Grégoire pensaient que ce sarcophage contenait les restes d'un païen. Le peuple, cependant, vénérait le tombeau, et les grâces sollicitées étaient promptement obtenues. Un homme qui avait reçu ainsi de nombreux bienfaits, apporta un cierge au sépulcre du saint et, l'ayant allumé, s'en retourna chez lui. Après son départ, un enfant qui l'avait vu, descendit dans la crypte pour éteindre le cierge et l'emporter. A peine était-il descendu qu'un énorme serpent vint d'un autre côté et s'enroula autour du cierge. L'enfant saisi d'effroi remonta aussitôt. Deux ou trois fois il renouvela sa tentative, mais toujours en vain, car le serpent ne s'en allait pas. On avait beau raconter au saint évêque ces choses et d'autres semblables, il ne se laissait point convaincre et n'en défendait que plus fort de prier devant le sarcophage.

« A la fin, le martyr de Dieu apparaît au saint confesseur et lui dit : « Que faites-vous ? Non content de me laisser dans l'abandon, vous méprisez même ceux qui m'honorent. Cessez d'agir ainsi, je vous prie, et hâtez-vous d'élever un oratoire sur mon tombeau. » Vivement ému de cette vision, l'évêque se rend au sépulcre du martyr et, dans une longue prière mêlée de larmes, il implore le pardon de sa faute. Puis, comme en effet, la crypte anciennement bâtie tombait en ruines, le bienheureux pontife donna ordre d'en relever les murs, et y fit construire une voûte d'une structure élégante. Mais, je ne sais pourquoi, le saint tombeau se trouva dehors. L'évêque voulant le replacer dans la crypte, convoqua pour accomplir ce pieux devoir des abbés et d'autres religieux. Or, en présence de cette assemblée, le saint martyr accorda aux peuples et à l'évêque qui le glorifiait, la faveur d'un grand miracle. Le sarcophage, comme on l'a dit plus haut, était grand et lourd, au point qu'en ce moment trois paires de bœufs n'auraient pas suffi à le traîner. Voyant qu'on n'avançait pas, qu'on ne savait comment le descendre, saint Grégoire fit allumer les cierges et entonner les psaumes, puis, prenant le sarcophage du martyr par la tête et deux prêtres le prenant par les pieds, ils le soulevèrent et le descendirent sans difficulté dans la crypte où ils le placèrent à l'endroit qui leur plut : ce qui ne fut pas un médiocre prodige pour la foule émerveillée.

« Peu d'années après, des gens qui étaient allés en Italie rapportèrent au bienheureux confesseur l'histoire de la passion de saint Bénigne. Cependant le saint martyr continuait à se manifester aux peuples par beaucoup de miracles. C'est alors que saint Grégoire fit bâtir sur la crypte une grande basilique.

« A côté se trouve une autre basilique, dans laquelle est honorée sainte Paschasie. Or, au moment où l'on construisait celle de saint Bénigne, les ouvriers virent sortir de cette église voisine une femme d'un grand âge, vêtue d'une robe noire, ayant la tête blanche comme un cygne, et un air vénérable. Elle leur parla ainsi : « Courage, mes amis, achevez votre pieuse besogne, élevez vite les étages de cet édifice; il est juste de mener avec célérité une œuvre dirigée par un tel architecte. Car si la faiblesse de vos yeux ne s'y opposait, vous verriez présider à vos travaux saint Bénigne lui-même. » Après avoir dit ces paroles, elle rentra dans la basilique d'où elle était sortie, et personne ne la revit plus. On crut à une apparition de sainte Paschasie.

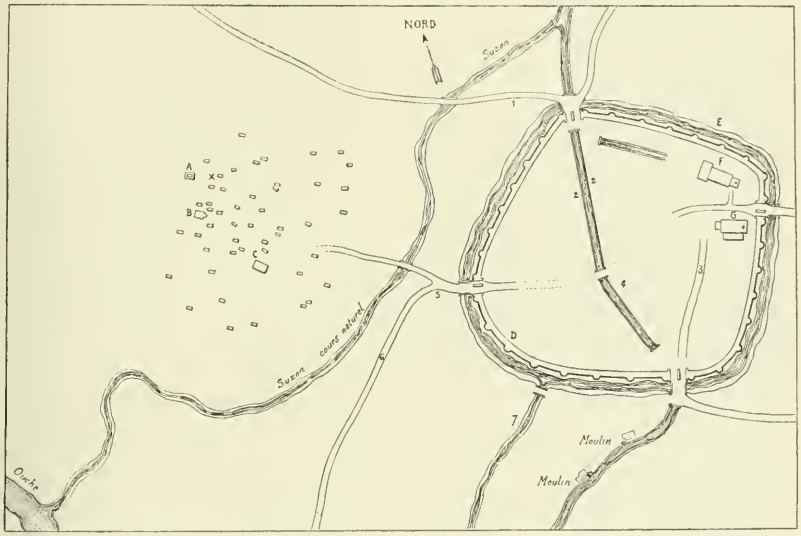
« La surface de la pierre où les pieds de saint Bénigne

[1] *Vitæ Patrum*, VII; *Hist. Francor.*, l. VI, c. XXXVI.

furent scellés dans du plomb fondu, a été percée de petits creux, et beaucoup de personnes y versent du vin ou de la bière qu'elles appliquent ensuite sur leurs paupières enflammées ou sur n'importe quelles plaies. Grâce à ce médicament, le mal est promptement guéri. J'en ai fait moi-même l'incontestable expérience, car ayant un jour les yeux fort malades, dès que je les eus baignés dans cette liqueur sanctifiée, la douleur cessa à l'instant.

« Quand l'Auvergne commençait à être atteinte de la peste inguinaire, qui fut chassée par les prières de l'évêque saint Gall, on vit tout à coup les murs des maisons et des églises se couvrir de signes et de caractères lugubres (vers l'an 515). Alors, pendant une nuit, ma mère crut voir en songe que le vin que nous avions dans nos caves s'était changé en sang. Déjà elle se lamentait : « Malheur à moi, s'écriait-elle, car ma maison est désignée au fléau. » Mais un homme lui dit : « Savez-vous bien qu'après demain, qui sera le jour des calendes de novembre, on célébrera la passion du martyr Bénigne ? » — « Je le sais, » dit-elle. « Allez donc, répliqua-t-il, et veillez toute la nuit en son honneur, faites dire des messes, ainsi vous serez préservée. » A son réveil, elle fit ce qui lui avait été ordonné et notre maison resta intacte au milieu des maisons voisines marquées des signes funestes [1]. »

Il faut encore rapprocher le récit suivant. Grégoire de Tours raconte dans le *De gloria confessorum*, c. XVII, que dans le pays de Tours, *in pago Turonico*, se trouvait une sépulture abandonnée parmi les ronces. On disait qu'un évêque y avait été déposé; on ne savait qui. Un homme vola le couvercle du sarcophage pour recouvrir celui de son fils et il fut, en punition, frappé durement, étant devenu sourd, muet et aveugle. L'homme ne s'amendait pas, alors le saint du sarcophage lui apparut, le menaça de le faire mourir dans l'année et lui révéla qu'il était Bénigne, évêque étranger au pays. Un détail à noter : à Tours, on replace facilement, à l'aide d'un attelage d'une paire de bœufs, le couvercle si lourd qu'auparavant trois paires de bœufs n'avaient pu l'ébranler; à Dijon, trois paires de bœufs ne peuvent ébranler le sarcophage que deux prêtres transportent un instant après. Mais les deux miracles sont différents, peut-être y a-t-il simple coïncidence. Quant à identifier le *Benignus* de Tours avec un évêque de ce nom vénéré à Utrecht, c'est une question assez obscure et étrangère à notre sujet. Restons à Dijon.



3739. — Dijon et son cimetière chrétien vers l'an 500. D'après Chomton, *Histoire de Saint-Bénigne de Dijon*, 1900, pl. 1.

Nous ne pouvons mettre en doute qu'aux environs des années 500 à 510, il se trouvait dans cette ville une tombe sur l'emplacement de laquelle on éleva une crypte, ensuite une église. Cette crypte remplaçait une crypte plus ancienne, sans doute un de ces petits monuments fréquents dans les polyandres. Reste à savoir si le polyandre était chrétien. En pareil cas, l'évêque Grégoire aurait eu un commencement de preuve que le concours de peuple autour de la tombe ne s'adressait pas à un païen; pour qu'il ait pu s'obstiner dans sa prévention il fallait que le lieu de l'inhumation ne lui fournît pas même un indice, et cependant il est remarquable que le cimetière dit de Saint-Bénigne n'ait jamais, dans le passé ou le présent, livré un débris d'inhumation païenne. Des défoncements à une profondeur considérable ont été opérés et aucune des sépultures retrouvées n'offrait signe de paganisme. Dans les couches les plus profondes on trouva des auges funéraires; plus haut, des fosses entourées de lits de lave et juxtaposés en forme de casiers; des sarcophages contenaient de petites fioles de verre; des monnaies

[1] *De gloria martyrum*, c. LI; il semble que Grégoire de Tours entend ici une localité d'Auvergne, à proximité de la demeure de ses parents, peut-être Riom, où le culte de saint Bénigne exista de très bonne heure avec celui de saint Polycarpe.

en petit nombre furent tamisées avec la terre; en somme, aucun indice.

C'est dans ce polyandre, ce cimetière, cette *area*, dont nous ne savons ni le nom antique, ni l'étendue, que vers l'an 500 reposait le saint. Si le site n'apprenait rien à l'évêque, le mausolée et le sarcophage ne lui apportaient non plus aucun renseignement, puisqu'après réflexion et enquête, il interdisait d'y prier. Sur quoi fondait-il cette défense ? Si on s'en tient au texte de Grégoire de Tours, il semble que l'évêque objectait uniquement les conditions de la sépulture, nullement l'existence, le martyre et le culte du personnage. Cependant on a soutenu que le motif de l'interdiction portée était l'absence de toute tradition concernant le saint lui-même. Du jour où il fut personnellement convaincu de l'identité de Benignus déposé dans la tombe contestée, l'évêque de Langres permit les hommages publics et y apporta le sien. La tradition existait donc, mais trouble, incapable de remonter à sa source et de justifier ses attaches historiques, mais elle subsistait néanmoins. L'assiduité obstinée du peuple à la crypte ruinée malgré la présence dans le *castrum* d'autres corps saints tels que celui de sainte Paschasie, celui de saint Urbain, malgré le délaissement officiel du tombeau puisqu'au début du VIe siècle « la crypte anciennement bâtie tombait en ruines », malgré l'opposition de l'évêque Grégoire de Langres, sont autant de raisons de croire que le personnage ainsi persévéramment honoré devait jouir d'une réputation bien ancienne et d'une illustration bien solide. Cependant ce n'était pas un évêque, le rédacteur des Actes ne le dit pas et il n'eût pas négligé cette donnée. Grégoire de Tours n'en dit rien non plus. Le martyrologe hiéronymien le qualifie formellement *presbyter* en insérant son nom vers 595 avec ceux d'autres saints de la Gaule, la mention qui le concerne est ainsi conçue : *Kl. novemb. .....Et Lingonicæ civitatis, castro divione Benigni presbiteri et martyris.* Aucun manuscrit n'apporte de variante à ces mots *presbyteri et martyris* et nous verrons les documents du cycle bénignien désigner le saint par la qualité de *presbyter*. Sans doute, une part reste à la conjecture, mais cette part faite, on ne peut s'interdire de voir dans ces faits la trace d'éléments historiques défendables. La permanence d'un tombeau mal entretenu indique tout à la fois la sépulture honorable qui fut attribuée au saint et le maintien de cette sépulture sur son emplacement primitif. Il y avait là un édicule, une voûte, un monument quelconque abritant ou ayant abrité le sarcophage, n'ayant jamais été complètement nivelé ni oublié, étayé tant bien que mal par les fidèles qui descendaient encore dans une crypte pour y allumer des cierges. Il y avait donc une tradition topographique qui, à travers les vicissitudes et les intermittences, avait peut-être été ininterrompue; il manquait une tradition documentaire autorisant les prodiges qu'on attribuait au saint et identifiant celui-ci.

Dans quelles conditions fut poursuivie et sur quelles preuves fut conclue l'enquête épiscopale, c'est ce que nous ignorons. Grégoire de Tours parle d'une vision de son aïeul, il n'y aurait pas lieu d'en douter puisqu'il affirme, si on ne voyait que cette vision a simplement déterminé l'évêque de Langres à se rendre au tombeau, et on peut croire qu'il voulut s'éclairer définitivement soit par l'ouverture du sarcophage, soit par la présence ou la vertu des reliques. Sa conviction faite, il se mit en prière. C'était un désaveu solennellement donné à lui-même devant une partie de la population, on peut et on doit croire que l'évêque ne se décida qu'à bon escient. Bientôt, il fit rebâtir la crypte, y transféra les reliques, consacra ainsi le culte traditionnel.

Ce qui est certain, c'est que l'évêque n'eut pour s'instruire ni la tradition populaire qu'il tenait en suspicion, ni le récit des Actes qu'on ne possédait pas alors à Dijon, ni un miracle qui entraîna son assentiment. Il reste la vision dont parle Grégoire de Tours et peut-être quelque signe matériel trouvé avec le corps. La reconnaissance (*inventio*) des reliques de saint Bénigne et leur translation se rapportent aux premières années de l'épiscopat de Grégoire de Langres, vers 511 [1]. Peu après des Actes de saint Bénigne furent remis à l'évêque et Grégoire de Tours avait entendu dire qu'on les avait rapportés d'Italie : *Post paucos autem annos ab euntibus in Italiam passionis ejus historiam allatam beatus confessor accepit* [2]. Bientôt, la foule des pèlerins augmentant, saint Grégoire fit bâtir une grande basilique. Il plaça le chœur du nouvel édifice sur la crypte qu'il avait fait restaurer quelques années auparavant et laissa l'accès de cette crypte ouvert aux fidèles. Enfin, il construisit un monastère et y établit des religieux dirigés par un prêtre du pays nommé Eustade. Ces accroissements successifs prennent place entre les années 520 et 539 (540). Grégoire de Tours mentionne aussi « l'anniversaire de la passion de saint Bénigne, célébré le 1er novembre », mais il ne nous apprend pas la date à laquelle son aïeul institua cette fête.

VI. Les Actes. — Passons aux Actes. — Grégoire de Tours y fait allusion [3], peut-être a-t-il eu le petit livre sous les yeux, cependant il n'a pas jugé devoir en conserver le texte, ce qui est regrettable. « Quelle que soit cette passion, écrit le P. van Hooff, on a le droit de se poser certaines questions à son sujet. Quel en est l'auteur ? — On l'ignore. — Qu'étaient ces pèlerins partis pour l'Italie ? — On l'ignore. — Quelle était leur autorité? — On l'ignore. — De quel auteur, de quelle Église recommandaient-ils leur narration ? — On l'ignore. — Alors que penser de cette passion ? — Qu'elle est apocryphe. Cette conclusion est dure, mais inévitable [4]. » — « Voilà un raisonnement juste [5], » écrit M. Duchesne. — « Que valent ces Actes pour l'histoire, demande M. Lejay ? Rien [6], » et il ajoute : « M. Chomton en convient. » — L'accord entre critiques est chose si édifiante et si rare qu'elle vaut la peine d'être notée.

Il existe des recensions nombreuses de la passion de saint Bénigne, le P. van Hooff en a publié six, sans parler d'une septième écrite en vers [7]. Ces textes ne diffèrent guère les uns des autres que pour des détails de style et d'amplification, sauf que le texte n° 2 transforme saint Bénigne en un évêque de Chartres et le fait martyriser à Châteaudun (*Castrum Duni*). A part cette exception, la suite des épisodes est la même dans toutes les rédactions. On en peut dire à peu près autant de celle qui a été sous les yeux d'Adon et qu'il a abrégée pour son martyrologe. Cependant, il y a ici une différence importante. Adon ne parle pas de l'empereur Aurélien; tandis que, dans toutes les rédactions de la passion, il a un rôle important. Faudra-t-il croire que ce rôle a été ajouté après Adon et que le texte primitif ne mentionnait pas Aurélien ? Le contraire semble plus probable. Adon, auteur d'une chronique, était assez instruit pour comprendre qu'un missionnaire envoyé en Gaule par saint Polycarpe (c'est ce que dit la passion) ne pouvait avoir vécu jusqu'au temps d'Aurélien. Il aura corrigé la tradition en sacrifiant l'une des deux dates en conflit.

[1] La *Chronique de Saint-Bénigne* indique une date, *octavo kl. decembris*, le 24 novembre et l'année 511. Cf. *Anal. divionensia*, p. 9. — [2] Cf. Chomton, *op. cit.*, p. 13, note 2. Le P. van Hooff ne veut pas entendre parler de pèlerins qui « revenaient d'Italie ». Ils y allaient, selon lui. Mettons qu'ils y allaient ou qu'ils en revenaient, cela n'ajoutera ni n'enlèvera rien à la valeur des *Actes*. — [3] *De gloria martyr.*, c. I. — [4] *Acta sanct.*, nov., t. I, p. 136 *b*. — [5] *Bulletin critique*, 1888, t. IX, p. 208. — [6] *Rev. d'hist. et litt. relig.*, 1902, p. 73. — [7] *Acta sanct.*, nov., t. I, p. 134 sq. et suppl. *ante* p. 1.

Ainsi, la passion de saint Bénigne remonte au delà du milieu du IXe siècle; il y a d'ailleurs des manuscrits qui paraissent atteindre à peu près cette antiquité. Dès lors on se sent porté à l'identifier, au moins pour la substance du récit, avec le petit livre qui fut remis par les pèlerins d'Italie à saint Grégoire de Langres. Ce petit livre était sûrement une « histoire de passion »; le saint y était présenté comme un martyr et il est très probable qu'on y trouvait déjà l'épisode de ses pieds scellés dans une pierre avec du plomb fondu. Grégoire de Tours a eu connaissance de cet épisode [1].

Entre les textes du IXe siècle, le rapport est évident, encore que d'importance secondaire puisque ces différentes versions sont toutes identiques au fond. Des six passions, les deux dernières sont des amplifications évidentes; la troisième est un abrégé de la quatrième; la seconde un abrégé quelconque fait pour adapter la légende du martyr de Dijon à un autre saint son homonyme [2]; la première peut n'être également qu'un abrégé de la quatrième. C'est donc la *passio IVa* qui est probablement la plus ancienne des recensions qui nous restent, c'est la plus répandue, elle a été publiée d'après quinze manuscrits de diverse provenance, parmi lesquels il s'en trouve du Xe siècle, du IXe.

Le récit n'offre rien qui s'écarte de ce qu'on rencontre dans les pièces hagiographiques. Le prêtre Bénigne est un missionnaire envoyé par les apôtres asiatiques Irénée et Polycarpe, il prêche le christianisme à Dijon et dans les environs. L'empereur Aurélien, venu pour visiter l'enceinte qu'il fait construire au *castrum Divionense*, s'informe de l'existence des chrétiens dans ces parages. Le comte Térence signale l'étranger à la tête rasée, qui purifie dans l'eau et fait des onctions avec le baume, parle d'un Dieu nouveau et promet une autre vie après la mort. A ce signalement Aurélien reconnaît un chrétien et, par son ordre, on arrête Bénigne à Épagny [3], on le conduit devant l'empereur. Leur dialogue est celui qu'on connaît : promesses et menaces d'une part, résistance d'autre part; alors le saint est battu de verges, étendu sur le chevalet et jeté en prison où un ange le visite et le guérit la nuit suivante. Le lendemain nouvelle comparution du saint dispos, on le conduit dans un temple où d'un signe de croix il renverse les idoles qui se brisent et s'évanouissent comme un tourbillon de fumée. Aurélien imagine de faire sceller les pieds du martyr dans une auge, de lui enfoncer des alènes rougies sous les ongles et de le loger en prison pendant six jours avec douze chiens affamés. Mais un ange dégage ses pieds, fait tomber les alènes, lui donne à manger, retient les chiens et, voyant cela, Aurélien pour en finir lui fait donner un coup de masse sur le crâne et un coup de lance dans le flanc. Bénigne expire, une colombe s'échappe à l'instant prenant son vol vers le ciel et l'air se charge de parfums. Après le départ d'Aurélien, la matrone Léonille recueille le corps et l'ensevelit.

Dans ce récit, il ne faut probablement ni tout admettre ni tout écarter. Que le nom de *Benignus* soit suspect, qu'il soit moins un nom qu'un qualificatif, c'est possible, mais c'est incontestablement le nom du personnage dont le tombeau avait fait l'objet d'une contestation entre Grégoire de Langres et les dévots du sarcophage. Les actes imputés à ce personnage ne pouvaient lui être attribués et reçus pour tels que s'ils étaient à son nom, et ce nom de *Benignus* est celui que les Dijonnais imposaient à leur saint aimé. Était-ce un sobriquet doucement substitué par la reconnaissante admiration au nom primitif ? Nul n'est en état de répondre.

[1] *Bull. crit.*, 1888, p. 208-209. — [2] *Acta sanct.*, 21 janv., 28 juin. — [3] Épagny, à 10 kilomètres au nord de Dijon, à 4 kilomètres ouest de la grande voie romaine.

Missionnaire ? Pourquoi pas. Admettons sur ce point que le témoignage des Actes ne nous apprend rien, et que ces Actes appartiennent à un groupe de documents, celui des disciples de Polycarpe, qui présente une série de missionnaires. Admettons aussi que cette indication ne repose sur rien. Mais s'il y a eu un chrétien nommé Benignus dans le Dijonnais vers la limite du IIe et du IIIe siècle, on ne voit pas, nous ne voyons pas pourquoi il n'eût pas fait dans ces parages ce que tant d'autres chrétiens faisaient ailleurs, pourquoi il n'eût pas prêché sa foi, ce qui est l'occupation favorite d'un missionnaire.

Prêtre ? Nous avons vu que le martyrologe hiéronymien, vers 590, est le premier à lui donner cette qualité, mais on ne sait d'où peut venir, sinon de la *Passio*, ce renseignement qui, s'il eût été connu un siècle plus tôt, eût dispensé Grégoire de Langres de toute objection et de son enquête. On n'a pas osé en faire un évêque, ou on n'y a pas songé, ou on ne l'a pas voulu. D'abord parce qu'il eût peut-être semblé difficile de faire accepter qu'un évêque n'eût laissé aucun souvenir de lui, aucune trace de son épiscopat, ensuite parce que Dijon n'ayant eu un évêque qu'en 1731, on n'eût pas manqué de s'étonner au IXe siècle et même au VIe siècle que ce premier évêque n'eût pas eu de successeur.

Martyr ? La tradition persistante quoique mal instruite, à Dijon, au moment où Grégoire de Langres s'y attaquait, tenait-elle le saint du sarcophage pour martyr ? C'est probable, car la *passio* mise en circulation quelques années après par les pèlerins d'Italie le donnait comme tel. Sans doute, elle a pu renchérir sur la gloire du saint et y ajouter ce trait, mais nous l'ignorons. Grégoire de Tours ne nous l'apprend pas, et il est beaucoup plus naturel d'expliquer le culte obstiné des dévots du sarcophage à la tombe d'un martyr qu'à celle d'un confesseur. Le titre de martyr était en si grand honneur qu'il suffirait à expliquer le concours séculaire à une tombe réputée contenir les restes d'un martyr.

Le supplice de la prison, les raffinements qu'il comporte ne peuvent apporter aucun éclaircissement historique pas plus qu'ils ne supportent des rapprochements imaginaires avec tels ou tels épisodes des livres saints.

La villa d'Épagny est un point d'attache topographique qui donne de la fixité à la légende. Au temps de Grégoire de Tours, on conservait et on montrait à Épagny la pierre dans laquelle avaient été scellés les pieds du martyr. Était-ce la relique même ? Alors on l'avait retrouvée depuis le temps où Grégoire de Langres manquait de preuves sur le personnage du sarcophage, à moins qu'elle n'y fût contenue. Ou bien était-ce une « relique représentative » ? Autant de questions qui doivent rester sans réponse.

On voit, en somme, que les Actes n'ajoutent guère à ce que nous savions en dehors d'eux pour ce qui concerne l'armature historique. S'ils reproduisent, quant à la substance, le petit livre du VIe siècle, nous ne pouvons que le pressentir bien plus que le prouver; quoi qu'il en soit, ils s'y sont adaptés et ils l'ont adapté au type alors en faveur. De tout cela est sorti le récit que nous avons résumé.

Un trait final des Actes doit être relevé. Le martyr Bénigne fut, nous disent-ils, enterré par une matrone appelée Léonille. Cette Léonille joue un rôle dans d'autres légendes du même pays. C'est l'aïeule des trois jumeaux de Langres, les saints Speusippe, Élasippe et Mélasippe. Il est donc clair que le rédacteur de la passion de saint Bénigne a voulu rattacher ce saint au cycle langrois. La même intention se révèle bien plus clairement dans la passion des Trois jumeaux, telle qu'on la lisait à Langres dès le VIIe siècle. Là, saint Bénigne intervient pour instruire et baptiser les trois

jeunes gens. De plus, on le présente comme venant d'Autun, où il a converti saint Symphorien et laissé, pour continuer l'œuvre d'évangélisation, ses deux compagnons Andoche et Thyrse, venus comme lui d'Asie avec une mission de saint Polycarpe. Ceux-ci étaient honorés à Saulieu, dans le diocèse d'Autun, avec un troisième saint, appelé Félix, que leur passion donne comme ayant été converti par eux.

Voici assurément des combinaisons un peu embrouillées parmi lesquelles il n'est cependant pas impossible de discerner des traditions d'abord complètement isolées et indépendantes les unes des autres, plus tard reliées entre elles par les récits des hagiographes. Récits sujets à caution sans que toutefois le soupçon qui les atteint pénètre plus au delà et s'adresse en aucune façon à des traditions de culte que le rédacteur a connues et dont il a tiré parti. Qui sait même si ce ne sont pas ces traditions de culte remontant à un passé vraiment primitif qui lui ont suggéré la combinaison d'ensemble de ces traditions distinctes :

A Autun, la tradition relative au martyr Symphorien, tradition fort nette, fixée vers le milieu du ve siècle dans un récit dont la substance est acceptable. Cette passion, publiée par Ruinart, n'offre pas la moindre trace d'un rapport quelconque entre le saint d'Autun et ceux que l'on groupa plus tard avec lui.

A Saulieu, une tradition de culte relative à trois saints, Andoche, Thyrse et Félix, d'histoire inconnue. A Dijon, une tradition analogue; celle-ci nous avons pu constater qu'elle était extrêmement vague, au point d'avoir contre elle l'autorité épiscopale.

A Langres, le culte des Trois jumeaux et de quelques autres saints, Camille, Jumille et Néon. Ces saints sont connus par la tradition grecque comme étant des martyrs de Cappadoce. D'assez bonne heure, peut-être au ive siècle, on transporta de leurs reliques à Langres et leur vénération s'y établit. A la longue ces saints cappadociens furent considérés comme ayant vécu dans le pays même, et cette idée s'exprima, non dans une légende inventée de toutes pièces, mais dans une réédition latine de la légende primitive, rédigée en Cappadoce. Les deux rédactions existent : on peut les comparer. Le texte grec est identique, en somme, au texte latin, sauf les épisodes et traits bourguignons qui sont propres à celui-ci.

Cette réédition existait au commencement du viie siècle, lorsqu'un certain Warnachaire en fit tenir un exemplaire à saint Céranne, évêque de Paris (il siégeait en 614). Mais rien ne prouve que Warnachaire ait été le premier auteur de la combinaison. Dans le martyrologe hiéronymien, dont le texte fut remanié à Auxerre vers 590 et qui fut alors augmenté d'un grand nombre de saints honorés en Gaule, on trouve au 17 janvier les Trois jumeaux et leur groupe rattachés à l'Église de Langres. Rien n'empêche que le rédacteur se soit inspiré d'une tradition déjà ancienne. Ainsi non seulement nous atteindrions le temps où Grégoire de Tours écrivait, mais nous rejoindrions celui où fut rédigé le petit livre que l'on fit tenir à son bisaïeul. Celui-ci mourut en 539 ou 540 après un épiscopat de trente-deux ans. C'est donc dans la première moitié du vi^e siècle que toutes ces légendes paraissent avoir pris naissance.

Entre la passion de saint Bénigne et celle des saints de Saulieu, Andoche, Thyrse et Félix, la parenté littéraire est évidente. Non seulement on y peut noter des tours, des phrases entières tout à fait identiques, mais c'est la même disposition, un début commun, des finales spéciales. Ces pièces appartiennent au cycle polycarpien dont les divers morceaux sont liés entre eux par une sorte de prologue qui ouvre les Actes de saint Andoche. Le tout débute par un vigoureux anachronisme. La nuit même qui suivit son martyre, saint Irénée apparaît à saint Polycarpe encore vivant, or Polycarpe fut martyrisé en 155 et Irénée mourut aux environs de l'an 200. Irénée apprend donc à Polycarpe la situation précaire du christianisme en Gaule et le presse d'y envoyer un renfort de missionnaires. Polycarpe accède à ce désir et s'empresse de désigner Bénigne et Andoche, tous deux prêtres, avec le diacre Thyrse. Ils débarquent à Marseille, remontent jusqu'à Autun, sont reçus chez le sénateur Fauste dont ils baptisent le fils Symphorien. Alors, tandis qu'Andoche et Thyrse restent sur le territoire d'Autun, Bénigne se dirige vers Langres.

La passion primitive de saint Symphorien, rédigée au ve siècle, ne contient aucune allusion aux saints Bénigne et Andoche; mais ils apparaissent dans certains manuscrits de date postérieure. Dans la version grecque et même dans la version latine de la passion des Trois jumeaux de Langres, les événements se passent en Cappadoce. Plus tard, cette rédaction est retouchée de façon à y introduire saint Bénigne qui baptise à Langres comme à Autun. De la comparaison des textes, il ressort non seulement que les passions de saint Bénigne et de saint Andoche ont des passages communs, mais que si les saints de Saulieu, de Dijon, d'Autun et de Langres ont leurs passions apparentées, ils ne sont guère moins étroitement rattachés aux saints de Besançon et de Valence où saint Irénée a envoyé des groupes : le prêtre Ferréol et le diacre Ferjeux à Besançon, les diacres Achillée et Fortunat à Valence.

Le but poursuivi par tout cet ensemble hagiographique semble clair. Il s'agit de rattacher l'évangélisation de toute une région au nom de saint Polycarpe dont les disciples se sont établis : Bénigne à Dijon, Andoche et Thyrse à Saulieu, Andéol à Viviers, Symphorien à Autun, les Trois jumeaux à Langres. Ces derniers étaient Cappadociens, en les donnant pour disciples à Bénigne on achevait de les nationaliser Gaulois. Et en même temps, on rendait Langres, dans une certaine mesure, tributaire de Dijon. Le *castrum Divionense* n'avait décidément plus rien à envier. Les évêques de Langres y faisaient leur résidence et y marquaient leur sépulture, rien de surprenant à cela puisque l'apôtre de Dijon avait été le maître des jumeaux langrois.

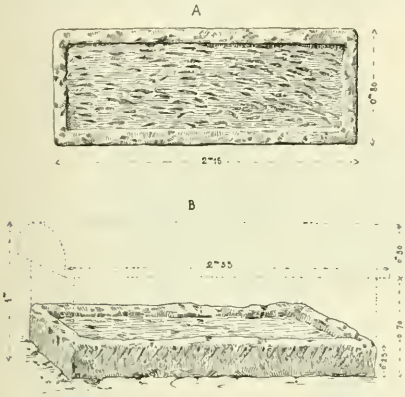
La dernière rédaction de la passion des Trois jumeaux suppose donc et la passion de Bénigne et l'existence de cycle. Tout est parti de Dijon, on y a donc fait à saint Bénigne le principal rôle, partant la place d'honneur. Et, chose remarquable, ce personnage principal on ne l'a pas fait évêque. Faut-il y voir le souvenir d'un temps où les Églises du iie et du iiie siècle en Gaule étaient gouvernées par de simples prêtres rattachés au diocèse épiscopal de Lyon ? N'est-ce pas plutôt la marque d'une tradition obstinée qui veilla si longtemps sur la tombe de Dijon, sur le sarcophage, la voûte ruinée, le nom du titulaire *Benignus* ? Mais rappelons-nous encore une fois que l'opposition de Grégoire de Langres visait la tombe et les hommages qu'on lui rendait; pas un mot du récit de Grégoire de Tours ne permet de dire que l'évêque entendait interdire le culte d'un missionnaire primitif, nommé Bénigne, martyrisé à Dijon ou aux environs, que ces données étaient ignorées avant la mise en circulation de la *passio* ou qu'elles étaient connues. Tout ce qu'on peut induire du texte du *De gloria martyrum*, c'est que l'évêque interdisait le culte rendu au sarcophage et, par conséquent, l'identification qu'on faisait du squelette renfermé dedans avec les reliques du saint qu'on prétendait honorer.

Quant à fixer une date, même approximative, à ce saint missionnaire de la contrée, nous ne l'essaierons pas.

Nous ne ferons que mentionner, pour l'écarter, une inscription grecque, fausse, portant les noms d'Aure-

lius ou Aurelianus et de Terentius, l'empereur et le comte qui firent mourir Bénigne. Cette inscription est une fantaisie qui ne peut être antérieure au XVIe siècle [1].

VII. Le sarcophage. — Il subsiste un témoin archéologique de saint Bénigne, c'est son sarcophage mutilé conservé dans la crypte de l'église Saint-Bénigne dans une large fosse, au foyer d'une abside depuis longtemps détachée de sa nef. Rien ne s'oppose, d'une façon positive, à cette tradition monumentale. Ce qui subsiste n'est que le fond avec l'amorce à peine marquée des rebords. La matière est en grès grisâtre, dit



3740. — Sarcophage.
D'après Chomton, *op. cit.*, pl. II.

grès de Langres [2], et il est facile de reconstituer le sarcophage dans son intégrité. Exactement rectangulaire, il mesure 2m15 de longueur sur 0m80 de largeur; la hauteur devait être de 1 mètre environ. Travail grossier. La cuve ni son couvercle ne devaient présenter aucun symbole chrétien qui eût pu mettre l'évêque de Langres dans le cas de conjecturer le christianisme du défunt, aucune inscription [3]. Dans ces conditions, assigner une date même approximative à un débris de cette nature est chose hasardeuse; évidemment la cuve est ancienne, elle peut appartenir au IIIe siècle aussi bien qu'au IVe.

Ce qui semble plus probable, c'est que le débris actuellement conservé est bien l'auge sépulcrale dans laquelle les restes de saint Bénigne étaient renfermés. Ce sarcophage a dû être brisé dans l'accident de 1271, quand la tour de l'église romane s'écroula. Mais le récit de cet événement ne mentionne pas le fait d'une manière formelle. On peut aussi bien le rapporter à un accident semblable survenu vers 1100. En tous cas, quand l'accident se produisit, il y avait longtemps que le sarcophage était vide. Les reliques avaient couru de grands risques. Au VIIIe siècle, les Sarrasins désolent les vallées du Rhône et de la Saône, saccagent Autun et l'abbaye de Bèze, détruisent les archives des évêques de Langres. Au IXe siècle, les Normands apparaissent. La chronique de Bèze dit qu'ils n'entrèrent pas à Dijon. Cela doit s'entendre du *castrum* protégé par ses murs et ses trente-trois tours. Mais ils ravagèrent les environs jusque sous les remparts, puisque, vers 878, ils décapitèrent l'abbé de Saint-Bénigne, Bertilon. Que devint la basilique, située, comme l'abbaye, hors les murs ? Quel fut le sort du sarcophage conservé dans la basilique ? Nous l'ignorons. Vingt ans après (898) on croyait encore posséder le corps saint : on l'enleva du sarcophage qui resta vide et on le transporta à Langres « par crainte des païens ». Il revient à Dijon, entre 923 et 931. Mais on le place à l'abri des murs, dans l'ancien baptistère ou église Saint-Vincent. Il ne rentre dans l'abbaye qu'en 940, et alors on l'enterre dans la crypte. Pendant tout ce temps, près de cinquante ans, le sarcophage a été abandonné. Est-ce bien l'ancien, celui du temps de Grégoire de Langres, lequel était le sarcophage primitif, dans lequel on déposa les ossements en 940 ? Il est difficile de ne pas le croire. Sans doute, les tombes de ce genre ne manquaient pas dans le cimetière qui s'étendait à l'ouest de la ville, mais puisque rien ne prouve qu'à cette date le sarcophage vénéré fût brisé ou mis hors d'usage, il était inutile de s'en procurer un autre quand on avait celui-là [4]. Raoul Glaber ne laisse guère place à l'hésitation; bien placé pour être instruit de ces détails qu'il tenait de l'abbé Guillaume et de ses moines, il écrit que « les choses étaient toujours telles que le rapporte dans ses Livres des miracles le saint pontife Grégoire de Tours; le corps reposait dans un très grand cercueil de pierre [5]. L'abbé Guillaume et son entourage ne doutaient donc pas qu'ils fussent en présence du sarcophage primitif qu'il avait ramené au jour vers l'an 1000 (fig. 3740) [6].

Après le XIIe siècle, les ossements furent renfermés dans une châsse que l'on portait aux processions : habituellement, elle reposait sur deux colonnes, derrière l'autel majeur de la crypte au-dessus du tombeau. Car il faut distinguer soigneusement, dans les sources, le sarcophage et le tombeau qui le recouvrait. Le tombeau, orné et paré, attirait les regards et l'attention; on ne voyait pas le sarcophage. Les chroniqueurs ne le connaissent guère. Aussi bien, il est désormais vide et délaissé pour la châsse. Les hommes du moyen âge n'éprouvaient pas pour les témoins monumentaux le respect que nous témoignons. Après l'accident de 1271, le fond de l'auge restait; on égalisa les rebords et, sur ce fond, on disposa des colonnes, de façon à simuler un tombeau [7].

C'est ce débris qui aurait échappé à la destruction. Il provient donc du cercueil de pierre reconnu par l'abbé Guillaume; au delà, le doute est permis, mais la vraisemblance est pour l'identité avec le sarcophage du VIe et du IIIe et IVe siècle. Toutefois, si on reconstitue ses dimensions probables, qu'on l'alourdit même un peu plus que de raison, qu'on le munisse d'un couvercle majestueux, il reste difficile de justifier la remarque de Grégoire de Tours : *ut tale nec tria paria boum trahere possint.*

[1] *Acta sanct.*, 1er nov.; Bibliothèque de Dijon, n. *406* [2]; Cabinet de M. Mallard, rue Longepierre, Dijon; Archives du départ. de la Côte-d'Or, *Statistique*, registre ms., par Vaillant, t. I, p. 568 sq.; Legouz de Gerland, *Dissertation sur l'orig. de Dijon*, 1771, p. 130; L. Chomton, *op. cit.*, p. 43. — [2] *Mém. de la Commiss. des antiq. de la Côte-d'Or*, t. X, p. LXX. En 1758, en creusant les fondations d'une chapelle à Saint-Philibert, on découvrit plusieurs cuves semblables à quinze pieds au-dessous du niveau du sol. — [3] Raoul Glaber le dépeint ainsi : *pergrandis arca lapidea*. L'auteur du *Liber miraculorum S. Benigni* dit, en parlant du couvercle, *petra capitalis*. L'auteur du *Chronicon S. Benigni* décrit la forme et les ornements du tombeau et ne dit rien du sarcophage. — [4] Supposons le sarcophage primitif brisé ou inutilisable, l'abbé Guillaume s'en procure un autre. Mais a-t-il la préoccupation d'en choisir un qui ressemble à celui d'autrefois, rude et commun ? Ou bien, voulant placer le sarcophage au centre d'un pavé de marbre, n'aurait-il pas plutôt cherché une cuve ornée ? — [5] *Vita Guillelmi*, c. XXII, *P. L.*, t. CXLII. — [6] En 940, le corps fut enseveli sous le pavé de la crypte, en avant de l'autel, dans une fosse assez profonde qui fut comblée et le terrain nivelé, en sorte que vers l'an 1000 eut quelque peine à le découvrir, il fallut des sondages. — [7] Cf. P. Lejay, dans *Rev. d'hist. et de litt. ecclés.*, 1902, t. VII, p. 80.

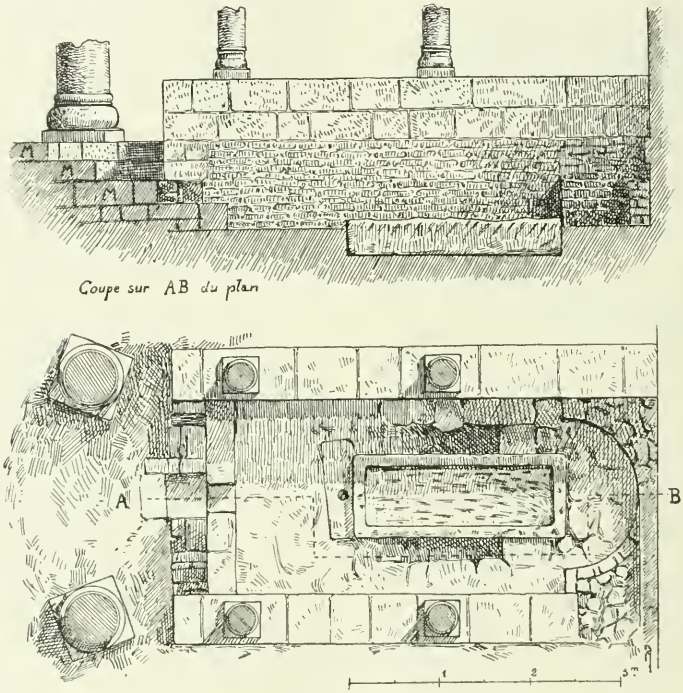
On a retrouvé sur place, le 30 novembre 1858, deux fragments de l'auge, un des angles encore debout et une partie du fond [1].

VIII. La crypte. — L'église a traversé plusieurs périodes. Nous n'avons à étudier que les plus anciennes.

1° Une tombe dans un cimetière situé à l'ouest du *castrum*. On y descend, car c'est une crypte dont les murs s'élèvent au-dessus du sol; par-dessus, un toit probablement et peut-être, au fond, une abside.

2° La tombe est intacte au début du VIe siècle, mais la crypte est en ruines. Grégoire de Langres, respectueux, comme les hommes de son temps, de l'emplacement consacré par le tombeau, n'y touche pas, mais il fait reconstruire l'abri. Tout d'abord il restaure la crypte et la pourvoit d'une voûte élégante; *eleganti transvolvens opere*. Ce premier ouvrage fut dédié le 21 novembre et, d'après la *Chronique de Saint-Bénigne*, en l'année 511. On peut supposer que le tombeau non changé de place fut aménagé à la manière d'une *confessio* suivant le type en faveur à l'époque mérovingienne. Tout ce qu'on pourrait dire de plus est conjecture (fig. 3711).

3° Le culte grandissant du martyr, le nombre croissant de pèlerins déterminèrent Grégoire de Langres à bâtir une grande basilique : *nec moratus super cryptam illam basilicam magnam jussit ædificari*. Pareil nom n'implique pas l'adoption du plan basilical, mais les constructeurs d'églises dans la Gaule du VIe siècle eussent été peut-être bien en peine d'imaginer autre chose que ce plan et leurs ouvriers bien incapables de comprendre et de construire une rotonde. En tout cas, la crypte fut conservée et celle-ci dut se trouver presque certainement près du chevet. Une restauration eut lieu au IXe siècle, vers 870. Grâce aux fouilles exécutées au siècle dernier, nous pouvons nous faire une idée de l'église ainsi renouvelée et agrandie. Elle comportait, en effet, une crypte et un étage de plain-pied. La crypte que nous visitons a conservé des parties de cette époque. D'après ces restes et les indications de la *Chronique* nous pouvons nous représenter l'église supérieure.



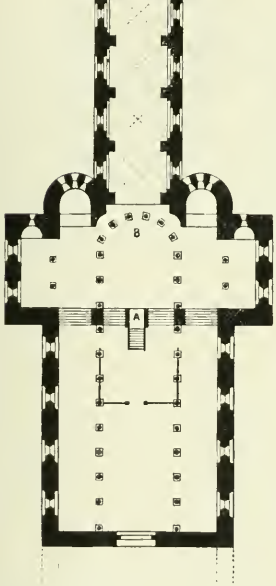
3711. — État actuel de la fosse du sarcophage. D'après Chomton, *op. cit.*, pl. XXX.

4° Entre le Ve et le IXe siècle, on avait creusé, au chevet de la basilique, une *cella* dont la destination n'est pas connue. L'axe de cette *cella* rectangulaire était celui de la basilique, avec une légère inclinaison à droite. Ce réduit fut utilisé au IXe siècle. On le raccorda avec l'abside de la crypte, à l'endroit où se trouvait déposé le sarcophage, par un passage étroit. Au-dessus on éleva un étage correspondant. Cet étage fut dédié à la Mère de Dieu. On ignore si la *cella* souterraine eut un vocable. En même temps, de chaque côté de l'abside de la basilique, on édifiait des absidioles dans un axe parallèle à celui de l'abside principale. Il résulta

[1] F. Bourgaud, *Étude historique sur... saint Bénigne*, Paris, 1859, p. 393-401.

de ces remaniements un édifice de disposition originale : une basilique terminée par trois absides, sur laquelle se greffait, au chevet, un long appendice rectangulaire. Ce plan se répétait dans la crypte et dans l'église supérieure. Il reste encore de cet ensemble, dans la crypte, les absidioles, la *cella* et une travée du couloir de communication.

IX. L'ABBAYE. — Ce fut Grégoire de Langres qui fonda l'abbaye de Saint-Bénigne. Voici tout ce que nous en savons d'après la *Chronique de Saint-Bénigne* : « Lorsque le temple fut construit, le vénérable pontife



3742. — Basilique au IXe et Xe siècle.
D'après Chomton, *op. cit.*, pl. III.

y réunit des hommes résolus à se consacrer au service de Dieu, qui vinrent en grand nombre de diverses parts. Dans le pays des Gaules beaucoup brillaient alors d'une vertu éminente, entre autres saint Jean, abbé de Réomé, Eustade et saint Seine, tous Bourguignons. Or Eustade fut, pendant quelques années, le chef de la nouvelle milice et la forma à la discipline monastique. A sa mort on le jugea digne de reposer à côté de saint Bénigne. »

Cette fondation aura probablement été composée d'éléments nouveaux et venus du monde ou des ermitages alors nombreux, mais non pas d'une maison monastique. On ne sait rien de la règle suivie, peut-être le fondateur fit-il une adaptation de plusieurs règles alors en usage, les modifiant à son gré en vue de l'observance particulière de la maison qu'il établissait. Les bâtiments claustraux durent être situés au nord de l'église où les diverses restaurations et reconstructions les ont maintenus. C'est, qu'en effet, l'espace situé au levant et au midi était occupé par « les basiliques des saints » et par quantité de sépultures qui continuèrent à s'entasser en gagnant peu à peu les bords de la Suzon.

D'après la *Chronique*, le fondateur, Grégoire de Langres, donna aux religieux des domaines et des droits en plusieurs villages, la plupart situés dans la plaine arrosée par la Tille.

C'est dans l'église de l'abbaye, « aux basiliques », que Chramn, fils du roi Clotaire, fut reçu un dimanche par l'évêque saint Tétricus qui avait succédé à son père Grégoire de Langres et qu'on consulta sur lui et sur le succès de sa rébellion les « sorts des saints » (voir *Dictionn.*, au mot SORTS DES SAINTS).

Gontran, roi d'Orléans et de Bourgogne, fit, en 584, une riche donation à l'église placée sous le patronage de saint Bénigne. « Il lui céda, dit la *Chronique*, le *vicus* alors considérable de Larey, qui est en face de l'abbaye, sur la rive droite de l'Ouche, et à ce premier don il ajouta des possessions nombreuses, depuis le pont de Dijon (aujourd'hui pont de l'Hôpital) jusqu'au delà de Fleurey. » Puis ce furent des objets de prix pour la décoration de l'église et du tombeau : gemmes, tissus, vases, chandeliers. Nous ne pouvons ici faire le dénombrement des biens et des richesses de l'abbaye.

L'abbaye de Saint-Bénigne pratiqua la *laus perennis*, du moins la *Chronique* l'affirme parmi beaucoup de détails sujets à revision; on y peut retenir néanmoins que le culte très ancien de saint Maurice dans l'abbaye de Saint-Bénigne favorise l'idée de relations étroites avec l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune (voir t. I, col. 858) où était en vigueur la *laus perennis*.

Les événements relatés pendant cette période qui nous intéresse seule sont clairsemés et peu importants. On voit s'introduire le relâchement de la discipline et, par contre-coup, la basilique et le monastère mal ou point entretenus se lézardent et menacent ruine. La ferveur ayant disparu, les moines ne différaient guère de tant d'autres religieux dégénérés. Cependant le tombeau de saint Bénigne continuait à attirer les pèlerins. C'est là qu'en 767 vient prier saint Jacques, évêque de Toul; il s'attarde même quelques jours et meurt; on lui donne la sépulture dans la crypte du martyr. Vers 810, l'abbaye menaçait ruine et on ne sait pas si les efforts tentés par Herlegaudus, archidiacre de Langres, eurent un résultat pratique. Mais, à partir de cette époque, nous n'avons plus à nous occuper des destinées archéologiques de Saint-Bénigne.

X. VESTIGES. — En 870, l'évêque Isaac entreprit la restauration de Saint-Bénigne presque aussitôt après son élévation sur le siège épiscopal de Langres. Isaac s'était assuré du consentement de Charles le Chauve qui désirait, lui aussi, voir l'abbaye retrouver sa réputation compromise. Les travaux exécutés alors, pour considérables qu'ils fussent, nous sont présentés comme une œuvre de simple restauration, d'où on peut induire que le plan général et la disposition d'ensemble ne furent pas essentiellement modifiés. La moitié de l'édifice, celle qui regardait l'ouest, n'a pas dû s'éloigner de sa forme primitive : des colonnes, plutôt que des piliers, continuèrent de séparer les nefs, recouvertes de plafonds comme au temps de saint Grégoire. Tout l'espace entre le tombeau de saint Bénigne et le portail fut profondément bouleversé lorsqu'on bâtit en 1001 l'église romane, plus tard l'église ogivale et que le sol de celle-ci devint un champ de sépultures. Les fondations de la première basilique ont dû disparaître dans toute cette partie. A peine est-il permis d'en voir quelques vestiges dans deux murs engagés sous le pavé du bras méridional du transsept de l'église

actuelle. Ces murs furent mis à découvert pendant la période des travaux de réfection commencés en 1884. Ils répondent aux lettres *a b c* du plan (fig. 3742). Selon quelque apparence, ils ont pu délimiter de ce côté la basilique primitive et l'abbé Guillaume les aura repris pour les utiliser dans le prolongement qu'il donna à l'église souterraine.

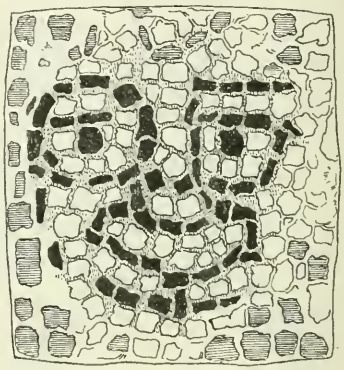
Mais la partie supérieure (côté de l'orient) de la basilique du IXe siècle a laissé des traces plus certaines. Depuis 870, elle n'a reçu d'autres modifications que par l'implantation de la rotonde sur la nef de la chapelle Sainte-Marie. Le reste n'a pas changé, à part, peut-on supposer, l'abside du tombeau, qui a pu être, jusqu'à l'abbé Guillaume, un mur plein percé de quelques baies, et devenir seulement alors l'hémicycle de colonnes qui subsiste. Les murs, les voûtes, le pavé ont été maintes fois refaits ou réparés. Néanmoins, dans cette partie, l'ordonnance de l'édifice du IXe siècle est visible, intacte en bien des lignes, restituable partout. En résumé, appartiennent au plan de la basilique du IXe siècle, la chapelle Saint-Jean-Baptiste, la travée qui la précède, les absidioles au-dessous de la rotonde, le rond-point renfermant la *confessio*, les deux ailes à droite et à gauche, c'est-à-dire presque toute la crypte actuelle moins la rotonde. Ajoutons que la chapelle Saint-Jean-Baptiste est une construction antérieure au IXe siècle, et que le rond-point du tombeau doit marquer à peu près l'emplacement du chevet de l'église bâtie par saint Grégoire.

Il existe probablement quelques menues épaves de la première basilique. Tels, par exemple, les fûts de plusieurs colonnes isolées de la rotonde. Quelques-unes offrent, à un même niveau, des mortaises ayant servi à l'encastrement de balustrades, à une époque où les colonnes étaient réparties autrement qu'elles ne le sont aujourd'hui. L'abbé Guillaume qui tint à employer des monolithes, qui transforma en colonnes engagées des sarcophages dont il fit arrondir les angles, n'eut garde de négliger les blocs cylindriques provenant du vieil édifice.

Dans la *confessio*, autour de l'auge sépulcrale gisent les débris d'un pavé en marbre. Les pièces de ce pavé sont d'antiques fragments utilisés au XIe siècle. Pour les fragments de sculpture encastrés dans le mur intérieur de la chapelle Saint-Jean-Baptiste ou conservés au Musée archéologique de Dijon, on n'a pas les éléments comparatifs nécessaires à un classement, mais on peut les faire remonter jusqu'au IXe siècle. Aucun chapiteau n'est antérieur au Xe siècle.

Quelques mosaïques ornèrent la chapelle Sainte-Marie jusqu'à la Révolution. Dom Plancher en a fait un dessin conservé à la Bibliothèque nationale [1]. Les figures représentent des lions affrontés, ou bien des oiseaux. Un fragment subsistant en donne d'ailleurs piètre idée [2]. Au dos de ce fragment on lit cette note de la main de M. Baudot, de Dijon : « Fragment du pavement en mosaïque que l'on voyait à l'entrée de la chapelle Notre-Dame dans la rotonde de Saint-Bénigne, détruit entièrement les 24 et 25 février 1792, époque de la destruction de la rotonde. Ce morceau représentait un lyon et une lyonne se regardant, un losange entre les deux têtes et deux moitiés d'aigles aux deux extrémités du morceau quarré long, qui portait en tout onze pieds sur cinq pieds six pouces. J'ay fait transporter chez moi, lors de la destruction de ce morceau, la majeure partie, mais séparée; il ne me reste d'entier que la face d'un des lyons que j'ay incrustée ci-contre. Les plus longs des cubes de cette mosaïque ont un pouce six lignes de haut, et six lignes d'épaisseur; les moindres cubes ont six lignes de haut et cinq lignes de large [3] » (fig. 3743).

Le même M. Bénigne Baudot vit le 23 février 1792 chez le sieur Baron, marchand d'ornements d'église, préposé à la garde des reliques provenant des églises et des monastères, un coffre de bois apporté de l'église Saint-Bénigne de Dijon. « Je l'ouvris, dit-il, et j'y vis les restes mortuaires du corps de saint Bénigne dont une partie était réduite en poudre et les os absolument secs. Ceux-ci enveloppés par une pièce de satin à fond violet, ayant la trame jaune et décorée d'arbres et d'oiseaux de proie. Ils sont, ainsi que les arbres, gros-



3743. — Fragment de mosaïque.
D'après Chomton, *op. cit.*, pl. XII, n. 1.

sièrement dessinés en jaune et semés de vert; les arbres sont sur une ligne et les oiseaux sur une autre; ces derniers sont deux à deux et se regardent l'un l'autre [4]. » Cette description permet de reconnaître une de ces étoffes comme on en a rencontré quelques fragments dans les trésors de Lens, d'Aix-la-Chapelle, etc., et qui sont des vestiges d'étoffes orientales dont l'origine s'accuse par la richesse de la matière et par le choix des dessins rappelant ceux des tissus persans et orientaux.

XI. Manuscrits liturgiques. — Bibliothèque de Dijon, n. 89 (122), *olim* Saint-Bénigne, 110 feuillets, mesurant 0m268 sur 0m180.

Manuscrit donné en 1036 à l'abbaye de Saint-Bénigne, par Imbert de Vergi, évêque de Paris. Sous le titre de sacramentaire qui lui est donné couramment; ce manuscrit est, en réalité, un pontifical.

Au verso d'un premier feuillet de garde, on lit :

ANNO DOMINICAE INCARNATIONIS
MILLESIMO TRICESIMO SEXTO. DATVS
EST HIC SACRAMENTORVM LIBER
SANCTO MARTYRI BENIGNO DIVIO
5 NENSIS AECCLESIAE PATRONO AB HO
NORABILI HIMBERTO PARISIACAE SEDIS
EPISCOPO PETENTE EIVSDEM LOCI PROVI
SORE ATQVE RECTORE DOMNO ABBATE HALINARDO
SI QVIS ILLI ABSTVLERIT QVOCVMQVE MODO
10 SIT PERPETVO ANATHEMA A IVDICE DEO

Cette inscription prouve que le titre *Liber sacramentorum* a été appliqué aux pontificaux.

[1] H. Prost, dans *Mémoires de la Société bourguignonne de géographie et d'histoire*, t. X, p. 289 sq.; Biblioth. nationale, *Coll. de Bourgogne*, t. XIV, fol. 123. — [2] Cf. L. Chomton, *op. cit.*, pl. XII, cela représente, paraît-il, un mufle de lion. — [3] *Ibid.*, p. 77, note 4. — [4] Bibliothèque publique de Dijon, ms. autographe de M. Baudot, n. 348.

A la fin de ce pontifical, on lit (fol. 109 v°) la formule du serment prêté par l'abbé de Saint-Martin d'Autun à l'archevêque de Lyon, Halinard (1041-1052), auparavant abbé de Saint-Bénigne de Dijon.

Bibl.: H. Omont, dans *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris*, 1882, p. 119-120; L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, in-4°, Paris, 1886, p. 271, n. cx; *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques*, 1889, p. 32.

Psautier de Cîteaux, fin XIe, début XIIe siècle. Bibl. de Dijon. *30. Liber sancte Marie Cistercii. Servanti benedictio, sit anathema furanti.*

Fol. 8 v°. Grande peinture très curieuse, représentant la Flagellation; les figures des bourreaux du Christ ont été effacées.

Fol. 10-123. Psautier, avec riche frontispice et grande page ornée.

Fol. 123 v°. Cantiques de la Bible, « *Ymnus Ambrosii* » ou *Te Deum;* Symbole des apôtres, S. Athanase : *Fides Catholica.*

Fol. 132 v°. Litanies.

Ce volume passe pour avoir appartenu à saint Robert de Molesmes; cette tradition est exprimée dans une note écrite à la fin du XIIe siècle (fol. 10) et que voici : *Beatus pater Robertus, Spiritu sancto inspirante, exiens de monasterio Molismi, quod ipsemet fundaverat, et tanquam apis argumentosa Domino eum sancta confratrum suorum comitiva veniens ad locum electus sibi ostensum, in quo erat sacrum Cistercense monasterium, caput tam excellentissimi et devotissimi ordinis, fundaturus, inter alia obtulit presens psalterium, quod per compositionem, postmodum auctoritate apostolica inter Cistercienses et Molismenses factam remansit apud Cistercium. Super quo locius hujus sacre religionis psalteria transsumi et emendari in littera et accentu ac punctuatione debent. Sed ordo non acceptavit praedens kalendarium nec sequentem letaniam.*

Quoi qu'il en soit, ce psautier servit de type aux Cistenciens; le texte en fut imprimé en 1486 (Bibl. nat., *B. 27915*).

XII. Bulles sur papyrus. — La Bibliothèque nationale acquit, en 1867, une expédition authentique du procès-verbal dressé le 12 janvier 1663 par Philibert de La Mare, conseiller au parlement de Bourgogne, pour constater l'état de deux pièces sur papyrus conservées dans l'abbaye de Saint-Bénigne de Dijon, pour en expliquer le contenu et en prévenir la destruction (fonds latin, *17068*, fol. 5-10). Le rapport insère une transcription des deux bulles, transcription qui n'est pas irréprochable et d'autant plus surprenante que « il estoit à craindre que, les dictes bulles estantz escrites sur une matière fragile, ce qui en reste ne vienne à estre altéré par le temps. » Par surcroît de précaution, Mabillon insérait un dessin de chaque bulle dans son *De re diplomatica*, p. 437 et aussi les auteurs du *Nouveau traité de diplomatique*, t. v, p. 141; enfin le conseiller de La Mare, à la requête du prieur Joseph Seguin et du procureur de Saint-Bénigne Jean Saget, procédait à une collation du texte des bulles avec la transcription qu'on lui en exhibait dans « un livre in-folio en parchemin, dont l'escriture nous a paru, dit-il, estre de deux à trois centz ans, ou environ » et sur l'avis de deux experts « comparants par devant nous, le serment d'eux pris de bien fidèlement et exactement recognoistre la manière sur laquelle sont escrits les originaux des dictes deux bulles, et après les avoir bien et deuement examiné, nous ont diet... [avoir]... recognu icelles estre escrites sur une matière faicte d'une plante appellée *Papyrus Egyptia*, » etc. [1].

Les deux bulles ainsi visées sont au nom de Jean V (23 juillet 685-2 août 686) de qui une lettre datée du mois de novembre ne peut être que l'année 685; et de Serge. Il y a eu deux papes de ce nom : Serge Ier, (687-701) et Serge II (844-847). Il s'agit du premier, puisque la bulle est expédiée à l'abbé Vulfecrannus, qui était déjà en fonctions en 663 [2]. Les savants qui ont examiné le papyrus original au XVIIe siècle ont constaté qu'il portait très lisiblement la date *du 8 des calendes d'avril* et de *l'indiction II*, ce qui correspond au 25 mars 690; mais les anciennes transcriptions ajoutent un autre élément : *la dixième année du pontifical de Serge*, ce qui nous ferait descendre jusqu'au 25 mars 698, et ce qui ne concorde plus avec l'indiction II.

Mabillon n'avait pas vu les originaux dont il inséra des fac-similés des premières et des dernières lignes (pl. XLVI) comme les plus anciens exemples de bulles originales qui fussent à sa disposition, et il observe à leur sujet qu'on a tort de placer au XIe siècle le premier emploi de la formule *salutem et apostolicam benedictionem*, puisqu'on la rencontre dès 685 et 698 dans les bulles de Jean V et de Serge Ier pour Saint-Bénigne; il reste aussi que dans la bulle de Jean V on relève une erreur dans l'indiction qui porte VI alors que 685 veut XIII, mais il ne voit là qu'une erreur de scribe; enfin il observe que sur la bulle de Serge Ier la seule date lisible sur l'original est celle de l'indiction : *indictione II*, de sorte qu'à la leçon *anno pontificatus decimo*, adoptée par d'Achery, d'après la *Chronique de Saint-Bénigne*, il faudrait peut-être substituer la leçon *anno pontificatus secundo* et rapporter la pièce non à 698, mais à 689. Mabillon ne semble avoir fait aucun cas des objections soulevées depuis plus de dix ans par le P. Le Cointe contre l'authenticité de cette bulle [3].

Scipion Maffei [4] et les auteurs du *Nouveau traité de diplomatique* [5] partagent pleinement la manière de voir de Mabillon. Il est vrai que dom Tassin et dom Toustain observent qu'il est fâcheux que, dans la première bulle, l'indiction se trouve défigurée par la faute de l'écrivain et qu'il est singulier que le pape Serge Ier prenne le titre de *Sergius, gratia Dei pontifex Romanus;* mais, réflexion faite, ils en concluent que : 1° dès le VIIe siècle l'expédition des bulles était confiée aux bibliothécaires; 2° que la date du pontificat des papes était alors en usage; 3° que l'emploi de la formule *salutem et apostolicam benedictionem* remonte au moins au VIIe siècle. Bréquigny a accepté sans réserve l'opinion des bénédictins sur la bulle de Jean V [6]; il est moins affirmatif pour celle de Serge Ier que, malgré l'autorité de plusieurs critiques, il ne peut s'interdire de « regarder comme suspecte » [7]. Gaetano Marini doute de toutes les deux, il n'y voit que des ouvrages du Xe ou du XIe siècle [8]. N. de Wailly fait tout crédit aux deux bulles dont il explique les erreurs de date par la maladresse d'un écrivain du XIIe siècle qui dénatura les chiffres en repassant à la plume les traits plus ou moins effacés [9]. Marino Marini cite plusieurs fois la bulle de Jean V; c'est d'après elle qu'il soutient l'antiquité de la formule *salutem et apostolicam benedictionem* [10].

« Jaffé a condamné les deux anciennes bulles de Saint-Bénigne : il les a classées parmi les *Literæ spuriæ* [11]. C'est, ajoute Léopold Delisle, la meilleure place qu'on puisse leur assigner. En effet, dans l'une et l'autre, l'indiction ou l'année du pontificat est fautive; toutes les deux sont expédiées par un bibliothé-

[1] L. Delisle, *Les bulles sur papyrus de l'abbaye de Saint-Bénigne conservées à Ashburnam-Place et à Dijon*, dans *Mélanges de paléographie et de bibliographie*, in-8°, Paris, 1880, p. 37-52 et *atlas*. — [2] *Gallia christiana*, t. IV, col. 670; cf. Bréquigny, *Diplomata*, p. 246; Pardessus, *Diplomata*, t. II, p. 132. — [3] *Annales ecclesiastici Francorum*, t. IV, p. 336. — [4] *Istoria diplomatica*, p. 56. — [5] *Nouveau traité de diplomatique*, t. V, p. 148, 149. — [6] Bréquigny, *Diplomata*, p. CLXXXVI. — [7] *Ibid.*, p. CLXXXVII, cf. p. CXXI et p. 355. — [8] *I papiri diplomatici*, p. 211. — [9] *Éléments de paléographie*, t. I, p. 319-359. — [10] *Diplomatica pontificia*, p. 51. — [11] *Regesta pontificum roman.*, p. 911, n. CCXCIII et CCXCIV.

caire et datées de l'année du pontificat; toutes les deux renferment la formule *salutem et apostolicam benedictionem*. Comment supposer que tant d'irrégularités et d'anomalies puissent se rencontrer à la fois dans deux bulles émanées de deux pontifes différents ? Comment n'y pas voir la main d'un faussaire qui ne se doutait pas que les usages du IXe ou du Xe siècle n'avaient rien de commun avec ceux du VIIe [1]. »

De ces bulles, un fragment (du premier papyrus) fut recueilli par Libri et vendu à lord Ashburnham; deux autres fragments sont conservés à Dijon. A l'aide du procès-verbal de 1663, il est facile d'établir le rapport qui existe entre ces divers fragments. Voici d'abord la bulle de Jean V :

[Ashburnam] *Johannes episcopus servus servorum Dei di.*
tecto filio Vulfecranno abbati Divionensis
monasterii ejusque successoribus sal't et apst ben.
di... Officii nostri auctoritate monemur viros honestos in suis
petitionibus . . audire cisque congruum . . . . . impertiri. Qua propter. . . . .
fili Vulfecranne abbas postulationes tuas dignas judicantes impleri cymeteri-
um vrm in quo venerandus martyr Benignus corpore requiescit vobis et. . . . . .
clericis . . . . . onensis castri . . . . . unū const . . . . .
idem cymiterium alibi transfer . . . . . .
excommunicatione prohibemus . . . . . .
. . . . . .
[Dijon, I] . . . . . *miterium . . . . . temeretur sed pro gloriosi . . . . .*
. . . . . *ris reverentia qui locum ipsum et patriam adjacentem sui sanguinis aspersione*
sacravit inviolabili gaudeat libertate et semper sub istius sacrosancte et
apostolice sedis protectione servetur. Si qua sane persona illud violare aut quo-
cumque modo temerare presumpserit . . . . . anathematis sententia . . . . . .
. . . . . .
pape anno primo mense nono . . . . sacratissima beati Petri apostoli
sede indictione VI.
. . . . IOHANNES SANCTE CATHOLICE ECCLESIE EP . . . .

Voici la bulle de Serge Ier.

[Dijon, II] . . . . . PONTIFEX ROMANUS HE . . . . . .
. . . . . *benedictionem. Quam primum nobis . . . . . endendum karissime . . . . . .*
. . . *liqua occasione Divio . . . . . nam . . . . . chorum martiri Be . . . . . .*
. . . . . *amulantium reclama . . . . ad nos pervenit clericos jam dic . . . . . .*
. . . *re conari . . . . quia predecessoris mei Johannis Benedicti uti . . . suc . . . .*
. . . . *te beati . . . . . percussione anathematis. Nam sicut*
. . . . . *predecessor vester adhortatu prefati martiris monasterii ipsius constructor*
. . . . . *unum quo sanctus jacet concorditer cymiterium ita nostre auctoritatis littere*
. . . . . *roborandum . . . . squis etiam a to . . . . . que burgum dividit auferre ab eodem*
. . . . *stro . . . . . excepto abb . . . . presumpserit simili sententia se damp*
. . . . . *Bene valete. Data VIII kl. apritis per manus Johannis bibliotheca . . . . .*
. . . . *te sedis apostolice, anno pontificatus domni Sergii universalis . . . .*
. . . . *sacratissima sede beati Petri . . . . indictione II.*

« L'écriture des fragments de Dijon confirme de tous points les doutes que le style, les formules et les dates avaient déjà fait naître sur l'authenticité des prétendues bulles de Jean V et de Serge Ier. Nous y voyons, en effet, une grossière contrefaçon de l'écriture lombardique, telle qu'elle était employée à la chancellerie pontificale au Xe et au XIe siècle.

« Mais la fraude se trahit par un indice encore plus probant. Au revers des trois fragments sont tracées avec beaucoup d'élégance et de fermeté quelques lignes, les unes en caractères lombards, les autres en caractères gallicans, absolument comme on en voit sur la grande bulle de Silvestre II acquise en 1875 par la Bibliothèque nationale [2]. » Or les lignes qu'on peut ainsi déchiffrer offrent les débris d'une bulle de Jean XV, en date du 26 mai 995, ayant pour objet de confier l'administration de l'abbaye de Saint-Pierre-de-Bèze à Guillaume, abbé de Saint-Bénigne. L'explication de ce fait en apparence inexplicable qui fait lire une bulle de 995 au revers de deux bulles datées de 685 et 690 ou 698, ne peut être que la suivante.

« Au XIe siècle, les moines de Saint-Bénigne de Dijon qui fabriquèrent ou firent fabriquer les prétendues bulles de Jean V et de Serge Ier, savaient que les anciens actes de la chancellerie romaine étaient généralement écrits sur du papyrus. Pour se procurer cette substance, que le commerce ne devait guère apporter en Bourgogne, ils fouillèrent leurs archives, où se trouvait la bulle sur papyrus par laquelle Jean XV avait confié en 995 à Guillaume, abbé de Saint-Bénigne, l'administration de l'abbaye de Bèze. Guillaume était mort; l'acte qui l'avait mis à la tête du monastère de Bèze n'avait plus qu'un intérêt historique : il fut sacrifié. Un faussaire le découpa de façon à avoir deux morceaux de papyrus dont une face était vierge de toute écriture [3]. »

XIII. ÉPIGRAPHIE. — Au Musée de la « Commission des antiquités de la Côte-d'Or », inscription de l'époque mérovingienne, médiocrement gravée sur pierre, mesurant 0m35 de largeur sur 0m42 de hauteur. Trouvée, en 1873, aux Combettes, canton de Gevrey (Côte-d'Or) [4] :

+ HIC REQVIISCIT BONE MEMO
RIAE BAVAERISIMA PVELLA
QVI VIXIT ANNVS DECE SE
PTE ET REQVIIVIT IN PA
5 CE IN MENSIIVLIOAI
EA SABATO

[1] L. Delisle, dans *Bibl. de l'École des chart.*, 1867, p. 455-466. — [2] L. Delisle, *Mél. de paléographie et de bibliographie*, 1880, p. 51. — [3] *Ibid.*, p. 52. — [4] J. d'Arbaumont, dans *Mémoires de la Commission des antiquités de la Côte-d'Or*, t. IX, p. CI; R. de Lasteyrie, *Note sur une inscription chrétienne conservée à Dijon*, dans *Bull. archéol. du comité des trav. histor.*, 1886, p. 449-452; P. Lejay, *Inscriptions antiques de la Côte-d'Or*, Paris, 1889, n. 191; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. de la Gaule*, n. 2; *Catal. du musée de Dijon*, p. 156, n. 941; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 5463.

La forme du nom en *isima* est tout à fait mérovingienne, elle n'est guère postérieure au VIIIe siècle, tout au plus du VIIe, tandis qu'au IXe on n'eût pas manqué d'orthographier *Baudrisma*.

En 1890, on trouva à Saint-Bénigne, à l'angle extérieur sud-est de la chapelle souterraine, dite de Saint-Jean-Baptiste, la tombe brisée du moine Turpericus. Les ossements avaient été dispersés, mais les fragments de la dalle qui les recouvraient jadis étaient complets. Cette dalle était un remploi puisqu'elle portait le D. M. païen, peut-être n'avait-elle jamais servi quand on y grava cette épitaphe [1] :

HIC IACET TVRPERICVS MONAC'D OET HOM
D NIB'AMABILIS OBIIT III ON IVLII IN SENEC M
TVTE BONA VIVAT DO

Cette épitaphe peut appartenir au VIIe ou au VIIIe siècle.

La suivante a été trouvée au pied d'un pilier extérieur de l'église Saint-Jean; elle est conservée au musée [2] :

*in ho*CTOMO
l o REQISICIT
*bon*E MEMORIAE
*? Flore*NTIAE QI VIX
5 *an*NVS XVII ET
*me*NSIS VI

Enfin, on conserve au Musée depuis 1850, une plaque de pierre d'origine inconnue avec ce seul nom [3] :

VENVSTVS

XIV. Bibliographie. — *Analecta Divionensia. Documents inédits pour servir à l'histoire de France et particulièrement à celle de Bourgogne, tirés des archives et de la bibliothèque de Dijon*, 10 vol. in-8°, Dijon, 1866-1876. — H. Beaune, *De la mission de saint Bénigne et du martyre des saints Jumeaux à Langres*, in-8°, Langres, 1861. — E. Bougaud, *Étude historique et critique sur la mission, les actes et le culte de saint Bénigne, apôtre de Bourgogne, et sur l'origine des Églises de Dijon, d'Aulun et de Langres*, in-8°, Autun-Paris, 1859; *L'église Saint-Jean de Dijon*, in-8°, Dijon, 1863. — *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques*, 1889, t. v et *Supplém.* — L. Chomton, *Histoire de l'église Saint-Bénigne de Dijon*, in-fol., Dijon, 1900. — Gal Creuly, *Musées archéologiques et collections particulières. Musée de Dijon*, dans *Revue archéologique*, 1862, p. 109-124. — L. Delisle, *Les bulles sur papyrus de l'abbaye de Saint-Bénigne conservées à Ashburnham-Place et à Dijon*, dans *Mélanges de paléographie et de bibliographie*, in-8°, Paris, 1880, p. 37-52; *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, in-4°, Paris, 1886, p. 271, n. CX. — L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, in-8°, Paris, 1900, t. I, p. 49; *Bulletin critique*, 1888, t. IX, p. 207-210. — P. Gaffarel, *Compte rendu critique* sur les *Analecta Divionensia*, t. I-X, dans *Revue historique*, 1877, t. IV, p. 397-407. — Garnier, *Sur la découverte du sarcophage de saint Bénigne*, dans *Mém. de la Comm. des antiq. de la Côte-d'Or*, 1878-1881, t. X, p. XVIII. — Cl.-X. Girault, *Dissertation sur l'époque précise de la mort de saint Bénigne*, dans *Mém. de l'Acad. de Dijon*, 1817. — G. van Hooff, *De sancto Benigno martyre, Divione in Gallia, comment.*, dans *Acta sanct.*, 1887, nov., t. I, p. 134-152. — E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 2, n. 2; *Recueil des inscript. de la Gaule*, t. II, n. 659; *Nouveau recueil*, 1892, n. 2. — P. Lejay, *Saint-Bénigne de Dijon*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1902, t. VII, p. 71-96. — A. L[eleux], *Découverte du tombeau de saint Bénigne à Dijon*, dans *Revue archéologique*, 1859, t. I, p. 32-36. — A. Longnon, *Géographie de la Gaule au VIe siècle*, in-8°, Paris, 1878, p. 210-212. — L. Maître, *L'église de Saint-Bénigne de Dijon et ses cryptes*, dans *Revue de l'art chrétien*, 1904, p. 285-291. — J. Marion, *Les actes de saint Bénigne, apôtre de la Bourgogne*, dans *Biblioth. de l'École des chartes*, 1860, Ve série, t. I, p. 228-240. — L. Morillot, *Durée du paganisme dans les campagnes bourguignonnes, d'après les découvertes archéologiques*, dans *Bulletin d'histoire et d'archéologie religieuse du diocèse de Dijon*, 1883, t. I, p. 46 sq. — H. Omont, dans *Bulletin de la Société de l'Histoire de Paris*, 1882, p. 119-120. — Roget de Belloguet, *Origines dijonnaises dégagées des fables et des erreurs qui les ont enveloppées jusqu'à ce jour, suivies d'une dissertation particulière sur les actes et la mission de saint Bénigne, l'apôtre de Dijon*, in-8°, Dijon, 1851. — Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. ecclés.*, 1695, t. III, p. 38-43, 603-609. — E. Vacandard, *Une histoire de l'église Saint-Benigne de Dijon*, dans *Revue des Questions historiques*, 1902, t. LXXI, p. 595-607.

H. Leclercq.

DIMANCHE. — I. Les noms : 1. Le premier jour de la semaine; 2. Le jour « seigneurial »; 3. Le jour du soleil; 4. Le huitième jour; 5. Le jour de la résurrection. II. Les origines. III. Dimanche et culte du soleil. IV. Caractère essentiellement cultuel du dimanche chrétien : 1. Dimanche et sabbat; 2. Chômage et culte. V. Coutumes anciennes. VI. Particularités liturgiques. VII. Les « bénédictions » du dimanche. VIII. Bibliographie.

I. Les noms. — 1. *Le premier jour de la semaine.* — Issue du judaïsme, la primitive Église conserva tout d'abord entièrement les désignations des jours de la semaine employées par les juifs. A l'exception du sabbat, le septième jour, ceux-ci se bornaient à numéroter les autres jours, de un à six [4]; le lendemain du sabbat s'appelait donc « le premier jour de la semaine ». C'est ainsi que les quatre évangélistes s'accordent à désigner le jour de la résurrection du Christ [5]. Écrivant

[1] Fétu, dans *Mém. de la Commiss. des antiq. de la Côte-d'Or*, t. XII, p. LVIII; R. Cagnat, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1892, p. 161; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 5593. — [2] E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 659, pl. n. 523; P. Lejay, *op. cit.*, n. 151; *Catalogue du musée archéologique*, p. 156, n. 942; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 5592. — [3] E. Vallot, dans *Mém. de la Comm. de la Côte-d'Or*, t. III, p. XXXII; P. Lejay, *op. cit.*, n. 179; *Catal. du musée*, p. 157, n. 943; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 5591. — [4] Exode, XVI, 22, 23. Quatre titres de psaumes dans les Sept. attestent cet usage : Ps. XXIII, τῆς μιᾶς σαββάτου; XLVII, δευτέρα σαββάτου; XCIII, τετρὰς σαββάτου; LXXX, πέμπτη σαββάτου (Ms. cursif *156*). Cf. Swete, *Introd. to the old test. in Greek*, Cambridge, 1902, p. 250-251. Il s'agit évidemment de jours assignés par la liturgie juive au chant de ces psaumes (cf. Ps. XCII, *heb.* XCI : Sept. et *Vulg.*, au titre : *in die sabbati*). Ces données, du reste, concordent avec celles de la Mischna (Traité Tamid, VII, fin) indiquant le psaume que les lévites ont à chanter chaque jour de la semaine, après l'holocauste. Cf. E. Schürer, *Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1905, 6e année, p. 2 et 3. — [5] Matt., XXVIII, 1; Marc, XVI, 2, 9; Luc, XXIV, 1; Jean, XX, 1, 19. Soit : μίᾳ (τῶν) σαββάτων, sauf Marc, XVI, 9 : πρωΐ σαββάτου. Le nom du septième jour (σάββατον ou σαββατα, pl.), en grec

d'Éphèse aux Corinthiens, saint Paul se sert de la même expression [1] pour indiquer le jour où doivent se faire les collectes partielles dont il apportera le montant aux fidèles de Jérusalem. Quelques années plus tard, saint Luc, dans ses Actes [2], détermine par la même formule le jour de la réunion de Troas, au cours de laquelle saint Paul rompit le pain et prit la parole. Cette désignation juive, dont le Nouveau Testament ne fournit pas d'autres mentions, devait bientôt tomber en désuétude, supplantée qu'elle fut par le titre chrétien de « jour du Seigneur » [3]. Néanmoins les Églises de langue syriaque l'ont retenue, dès la plus haute antiquité [4], à l'exclusion de toute autre [5]. L'Église latine et l'Église grecque continuent de leur côté à s'inspirer du judaïsme pour dénommer les autres jours de la semaine [6].

2. *Le jour seigneurial.* — L'expression qui a prévalu dans l'usage ecclésiastique pour désigner le premier jour de la semaine se rencontre pour la première fois, et une fois seulement dans le Nouveau Testament (Apocalypse) : « Moi, Jean votre frère et compagnon dans la tribulation, la royauté et la persévérance en Jésus, j'étais dans l'île appelée Patmos, à cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus. Je fus ravi en esprit *au jour seigneurial* (ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ), et j'entendis derrière moi une voix forte comme le son d'une trompette, disant : ce que tu vois, écris-le dans un livre et envoie-le aux sept Églises [7]... » Quel est ce « jour seigneurial » ? L'adjectif κυριακός inconnu des Septante appartient, ainsi que l'a montré Deissmann, à la langue hellénistique commune [8]. Il était courant au Ier et au IIe siècles après Jésus-Christ, en Égypte et en Asie-Mineure, comme synonyme d' « impérial », dans les documents officiels [9]. Le préfet juif d'Égypte Tiberius Julius Alexandre s'en sert deux fois dans un édit de l'an 68, qu'une inscription provenant du temple d'El-Khargêh, dans la Grande Oasis, nous a conservé [10]. Il s'applique là aux « finances » (l. 13 : ταῖς κυριακαῖς ψήφοις) et au « trésor » (l. 18 : τὸν κυριακὸν λόγον) de l'empereur. Dans le Nouveau Testament, cet adjectif ne se rencontre qu'une fois en dehors du passage cité de l'Apocalypse : dans I Cor. XI, 20, où il sert à désigner le repas eucharistique : κυριακὸν δεῖπνον, le « repas seigneurial ». Dans ce dernier cas κυριακός s'applique certainement à Jésus-Christ. Or l'on sait que dans le Nouveau Testament Κύριος est un des titres habituels de Jésus [11]. En fait, il lui est donné plusieurs fois dans l'Apocalypse [12], tout en y demeurant ailleurs le simple équivalent de Θεός [13]. Cependant, d'après quelques commentateurs, ἡ κυριακὴ ἡμέρα de Apoc. I, 10, ne représenterait qu'une variante de ἡ ἡμέρα τοῦ Κυρίου, c'est-à-dire de l'expression de l'Ancien Testament qui a été ainsi traduite par les Septante et qui désigne le jour du jugement [14]. La formule de l'Apocalypse ne s'appliquerait donc pas nécessairement au Christ, et Jean aurait pu vouloir dire que sa vision le transporta au dernier jour du monde. Mais il reste à savoir si l'auteur de l'Apocalypse, qui cite si souvent l'Ancien Testament, n'a pas voulu précisément, par l'emploi de κυριακός, éviter cette expression avec le sens qu'elle entraîne. D'ailleurs attribuer ici au Christ le rôle de Juge suprême, c'est introduire une pensée étrangère au contexte, car, dit fort bien H. B. Swete, « celui qui est révélé n'est pas le Christ dans son avènement, mais le Christ avec l'Église sur la terre » [15]. Aussi cette interprétation est-elle généralement abandonnée [16]. Hort, qui est un des derniers à la favoriser, ne le fait qu'au prix de bien des nuances et non pas sans réserve [17]. A l'idée de jugement qui serait impliquée dans l'expression « au jour

comme en hébreu, sert à désigner la semaine; il en est, en effet, le jour principal et aussi comme le pivot : à ce dernier point de vue, il est loisible de traduire : « Le premier, le second jour... après le sabbat. » Sur ces différentes manières de parler, voir : Eusèbe, *ad Marinum*, II, 1, *P. G.*, t. XXII, col. 941; Épiphane, *Har.*, LXX, 12, *P. G.*, t. XLII, col. 364; Sozomène, *Hist.*, I, 8, *P. G.*, t. LXVII, col. 881 : ἡν (ἡμέραν) Ἑβραῖοι πρώτην τῆς ἑβδομάδος ὀνομάζουσιν; S. Jérôme, *Epist.*, CXX, 4, *ad Hedibiam*, *P. L.*, t. XXII, col. 987 : *Una sabbati dies dominica intelligenda est, quia omnis hebdomada in sabbatum, et in primam et secundam... et sextam sabbati dividitur;* S. Augustin, *Enar. in Ps. LXXX*, 2, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1034; *in Ps. XCIII*, 3, *P. L.*, *ibid.*, col. 1192; Ps. Aug., *Serm.*, CXXX, 4, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2004; Hésychius, dans S. Grégoire de Nysse, *P. G.*, t. XLVI, col. 632 (l. 4, lire δέον au lieu de δέ). Cf. *P. G.*, t. XCIII, col. 1451.

[1] I Cor., XVI, 2 : κατὰ μίαν σαββάτου. — [2] Ac. XX, 7 : ἐν δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων, — [3] S. Justin ne fait usage de cette expression (μίᾳ τῶν σαββάτων, dans son dialogue avec Tryphon, XLI, 4, que parce qu'il s'adresse aux juifs. Cf. *Apolog.*, LXVII, 3, 7. — [4] Voir Bardesanc (154-222), *Le livre des lois des pays*, éd. W. Cureton : *Spicilegium syriacum*, in-4°, London, 1855, p. 20, l. 6 et 7 du texte syriaque (p. 32 de la traduction) : Et au jour qui est le premier de la semaine nous (les chrétiens) nous réunissons. » — La version philoxénienne de l'Apocalypse, éditée par J. Gwynn (*The Apocalypse of St. John, in a Syriac version hitherto unknown*, Dublin, 1897) traduit de la même manière ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ de Apoc., I, 10. Cette version en effet est idiomatique. Mais noter avec Gwynn que la version commune et grécisante du ms. inédit du British Museum (B. M. *add. 17127*, écrit vers 1088), à côté de la traduction littérale du grec, porte en marge, comme glose explicative, le terme syriaque courant (*op. cit.*, reconstitution du texte grec, p. 2. Cf. 2e partie, p. 40). — [5] Cf. R. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, t. II, in-4°, Oxford, 1901, col. 2210-2211 et 4048. Voir aussi dans *Le livre des gouverneurs* de Thomas de Marga (éd. E. A. W. Budge, in-8°, London, 1893, t. I, p. 4, 11, 384) un nom de moine (*Barḥad-beŝabbâ*) qui signifie : fils du premier (jour) de la semaine. — Pour l'usage moderne cf. *Officium feriale juxta ritum Ecclesiæ syrorum maroniturum*, Beryti, 1902, p. 1, etc. — Dimanche », en arabe, s'exprime d'une manière analogue (*Al'Aḥad* : le premier). Cf. E. W. Lane, *Arabic-English lexicon*, in-4°, London, 1863, t. I, 1, p. 28; de même en éthiopien classique, où l'adjectif *'ĕhud*, dérivé de la racine *'hd* qui contient l'idée d'unité, signifie : *feria prima* ou *prima sabbati*. (Ainsi est traduit Apoc. I, 10.) Il arrive d'ailleurs qu'on exprime le mot sabbat : *'ĕhud sânbât* ou *sânbâtâ 'ĕhud*. On trouve quelquefois *sânbâtâ krestyan* « sabbat des chrétiens », ou simplement *sânbat* qui, de soi, désigne le samedi ou sabbat juif. Mais ces dernières expressions sont rares. Cf. C. F. A. Dillmann, *Lexicon linguæ æthiopicæ*, in-4°, Leipzig, 1865, c. 723 et 369-370. — [6] *Feria secunda, tertia..., sabbatum.* — Δευτέρα, τρίτη,..., παρασκευή, σάββατον. — [7] Apoc. I, 9-11. *Vulg.* (v. 10) : *Fui in spiritu in Dominica die.* — [8] G. A. Deissmann, *Neue Bibelstudien*, in-8°, Marburg, 1897, p. 44 sq., ou *Bible Studies*, 2e éd., in-8°, Edinburgh, 1903, p. 217 sq.; *Licht von Osten*, in-8°, Tübingen, 1908, p. 258 sq., et trad. anglaise sur la 2e éd. (1909) : *Light from the ancient East*, in-8°, London, 1910, p. 361-366. A défaut de l'original, nous citons, dans la suite, cette traduction revue par l'auteur. — [9] Deissmann, *ibid.* — Voir aussi : *Ægyptische Urkunden aus dem königlichen Museum zu Berlin*, in-8°, Berlin, 1895, n. 1, inscript de 266 ap. J.-C., et *Corp. inscr. græc.*, III, 2846, 3470, 3919, 3953. — [10] W. Dittenberger, *Orientis græci inscriptiones selectæ*, in-8°, Leipzig, 1903 et 1905, n. 669; *Corp. inscr. græc.*, n. 4957 [18]. — [11] Cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, in-8°, Paris, 1910, p. 272 sq. — [12] Apoc. XI, 8; XVII, 14 (L'Agneau est « le Seigneur des seigneurs et le Roi des rois » ; XIX, 16 (*id.*); XXII, 20 (« Seigneur Jésus »), 21 (*id.*). Dans VI, 14, le titre de κύριος est donné à un des vieillards. — [13] I, 8; IV, 8, 11; XI, 4, 15, 17; XIV, 13; XV, 3, 4; XVI, 7; XVIII, 8; XIX, 6; XXI, 22; XXII, 5. — [14] Voir, par exemple, Joel, III, 2, reproduit dans Act. II, 20. Comp. Apoc. XVI, 14. — [15] H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, in-8°, London, 1906, p. 13. — [16] En dehors des commentateurs catholiques, et de Swete, *op. cit.*; voir W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen, 1896, p. 224. Deissmann, cependant, regarde cette interprétation comme seulement probable : *Light...* p. 361. Gwatkin (H. M.), *Early Church history*, in-8°, London, 1909, t. I, p. 260, l'écarte sous l'influence de Hort. — [17] F. J. A. Hort, *The Apocalypse of St. John*, I-III, in-8°, London, 1908 (œuvre posthume), p. 11-16.

du Seigneur », il demande qu'on ajoute, comme aussi essentielle, celle de révélation, car, pense-t-il, si le jugement du monde et la révélation de Jésus-Christ font tout le sujet du livre de l'Apocalypse, la révélation du Christ en est pourtant l'objet premier et le thème initial. Traduire κυριακὴ ἡμέρα par « dimanche » convient mieux, dit-il, à la forme de la phrase, surtout par comparaison avec IV, 2; mais l'autre traduction s'adapte mieux au contexte. Et s'il y a un motif à situer le fait à Patmos, il n'y en a pas à préciser le jour où il eut lieu. Au contraire, « le jour du Seigneur » au sens de jour du jugement fournit la clef du livre. « Aussi, conclut Hort, je préfère cette interprétation, bien qu'avec quelque doute. » Le célèbre critique a tort, croyons-nous, de se défier ici de l'influence du sens technique que l'ancienne Église a donné à κυριακὴ ἡμέρα. Pourquoi, en effet, ce sens n'aurait-il pu être déjà consacré à l'époque où fut composée l'Apocalypse — celle-ci fut-elle du temps de Néron comme le croit Hort ? Le fait que saint Paul et saint Luc écrivent : « le premier jour de la semaine » n'est pas une raison suffisante pour le contester, d'autant que l'apôtre en parlant du κυριακὸν δεῖπνον nous montre que l'adjectif κυριακός appliqué au Christ était en voie de devenir courant. Saint Paul, du reste, comme on l'a vu, empruntait ce mot à la langue commune; il ne le créait point. Si Hort avait connu ce fait, il eût, pour le moins, accentué sa réserve. On sait, d'autre part, par plusieurs monuments (ostraka, inscriptions) de la langue commune, datés des Ier et IIe siècles ap. J.-C., que l'on donnait, en Égypte et en Asie-Mineure, le nom de Σεβαστή à un jour du mois, — le premier jour sans doute [1], — qui était celui du paiement de l'impôt [2]. Σεβαστός, « Auguste », étant depuis Octave le titre de l'empereur, le jour ainsi nommé devenait par conséquent « le jour de l'empereur ». On n'en doutera pas en lisant la fin de ce reçu sur ostrakon publié en entier par Deissmann [3]. C'est un ostrakon de Thèbes, de l'an 33 de l'ère chrétienne :

.... L K Τιβερίου Καίσαρος
Σεβαστοῦ μηνὸς Σεβαστοῦ
Σεβαστῆι. Πετεμε(νῶρις) Πτα(ῶτος).

« En l'an 20 de Tibère César Auguste, le mois d'août [4], le jour auguste. Petemenophis fils de Picos. »

Dans une inscription de Pergame du règne d'Hadrien, l'expression Σεβαστῇ est supposée si connue qu'elle est écrite trois fois en abrégé : Σεβ (2 fois) et Σεβ [5]. Il s'agit, aux trois endroits où se trouve cette abréviation, de paiements que deux hymnodes du culte impérial doivent faire en ce jour. Σεβαστῇ est encore une date de paiement dans une inscription d'Iasos publiée par Th. Reinach [6]; et tous les ostraka qui portent cette date sont des quittances. Était-ce donc un jour officiel d'échéance dans l'orient méditerranéen? Deissmann, qui pose la question, évoque aussitôt les collectes du premier jour de la semaine que saint Paul recommande aux chrétiens de Galatie et de Corinthe (I Cor. XVI, 1, 2). Mais l'induction est forcée, car le Σεβαστή, ἡμέρα proprement dit ne se présentait qu'une fois par mois, de même que le « jour du roi » du calendrier égyptien de l'époque des Ptolémées, dont Deissmann a pensé aussi pouvoir faire état pour expliquer l'origine du dimanche [7]. Reconnaissons du moins qu'il existe une analogie frappante entre le mot κυριακή, que nous allons voir bientôt employé substantivement pour désigner un jour déterminé, et le Σεβαστή des inscriptions et des ostraka des deux premiers siècles de notre ère. Saint Jean qui écrit à la fin du Ier siècle, et en Asie-Mineure, a pu dater sa vision d'une façon similaire. Ajoutons enfin, contre Hort, que dans le contexte de Apoc. I, 10, ce qui mérite le plus d'être pris en considération c'est la vision de Patmos elle-même, introduite par ce verset. Or, dans cette vision, le Fils de l'homme apparaît au prophète avec un visage resplendissant comme le soleil (ỳ. 16); puis, pour le rassurer, il lui déclare l'empire souverain qu'il a sur la mort : « Ne crains pas; je suis le premier et le dernier et le vivant; j'étais mort, et voici que je vis aux siècles des siècles, et j'ai les clefs de la mort et de l'Hadès » (ỳ. 17 et 18). C'est une allusion claire à la résurrection du Christ, à cette résurrection que les quatre évangélistes placent au premier jour de la semaine, et saint Jean avec plus d'insistance que les trois autres. Avouons cependant que sans le sens précis donné par la tradition à ἡ κυριακὴ ἡμέρα, il serait difficile de prouver que cette expression, dans Apoc. I, 10, désigne bien le premier jour de la semaine.

Le plus ancien écrit où l'on trouve faite directement l'identification du « jour seigneurial » et du premier jour de la semaine est l'Évangile de Pierre (c. 150). On admet que l'auteur de cet apocryphe a utilisé nos quatre évangiles canoniques [8]. Or il est clair que dans les deux passages où il emploie le terme κυριακή pour désigner le jour de la résurrection du Christ il sul stitue ce mot à l'expression des évangélistes : « Le premier jour de la semaine », qui eût été moins claire ou moins frappante pour les chrétiens de la région d'Antioche auxquels l'évangile est destiné. Τῇ δὲ νυκτὶ ἡ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακὴ (n. 35), rappelle Matt. XXVIII, 1 (voir aussi Luc, XXIII, 54); de même que : Ὀρθροῦ δὲ τῆς κυριακῆς (n. 50), rappelle Luc. XXIV, 1 (cf. Marc, XVI, 2; Jean, XX, 1). L'identification est évidente. Le jour du Seigneur est le jour de sa résurrection, le premier jour de la semaine; et cela est si clair qu'il ne sera plus même nécessaire dans la désignation chrétienne, d'exprimer le mot « jour » (ἡμέρα) : ἡ κυριακή, pris substantivement, suffira pour se faire comprendre [9].

De l'avis des meilleurs interprètes (Zahn, Lightfoot, Funk), on trouve une attestation du même usage, à une date sensiblement plus ancienne (c. 110), dans l'épître de saint Ignace d'Antioche aux Magnésiens (ch. IX). Nous citons la traduction du passage en question, à cause de ses difficultés d'interprétation, d'après l'ancienne version latine des épîtres [10]. Cette version du

[1] Cf. G. Kaibel (d'ap. Boeckh), *Inscriptiones Græcæ, Siciliæ, et Italiæ*, in-fol., Berlin, 1890, n. 701, p. 188; Deissmann, *Bible Studies*, p. 218-219; Lightfoot, *Apostolic Fathers*, part. II, vol. I, p. 695 sq., est indécis sur ce point. Dans *Light from the ancient East*, p. 363, Deissmann s'abstient de trancher la question; d'après V. Chapot, *La province romaine proconsulaire d'Asie*, Paris, 1904, p. 391, Σεβαστή désigne le premier jour du mois quand il n'est pas joint à un chiffre; le chiffre marque une date mobile relative au souverain régnant, mais actuellement impossible à préciser. — [2] Deissmann, *Light*, p. 365-366. — [3] *Ibid.* p. 364. — [4] Sebastos = Augustus. Le mois de Sebastos est le mois égyptien de Thoth (29 août-27 septembre). — [5] M. Fränkel. *Die Inschriften von Pergamon*, Berlin, 1890, n. 371, B, l. 4 et 8; D, l. 10 (Σεβ). Fac-similé dans Deissmann, *op. cit.*, en regard de la p. 365. — [6] *Revue des études grecques*, 1893, t. VI, p. 159, fig. 25. — [7] *Encyclopædia biblica*, t. III, 1902, col. 2815-2816. D'après une inscription de Ptolemaïs en Égypte (*Bulletin de correspondance hellénique*, 1897, t. XXI, p. 187, 193, le 25 de chaque mois, sous Ptolémée Evergète, était appelé « le jour du roi », parce que Ptolémée succéda à son père le 25 de Dios. Notons que le mois macédonien de Dios correspond au mois égyptien de Thoth, appelé Sébastos à l'époque impériale. — [8] Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. I, 2e éd., 1913, p. 526. — [9] Cf. A. Harnack, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 67. — [10] Reproduite dans Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Part. II, vol. II, sect. 2, in-8°, London, 1885, p. 589 sq.

XIIIe siècle, représente un texte grec perdu du meilleur type. *Si igitur in veteribus rebus conversati in novitatem spei venerunt, non amplius sabbatizantes, sed secundum dominicam viventes, in qua et vita nostra orta est per ipsum et mortem ipsius, quod quidam negant* (... μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὅ τινες ἀρνοῦνται) : *per quod mysterium (δι' οὗ μυστηρίου) accepimus credere, et propter hoc sustinemus, ut inveniamur discipuli Jesu Christi, solius doctoris nostri : quomodo nos poterimus vivere sine ipso?* Quelques lignes plus loin, au chapitre suivant, l'évêque d'Antioche poursuivant la même idée, ajoute : *Discipuli eius effecti discamus secundum Christianismum vivere* (μαθωμεν κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν)... *Inconveniens est Jesum Christum profari, et Judaizare* [1]. Ainsi saint Ignace, combattant le judéo-christianisme chez les Magnésiens, paraît vouloir dire : si les juifs convertis ont cessé d'observer le sabbat, s'ils ont, au contraire, conformé leur vie aux enseignements du jour de la résurrection du Seigneur, résurrection qui est le principe de la nôtre, comment, nous, païens convertis, pourrons-nous vivre en chrétiens et mériter ce titre si nous paetisons avec le judaïsme? — A vrai dire, le manuscrit grec unique de l'épître authentique, le *Laurentianus*, a ζωὴν après κυριακὴν [2]. Mais cette leçon propre, inconnue de la version latine, de la version arménienne, de l'édition interpolée de l'épître, n'est sans doute pas originale; Lightfoot la rejette catégoriquement en raison des autorités textuelles qui viennent d'être indiquées, et aussi à cause du contexte (ἐν ᾗ, etc.). Néanmoins, comme mot sous-entendu, ζωὴν est rendu possible, par les deux membres de phrase voisins : ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ (IX, 2) et κατὰ χριστιανισμὸν ζῆν (X, 1). Il faudra comprendre alors simplement que les juifs convertis ont conformé leur vie à celle du Sauveur ressuscité; mais on ne sera pas empêché pour autant de voir dans le mot κυριακήν, en tant qu'il est rapproché de σαββατίζοντες, une allusion au dimanche. Nous croyons qu'il faut s'en tenir tout le moins à cette dernière interprétation.

La *Didachè* (au plus tard vers l'année 90) se sert aussi du terme κυριακή pris substantivement, mais avec l'addition anormale et pléonastique du mot κυρίου *Did.* XIV, 1 : Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε. « Mais au jour seigneurial du Seigneur vous étant réunis, rompez le pain et rendez grâces. » Le pléonasme peut n'exister que pour l'eurythmie; il peut être aussi une explication ou une précision : le dimanche, qui est le jour qui appartient spécialement au Seigneur, offrez le sacrifice du Seigneur. C'est en effet le Seigneur lui-même, est-il fait remarquer tout aussitôt, qui a prédit par son prophète que ce sacrifice pur serait offert en tout lieu (*ibid.* 3). « Ainsi donc, conclut l'auteur (XV, 1), élisez-vous des évêques et des diacres dignes du Seigneur (ἀξίους τοῦ κυρίου). » La conjonction οὖν et le rappel du mot κύριος indiquent que ces évêques et ces diacres sont élus avant tout pour le ministère liturgique qui vient d'être décrit.

Au témoignage d'Eusèbe [3], Méliton, évêque de Sardes dans la seconde moitié du IIe siècle, écrivit plusieurs ouvrages maintenant perdus, parmi lesquels un traité *Sur le dimanche* (Περὶ κυριακῆς λόγος). La disparition totale de ce traité est irréparable.

Tous les témoins du terme κυριακή qui viennent d'être cités proviennent d'Asie-Mineure ou de Syrie; il n'est donc pas improbable, comme le fait remarquer Swete [4], que ce vocable ait pris naissance dans les milieux asiatiques. Il dut se répandre assez vite en dehors de ceux-ci.

A peu près à la même époque que Méliton, Denys, évêque de Corinthe, répondant à une lettre du pape Soter, dit à celui-ci, dans un passage de sa lettre conservé par Eusèbe [5] : « Aujourd'hui nous avons donc célébré le saint jour dominical (τὴν σήμερον οὖν κυριακὴν ἁγίαν ἡμέραν διηγάγομεν), pendant lequel (ἐν ᾗ) nous avons lu votre lettre. » Il faut noter l'adjonction de ἡμέρα. On retrouve la même manière de parler chez Clément d'Alexandrie [6] et chez Origène [7]. Mais Hippolyte de Rome et Pierre d'Alexandrie emploient sans adjonction l'adjectif κυριακή, pris substantivement. Dans le canon pascal du premier, vers 224, on trouve ΚΥΡΙΑΚΗ et ΑΙ ΚΥΡΙΑΚΑΙ ΤΟΥ ΠΑΣΧΑ [8]; le second, écrit en 306 : τὴν γὰρ κυριακὴν, χαρμοσύνης ἡμέραν ἄγομεν; « Nous faisons du dimanche un jour d'allégresse [9]. » De même au concile de Nicée (canon 20), et généralement dans les *Constitutions apostoliques* [10]. Après un temps où l'on crut utile d'exprimer le substantif, le vocable abrégé des Asiates a fini par triompher d'une façon presque générale, du moins dans l'usage proprement ecclésiastique ou officiel [11].

Au contraire, dans les inscriptions funéraires, documents de caractère privé, ἡμέρα semble avoir été le plus souvent exprimé. C'est du moins ce que l'on constate dans quelques inscriptions de Sicile. La plus remarquable est une inscription de Syracuse [12], celle de Cyriaca, saisie par la maladie un dimanche, le jour que rappelle son nom (Κυριακή), et délivrée de la vie également le dimanche :

ΗΜΕΡΑ · ΚΥΡΙΑΚΗΔΕϹΜΕΥΘΕΙϹΑ · ΑΛΥΤΟΙϹ · ΚΑΜΑ-
ΤΟΙϹ · ΕΠΙ · ΚΟΙΤΗϹ
ΗϹΚΑΙΤΟΥΝΟΜΑ · ΚΥΡΙΑΚΗ · ΗΜΕΡΑ · ΚΥΡΙΑΚΗ · ΠΑΝ-
ΤΟϹ · ΒΙΟΥ · ΛΥϹΙΝ
ΕϹΧΕ · ΤΗΝ · ΗΤΗϹΕ · ΠΡΟ · ΠΡΩΤΗϹ · ΚΑΛΑΝΔΩΝ ·
[ΜΑΙΩΝ · ☧

Ἡμέρα κυριακὴ δεσμευθεῖσα ἀλύτοις καμάτοις ἐπὶ κοίτης,|| ἧς καὶ τοὔνομα Κυριακή, ἡμέρα κυριακὴ παντὸς βίου λύσιν || ἔσχε, τὴν ἥτησε, πρὸ πρώτης καλανδῶν Μαΐων.

[1] Lightfoot, *op. cit.*, p. 616. — [2] Lightfoot, *op. cit.*, sect. 1, p. 129. — [3] *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXVI, n. 2. — [4] *The Apocalypse...*, p. 13. — [5] *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXIII n. 11. — [6] *Stromates*, l. V, c. XIV, *P. G.*, t. IX, col. 161 (τήν τε κυριακὴν ἡμέραν); *ibid.*, l. VII, c. XII, *P. G.*, *ibid.*, col. 504 (Κυριακὴν ἐκείνην τὴν ἡμέραν ποιεῖ). Ed. O. Stählin, *Clemens Alexandrinus*, t. II, in-8°, Leipzig, 1906, p. 397, l. 8; t. III, 1909, p. 54, l. 18-19. — [7] *Contra Celsum*, l. VIII, n. 22, *P. G.*, t. XI, col. 1549; Ed. P. Koetschau, *Origenes Werke*, t. II, in-8°, Leipzig, 1899, p. 239, l. 16. Cf. l. 12-13. Cependant voir *In Exodum*, hom. VII, n. 5 où l'on trouve côte à côte *Dominica* et *dies Dominica*. *P. G.*, t. XII, col. 345-346; et *In Isaiam*, hom. V, n. 2, *P. G.*, t. XIII, col. 236 (*in Dominico die*). — [8] Statue d'Hippolyte au musée du Latran : côté droit, fig. 6 et côté gauche, fig. 3. Voir *Dictionn.*, art. Hippolyte. Cf. *P. G.*, t. X, col. 875-884; O. Marucchi, *Monumenti del Museo cristiano, Pio-Lateranense*, Roma, 1911, pl. XLI. — [9] *Can.* 15, *P. G.*, t. XVIII, col. 508. — [10] *Const. apost.*, éd. F. X. Funk, in-8°, l. I, Paderborn, 1905, l. II, c. XLVIII, n. 1; c. LIX, n. 3; l. III, c. VI, n. 5; l. V, c. XVII, n. 3; c. XIX, n. 3, 6; c. XX, n. 2, 4, 19; l. VII, c. XXIII, n. 3; c. XXX, n. 1; c. XXXVI, n. 2, 6; l. VIII, c. XXXIII, n. 2. — Exceptions : l. V, c. X, n. 1; l. VIII, c. IV, n. 3; c. XLVII, n. 64. Cf. Sacramentaire de Sérapion I, titre : Εὐχὴ πρώτῃ κυριακῆς. — [11] Il est difficile de savoir si le fragment de saint Irénée cité par le pseudo-Justin représente la teneur du texte de l'évêque de Lyon. On y lit : ἐν ἡμέρᾳ τῆς κυριακῆς. *P. G.*, t. VII, c. 1233. *Frag.* VII; Eusèbe écrit : κυριακαῖς ἡμέραις, *Hist. eccles.*, l. III, c. XXVII, n. 5; τῆς κυριακῆς ἡμέρας, *ibid.*, l. V, c. XXIII, n. 2; c. XXIV, n. 11; mais dans son commentaire sur le Ps. XCI : ἐν τῇ κυριακῇ. *P. G.*, t. XXIII, col. 1172. Cf. *ibid.*, col. 1169; sur le Ps. XCI, 4, *ibid.*, col. 1172 : κατὰ τὴν κυριακὴν ἡμέραν. Saint Épiphane emploie indifféremment les deux formules dans *Haer.* LXX, 11. *P. G.*, t. XLII, col. 361, cf. 365. — [12] G. Kaibel, *Inscriptiones Graecae, Siciliae et Italiae*, in-fol., Berlin, 1890, n. 140; Kirchhoff, *Corpus inscript. graec.*, t. IV, n. 9452. Peut-être faut-il lire à la 3e ligne ΗΡΟΑ = πρὸ μιᾶς (Kaibel).

« Le dimanche saisie sur sa couche de souffrances inguérissables, elle qui avait pour nom Cyriaca reçut, le dimanche, la délivrance de la vie, qu'elle demanda la veille des calendes de mai [1]. »

Le dimanche était peut-être mentionné sous la même forme dans l'inscription suivante de Catane [2] :

+ ΕΝΘΑΔΕΚΙ
CACETHZ
ΤΗΠΠΟΚΑΛ
ΚΕΝΒΡΙΩΝ
5 ΚΗ ☧ +

Kirchhoff la restitue ainsi : Ἐνθάδε κεῖ[τε ...ζῆ]σας ἔτη ξ'... [τελευτᾶ] τῇ πρ(ό) θ' καλ[ανδῶν Δε]κεμβρίων [ἡμέρᾳ κυριακῇ].

Et sous la forme ἡμέρα Κυρίου, dans cette autre, aussi de Catane [3] :

ΑΜΕΜΠΟΣ
ΛΚΤΕΛΕΥΤΑ τῇ πρό...
ΝΩΝΩΝΣΕπτεμβρίων [ἡμερᾳ ?] [4]
ΚΥΡΙΟΥ

Une dernière inscription de Catane [5], pour la tombe d'un enfant de dix mois, combine curieusement le vocable du dimanche dont nous parlerons plus loin, ἡμέρα Ἡλίου, avec le vocable qui nous occupe. Nous donnons simplement la transcription de ses quatre dernières lignes : ἐγενή|θη ὁ κύριος Ἀγάθων πρ(ὸ) ιε | καλανδῶν Νοεμβρίων ἡμέρᾳ Κρό(νου), | ἔζη μῆ(νας) ι', ἀπέθανε πρ(ὸ) ι' καλανδῶν Σεπτεμβρ(ίων) ἡμέρᾳ Ἡλίου κυρι(ακῇ). Ἀγαθὴ εἰρήνη πᾶσι. « Il naquit, ô Seigneur des bons, le treizième jour avant les calendes de novembre, le jour de Saturne; il vécut dix mois; il mourut le dixième jour avant les calendes de septembre, le jour seigneurial du soleil. Paix excellente à tous. » A noter que Κρόνου est écrit par abréviation ΚΡΟ et que κυριακῇ, abrégé en ΚΥΡΙΑ a été transcrit ΚΙΡΙΑ par Torremuzza qui a publié le premier cette inscription [6].

Aucune de ces inscriptions ne peut être datée avec certitude. En voici, au contraire, une autre plus ancienne, qui porte sa date, mais qui, par suite de difficultés de lecture, est très contestée comme témoignage relatif au dimanche. Lue au XVIe siècle derrière l'autel de l'église de Saint-Paulin de Trèves, cette inscription est aujourd'hui disparue. Nous la publions d'après les éditions de Edm. Le Blant [7], F. X. Kraus [8] et G. Kaibel [9] :

ΕΝ · ΘΑ · ΚΕΙΤΕ · ΕΥCΕΒΙΑ · ΕΝ · ΕΙΡ
ΙΝΙ · ΟΥCΑ · ΙΕΡΟΟΚΜΙΤΙ · ΑΠΩ · Κ
ΩΜΗC · ΑΔΔΑΝΩΝ · ΖΗCΑC
ΜΙΚΡΟ · ΠΡΟC ΕΤΩΝ · Ι · ΕΥΙΥΠΑΤ
5 ΙΑ · ΟΝΩΡΙΟΥ · Ο Η · ΚΑΙ · ΚΩCΤΙΟΝΙ
ΝΟΥ · ΤΟ · Α · ΜΗΝΙ ΠΑΝΗΜΟΥ
ΙΒ · ΗΜΕΡΑ ΚΙ Β · ΕΝ · ΕΙΡΙΝΗ

Ἔνθα κεῖτε Εὐσεβία ἐν εἰρ- || ἰνι οὖσα Ἱεροκωμῖτ(ς) ἀπὸ κ- || ώμης Ἀδδάνων, ζήσασ(α) || μικρό(ν) πρὸς ἐτῶν ι. ἐ[ν ὑ]πατ || ίᾳ Ὀνωρίου [τ]ο η καὶ Κωστωντί- || νου τὸ α μηνὶ Πανήμου || ιβ ἡμέρᾳ κι β ἐν εἰρήνῃ.

L. 2, ἱεροκωμῖτις, probablement l'ethnique de Hiérakomé (Ἱερακώμη) — ville de Lydie qui prit le nom de Hiérocésarée après l'an 17 — d'après une conjecture de Cavedoni [10] et de Salomon Reinach [11]. — L. 3, κώμης Ἀδδάνων : peut-être Adana en Cilicie, à l'est de Tarse. — L. 4, ἐτῶν ι : Kraus, Kaibel; ἐτῶν ιε : Le Blant. — L. 7, κι β = κυριακῇ : Le Blant, Kraus; ἡμέρᾳ τῇ β' : Kirchhoff; ἡμέρᾳ..... ἐν εἰρ. : Kaibel.

« Ici repose en paix Eusébia, d'une famille d'Hiérakomé, du bourg des Adaniens, qui vécut un peu au delà de dix années. Elle est morte sous le huitième consulat d'Honorius et sous le premier de Constantin, le douze du mois de panémos, le jour dominical, en paix. »

Kirchhoff traduit, avec la leçon conjecturale signalée ci-dessus : « le douzième jour du mois de panémos, le deuxième (jour de la semaine). » L'inscription est de 409 (Scaliger [12], Le Blant, Mommsen [13]); or, en cette année, dit Kirchhoff [14], le douzième jour de panémos, c'est-à-dire de juillet, tombait un lundi. Mais il faudrait être assuré que l'auteur de l'inscription se servait du calendrier macédonien, dans lequel, en effet, panémos correspond à notre mois de juillet, la place du mois de panémos variant de mai à septembre dans les divers calendriers asiatiques. Dans le calendrier de Lycie sur lequel s'appuie Edmond Le Blant, parce que cette contrée est la plus voisine du pays d'Eusébia (Adana), le mois de panémos correspond exactement au mois de septembre : or le 12 septembre de l'année 409 était un dimanche. Quoi qu'il en soit de cette question de chronologie, il reste que la lecture de Ed. Le Blant a, par elle-même, plus de probabilités. Ainsi que celui-ci le fait remarquer [15], le mot ΗΜΕΡΑ étant séparé du chiffre ΙΒ par le nom du mois, ne doit pas se rapporter à ce chiffre, mais bien à un nom de jour; or les cas d'inscriptions où ΗΜΕΡΑ est suivi d'un nom de jour sont très nombreux. « Autorisé par ces exemples, dit Le Blant, et certain d'ailleurs que les trois lettres ΚΙΒ ne présentent qu'une abréviation, puisqu'elles sont surmontées d'une barre transversale, je proposerai d'y voir les initiales du nom grec du dimanche, et je lirai ΗΜΕΡΑ ΚΙΡΙΑΚΗ (pour ΚΥΡΙΑΚΗ), en substituant au Β, tracé selon moi par erreur, le Ρ grec, qu'il a été si facile de confondre avec lui. » Remarquons en outre que la conjecture de Kirchhoff ne tient pas compte de la graphie ΚΙ avec son signe d'abréviation, si l'on admet, avec la plupart de ceux qui ont lu cette inscription, que ces deux lettres sont séparées par un intervalle du Β suivant; elles pourraient à la rigueur suffire comme abréviation de Κυριακῇ.

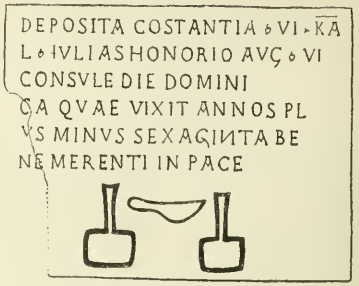
Le vocable ecclésiastique du premier jour de la semaine s'introduisit de bonne heure dans le monde latin, sous la forme d'une traduction littérale, soit de

[1] Le nom propre de Κυριακός (Cyriaque), ou Κυριακή (Cyriaca), signifie proprement : qui appartient au Seigneur. Il n'implique pas nécessairement que celui ou celle qui le porte est né le dimanche. De même pour les formes latines : *Cyriacus, Cyriaca* (= *Dominicus, Dominica*). Du moins n'avons-nous trouvé aucune indication de ce genre dans les Actes de saints ou de saintes de ce nom. — [2] Kirchhoff, *op. cit.*, n. 9495; Kaibel, *op. cit.*, n. 557. — [3] Kirchhoff, n. 9499; Kaibel, n. 556. — [4] Conjecture de Kaibel, *op. cit.*, p. 766. — [5] Kirchhoff, dans *Corpus inscript. græc.*, t. IV, n. 9475; Kaibel, *op. cit.*, n. 525. *Diction.* art. CATANE, t. II, col. 2521. — [6] Castello di Torremuzza, *Siciliæ... inscriptiones*, in-fol., Panormi, 1769, p. 278, n. 85. — [7] *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, t. I, n. 248, in-4°, Paris, 1856, p. 353-357; cf. *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, in-4°, Paris, 1892, p. 461. — [8] *Die christlichen Inschriften der Rheinlande*, t. I, p. 82-83, n. 163, in-4°, Freiburg i. Br., 1890. — [9] *Inscrip. Siciliæ*, etc. *Appendix, Pars quarta. Inscriptiones Germaniæ*, n. 2559, p. 671; Kirchhoff, *Corpus inscript. græc.*, n. 9891. — [10] Cf. Le Blant, *Nouveau recueil..., loc. cit.* Le Blant avait d'abord conjecturé : ΙΕΡΟΚΟΙΜΗΤΗ, *sancta quiescens*. — [11] *Revue archéologique*, IIIe série, t. VI, Paris, 1885, p. 92, n. 2. Scaliger, *De emendatione temporum*, Genève, 1629, p. 516, est le premier à avoir conjecturé ἱεροκωμῆτις (ἱεροκωμῖτις); Kirchhoff lit, et Kaibel à sa suite : ἐν εἰρίνι, [ῃ]υ[γ]α[τ]ερ....ἀπὼ.... La juxtaposition d'un nom de ville de Lydie et d'un nom de ville de Cilicie est, en effet, assez difficile à expliquer auprès d'un même nom de personne. — [12] *Loc. cit.* — [13] Dans Kaibel, *loc. cit.* — [14] *Corpus inscript. græc.*, n. 9891. — [15] *Inscriptions chrétiennes*, t. I, p. 355-356.

l'expression complète (κυριακὴ ἡμέρα : *dominicus* ou *dominica dies*), soit de l'expression abrégée (ἡ κυριακή : *dominicus* ou *dominica*). De cet emploi, Tertullien est le plus ancien témoin. *Dominicus dies* ou *dies dominicus* figure dans son *De idololatria*[1] et dans son *De corona*[2]. Dans le *De jejunio*[3] on lit : *exceptis scilicet sabbatis et dominicis*. Saint Cyprien s'est servi une fois de la forme abrégée de l'expression, dans la lettre[4] où il fait l'éloge du lecteur martyr Aurélius : *et quoniam semper gaudium properat nec potest moras ferre lætitia, dominico legit interim nobis, id est auspicatus est pacem, dum dedicat lectionem*. Chez saint Cyprien, il est vrai, *dominicum* désigne toujours[5] le repas du Seigneur, le sacrifice eucharistique, mais ce n'est pas le cas ici à cause de la syntaxe, et aussi parce que la fonction du lecteur n'a pas à s'exercer pendant le sacrifice proprement dit. Mais que penser de l'expression *dominica sollemnia* dont se sert Tertullien dans le *De anima* (*inter dominica sollemnia*)[6] et dans le *De fuga* (*quomodo dominica sollemnia celebrabimus*)[7]? Désigne-t-elle la solennité du dimanche, ou seulement la célébration de l'eucharistie? Saint Cyprien qui a beaucoup lu Tertullien, et qui lui emprunte peut-être le terme *dominicum* au sens de repas du Seigneur[8], emploie une fois *sollemnia* pour désigner la liturgie eucharistique : *Ubi vero sollemnibus adimpletis calicem diaconus offerre præsentibus cœpit*[9]. D'autre part, rien dans le contexte des deux passages cités de Tertullien n'autorise à supposer qu'il y soit question du dimanche plutôt que de tout autre jour de synaxe eucharistique. Probst nous paraît peu logique en parlant du dimanche au sujet du passage du *De anima*[10], alors qu'il n'a vu dans *dominica sollemnia celebrare* du *De fuga* qu'un équivalent de *sacrificium offerre*[11]. Il semble plus sûr de croire que *dominica sollemnia* vise directement la célébration de l'eucharistie, et seulement par contre-coup le dimanche, l'eucharistie étant célébrée surtout en ce jour.

Citons encore, parmi les plus anciens témoins latins de ce nom du premier jour de la semaine, l'auteur du *De fabrica mundi*[12] et Commodien[13]. Pour les détails lexicologiques nous renvoyons au *Thesaurus linguæ latinæ*[14].

La mention du « jour du Seigneur » ne fait pas plus défaut dans les anciennes inscriptions latines chrétiennes que dans les anciennes inscriptions grecques de même origine. Ce sont surtout aussi des inscriptions funéraires : il était naturel, en effet, que l'on notât la coïncidence d'un décès au jour même consacré au Seigneur. Ces inscriptions latines ont, sur les inscriptions grecques analogues, l'avantage d'être le plus souvent datées. La plus ancienne de ce genre est l'inscription romaine de Constantia, de 404, reproduite par De Rossi[15] :



3741. — Inscription de Constantia.
D'après De Rossi, *Inscript. christian. urbis Romæ*, t. I, p. 225, n. 529.

Le même auteur a publié en entier, pour la première fois, une inscription de saint Paul sur la voie d'Ostie, à dater de l'an 415. C'est celle de Maximilla[16] :

QVA]E DEPOSITA EST XIIII. [KAL. MAIAS
DIE DOM]INICA HONORIO X· ET TH[EODOSIO
[VI CONSS...

Une intéressante inscription dédicatoire d'Afrique de l'an 452, où le dimanche se trouve mentionné : DIE DOM(*i*)N, a été reproduite précédemment dans le *Dictionnaire*, t. I, col. 629[17].

A citer encore une inscription de Rome de 473 (ou 412, ou 402)[18] où on lit :

...DEPOSI|*tus* D DOM|*inica*

L'inscription fragmentaire suivante est sans doute plus ancienne que toutes les précédentes, étant donné qu'elle provient du cimetière de Domitille (fouilles de 1898)[19] :

ANTONIVS
|VS DIE DOMINIC|
|DE MANE HORA|
|DIE XX MENS|

C'est aussi à l'aube du dimanche que mourut cette

[1] C. XIV, *P. L.* (rééd. Garnier), t. I, col. 759 (*non dominicum diem*). — [2] C. III, *P. L.*, t. II, col. 99 (*die dominico*); c. XI, *ibid.*, col. 112 (*et dominico die*). — [3] C. XV, *P. L.*, *ibid.*, col. 1025. — [4] *Epist.*, XXXVIII, 2, éd. G. Hartel, dans *Corpus scriptor. ecclesiastic. latinorum*, t. III, part. 2, Vindobonæ, 1871, p. 581 = *P. L.*, *Epist.*, XXXIII, t. IV, col. 328. — [5] Voir l'index de l'éd. de Hartel *sup. cit.*, et E. W. Watson, *The style and language of St. Cyprian*, dans *Studia biblica et ecclesiastica*, t. IV, in-8°, Oxford, 1896, p. 244, 266. Même sens dans les Actes des martyrs africains Saturninus, Dativus et leurs compagnons, martyrs sous Dioclétien, publiés par Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera*, Paris, 1689, p. 409 sq.; n. 2, p. 410 : *celebrantes ex more Dominicum* (var. Boll. et autr. : *dominica sacrameata*); n. 7, p. 412 : *nam et in collecta fui, et Dominicum cum fratribus celebravi*; n. 10, p. 414 : *Intermitti Dominicum non potest*; n. 11, *ibid.*; *In domo mea, inquit, egimus Dominicum... quoniam sine Dominico non possumus*. Cf. Th. Zahn, *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, 3e éd., Leipzig, 1908, p. 366. A noter aussi dans les mêmes Actes, n. 12, *loc. cit.*, p. 415 : *Collectam, inquit, gloriosissime celebravimus, ad scripturas dominicas legendas in Dominicum convenimus semper*. Il s'agit de la lecture des Écritures qui accompagnait la synaxe eucharistique. Cf. *ibid.*, n. 13 et 14, p. 416; S. Aug., *Serm.*, XXXII, 25, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 205; *Brev. collat. cum donatistis*, III, 32; *P. L.*, t. XLIII, col. 644. — [6] C. IX, *P. L.* (Garnier), t. II, col. 701; éd. G. Wissowa, dans *Corpus scriptor. eccles. lat.*, t. XX, pars I, Vindobonæ, 1890, p. 310. — [7] C. XIV, *P. L.*, *ibid.*, col. 141. — [8] Cf. Tertullien, *Ad uxorem*, II, 4, *P. L.*, t. I, col. 1407 : *dominicum convivium* (= κυριακὸν δεῖπνον) en parlant de l'eucharistie. — [9] *De lapsis*, c. XXV (Hartel, t. I, p. 255); *P. L.* (rééd. Garnier), t. IV, col. 500. — [10] F. Probst, *Liturgie der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen, 1870, p. 191. — [11] *Id.*, *ibid.*, p. 184. — [12] *P. L.*, t. V, col. 306 : *die dominico*. — [13] *Commodiani carmina*, éd. B. Dombart, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. XV, Vindobonæ, 1887, p. 89, *Instructiones*, II, 20 : *die dominica*; p. 152, *Carmen apologeticum*, 559 : *id.* — [14] Le mot *dominicus* n'était pas encore publié quand le présent article a été écrit. — [15] *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. I, Romæ, 1857-1861, n. 529, p. 225-226. — [16] *Ibid.*, n. 601, p. 256. — [17] Cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. I, p. 399-401 (Bibliographie). Voir encore dans L. Renier, *Les inscriptions romaines de l'Algérie*, Paris, 1855, l'inscription 3431 où l'on trouve : DIE DOMN. — [18] De Rossi, *op. cit.*, n. 855, p. 379. — [19] P. Crostarosa, *Scavi nelle catacombe romane*, 1897-1898, dans *Nuovo Bullettino di archeol. cristiana*, Rome, 1898, p. 232.

« Casaria de pieuse mémoire » que mentionne l'inscription avignonnaise de 587 [1] :

... + OBIIT BONM CASARIA ME
10 DIVM NOCT D DONICo INLvCiSCENTE...

Sur la foi de la transcription de O. Hirschfeld, le *Thesaurus linguæ latinæ* [2] a admis l'existence du verbe *coinlucisecre* (= *coilluscescere*), mais nous pensons avec Le Blant, et la plupart de ceux qui ont interprété cette inscription, que la première syllabe de ce mot se rapporte au mot précédent et qu'il faut lire : *die dominico inlucescente*. *Dies domini* désigne en effet à l'ordinaire le jour du jugement et l'on ne cite pas d'inscriptions latines où le dimanche soit ainsi exprimé.

Pour conclure ces remarques sur le second vocable du premier jour de la semaine, notons que l'application de l'adjectif « seigneurial » ou « dominical » (κυριακός, *dominicus*) au nom « jour » nous renseigne fort peu sur la signification intrinsèque de l'expression complète. En effet, « le jour seigneurial » ne veut rien dire de plus que : le jour qui appartient au Seigneur à un titre spécial. Ce serait forcer le sens de cette expression que de lui donner des traductions comme celles-ci : le jour où le Christ s'est manifesté comme Seigneur; le jour qu'il a choisi en tant que Seigneur pour se révéler comme tel, etc.; ou même d'interpréter : le jour consacré au Seigneur. Ce jour ne lui a été consacré qu'en raison d'un titre particulier d'appartenance. Or ce titre particulier, l'Évangile de Pierre nous l'a fait connaître nettement, et toute la tradition est là pour l'attester, c'est la résurrection du Seigneur au premier jour de la semaine juive. Il ne faudrait pas non plus supposer que l'on a passé de κυριακὸν δεῖπνον à κυριακὴ ἡμέρα, le sens primitif de ce dernier vocable devenant dans cette hypothèse : le jour où l'on célèbre le repas du Seigneur [3]. On a vu en effet que κυριακός n'a pas été forgé par saint Paul et que dans la langue commune où il circulait alors, on l'appliquait à divers substantifs; on a constaté aussi l'analogie de forme entre Σεβαστὴ (ἡμέρα) et κυριακὴ (ἡμέρα). Au reste, dans les anciens documents chrétiens de langue grecque on ne trouve pas en face de Κυριακή, pour désigner la célébration de l'eucharistie, un analogue à *dominicum* du latin. Κυριακόν, dans les anciens textes, désigne toujours, en effet, la maison du Seigneur, le temple de l'assemblée chrétienne, l'église [4].

« Le jour seigneurial » ou « dominical » est devenu le vocable officiel du premier jour de la semaine dans la langue de l'Église, exception faite, comme on l'a vu, pour les liturgies de langues sémitiques; il est employé aussi dans la liturgie arménienne [5]. Sous sa forme primitive il s'est maintenu dans l'usage civil en Grèce, et, sous diverses formes dérivées du latin, dans les pays autrefois de langues romanes : *Dimanche, domenica, domingo*, etc.

3. *Le jour du soleil.* — La foi en la puissance des astres sur la destinée humaine se répandit dans les milieux helléniques d'Asie-Mineure et d'Égypte dans la seconde moitié du IIe siècle av. J.-C. [6]. Au siècle suivant, sous l'influence des astrologues ou *Chaldæi*, cette croyance devint dominante dans le monde romain; et c'est alors qu'on vit s'y introduire avec succès la semaine planétaire [7]. De beaucoup postérieure à la semaine juive, cette semaine, à laquelle Dion Cassius attribue une origine égyptienne [8], en est cependant indépendante : elle commence, en effet, par le jour de Saturne [9], assimilé plus tard au sabbat, tandis que la semaine juive s'achève par le sabbat. Quant au jour du soleil, il est le second de la semaine planétaire où les planètes qui président aux jours se suivent dans l'ordre suivant : Saturne, Soleil, Lune, Mars, Mercure, Jupiter, Vénus. Il est vraisemblable que la diffusion de la semaine juive dans le monde romain [10] y a favorisé l'introduction de la semaine rivale des astrologues. Quoi qu'il en soit, la mise en présence des deux semaines, dans les mêmes milieux, finit par aboutir à un parallélisme concordant qui fut, en réalité, une assimilation de la semaine planétaire à la semaine juive, puisque le jour de Saturne en vint à correspondre au sabbat [11].

La première apologie de saint Justin, écrite entre 153 et 155, nous fournit de ce fait une attestation très nette et, en même temps, le témoignage le plus ancien sur le vocable païen du jour dominical : « Le jour dit du soleil (τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ) tous ceux (des nôtres) qui habitent les villes ou les champs s'assemblent en un même lieu... Nous nous assemblons tous le jour du soleil (Τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα) parce que c'est le premier jour, celui où Dieu transforma les ténèbres et la matière pour créer le monde, et aussi parce que Jésus-Christ notre Sauveur est ressuscité des morts ce jour même; car la veille du jour de Saturne (τῇ γὰρ πρὸ τῆς κρονικῆς) il fut crucifié, et le lendemain du jour de Saturne, qui est le jour du soleil (ἥτις ἐστὶν ἡλίου ἡμέρα), il apparut à ses apôtres et à ses disciples et leur enseigna ces choses

[1] *Corpus inscript. latin.*, t. XII, *Inscriptiones Galliæ Narbonensis latinæ*, éd. O. Hirschfeld, 1888, n. 1045, p. 135; Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 597, p. 417. Cette inscription maintenant mutilée se trouve au musée de l'hôpital de Villeneuve-lès-Avignon. Elle est étudiée dans le *Dictionn.*, t. I, col. 3234-3237, où l'on en trouvera une reproduction. — [2] T. III, Leipzig, 1906-1912, col. 1563, lig. 39.

[3] Néanmoins nous croyons que dans les deux cas l'adjectif se réfère implicitement à un fait historique de la vie du Sauveur. Et c'est une des raisons qui nous font rejeter la théorie de E. Schwartz (*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1906, 7e année, p. 29 sq.) d'après laquelle le dimanche, supposé choisi par les chrétiens comme jour postérieur au sabbat, en opposition avec celui-ci, et pour se séparer du judaïsme officiel, aurait été « le jour du Seigneur » avant d'être celui de la Résurrection. Par rapport à la personne même du Christ, il n'y a pas lieu d'expliquer κυριακὴ ἡμέρα autrement que κυριακὸν δεῖπνον. *Didachè*, VIII, 1, ne prouve rien en raison de l'intervalle d'un jour qui sépare le jeûne chrétien du mercredi du jeûne juif du lundi; quant au jeûne chrétien du vendredi, il dépend essentiellement du fait de la crucifixion du Sauveur en ce jour, et non du voisinage du jeûne juif du jeudi; le jeûne chrétien du mercredi, lui-même, doit dépendre d'un fait historique : les préliminaires de l'arrestation du Christ, d'après une ancienne tradition. Cf. S. Pierre d'Alexandrie, *Epist. can.*, can. 15, *P. G.*, t. XVIII, col. 508; et le *De fabrica mundi*, *P. L.*, t. V, col. 304-305. Le σεβαστὴ ἡμέρα commémore aussi très probablement un événement historique, comme « le jour du roi » des Ptolémées, le 25 de chaque mois, qui était un jour d'avènement au trône (cf. *supra*, col. 862, n. 7). Nous montrons plus loin que le dimanche n'a pas été institué primitivement dans un dessein d'opposition au sabbat. — [4] Voir par ex. Origène, *In Ps.*, XXXVI, 21, *P. G.*, t. XVII, col. 132; concile d'Ancyre, can. 15; concile de Néocésarée, can. 5, 13, etc. *Dominicum*, par adaptation du grec, a aussi ce sens en latin. Cf. Zahn, *Skizzen...*, p. 366. — [5] Sous la forme *Kirake* (= κυριακή). Cf. Conybeare, *Rituale Armenorum*, in-8°. Oxford, 1905, p. 534. — [6] Voir F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1909, c. VII : *l'astrologie et la magie*, p. 240 sq. — [7] Cf. Schürer, *art. cit.*, (voir notre Bibliographie) p. 18. — [8] *Hist. rom.*, XXXVII, 18, éd. Boissevain, t. I, Berlin, 1895, p. 405. — [9] Schürer, *loc. cit.*, p. 39. Voir en particulier les *Hermeneumata Pseudodositheana*, dans le *Corpus glossariorum latinorum*, t. III, Lipsiæ, 1892, éd. G. Goetz, p. 58. Dans le petit traité en grec et en latin attribué au grammairien Dosithée, et qui, d'après son préambule, aurait été composé en 207 après J.-C. (*Maxime et Apro consulibus*), la liste des planètes présidant aux jours commence avec Saturne et va jusqu'à Vénus, mais un auteur postérieur les a numérotées en lettres grecques à partir du Soleil. — [10] Schürer, *ibid.*, p. 40, et *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, 3e éd., p. 116 sq. — [11] Voir *infra*

mêmes que nous vous avons exposées et recommandées [1]. » S'adressant à des païens saint Justin emploie leur langage : de même que dans son Dialogue avec Tryphon [2] il appellera le dimanche μία τῶν σαββάτων pour être compris des juifs, de même ici, pour une raison semblable, il le nomme « le jour du soleil ». Mais notons que la première fois qu'il se sert de cette expression il paraît bien avoir l'intention d'indiquer qu'il ne la prend pas à son compte : c'est « le jour *dit* du soleil », celui qu'un certain usage appelle ainsi. A-t-il aussi l'intention de faire entendre, dans la phrase finale du passage cité, que le choix de ce jour comme jour de culte public, est sans relation avec sa dénomination païenne ? On peut en douter. On remarquera en effet que les motifs allégués sont plutôt de nature à écarter un tel rapprochement : le jour dit du soleil est le premier jour de la création du monde, celui de la séparation de la lumière d'avec les ténèbres, et non celui où le soleil fut créé, c'est-à-dire le quatrième ; c'est surtout celui de la résurrection du Christ où s'inaugure pour le monde une autre création. Le soleil, symbole du Christ ressuscité, ne semble pas être ici dans la pensée de saint Justin.

Le cas de Tertullien, un peu plus de quarante ans après, est tout à fait analogue à celui de l'apologiste grec. Dans son *Ad nationes* et son *Apologeticum*, adressés l'un et l'autre aux païens, il emploie le vocable *dies solis* pour désigner le premier jour de la semaine ; et le cas est d'autant plus intéressant que nous avons vu Tertullien user de l'expression chrétienne, *dies dominicus*, dans des traités écrits avant tout à l'intention des chrétiens ; nous constatons aussi chez lui, à côté de la mention du « jour du soleil », celle du « jour de Saturne » : nouvelle preuve de l'usage de la semaine planétaire dans la vie ordinaire à cette époque ; et autre témoignage régional : après la Syrie et Rome, l'Afrique. Les deux passages que nous allons citer sont en dépendance. L'*Ad nationes*, en effet, d'après Monceaux [3] et le P. d'Alès [4], vient chronologiquement avant l'*Apologeticum*. Dans l'un et l'autre passage, Tertullien répond aux païens qui accusent les chrétiens de rendre un culte au soleil, soit que pour prier ils se tournent du côté de l'orient, soit qu'ils passent le jour du soleil dans l'allégresse : *Alii plane humanius solem Christianum deum æstimant, quod innotuerit ad orientis partem facere nos precationem, vel die solis lætitiam curare. Quid ? vos minus facitis ? Non plerique affectatione adorandi aliquando etiam cælestia ad solis initium labra vibratis ? Vos certe estis, qui etiam in laterculum septem dierum solem recepistis, et ex diebus ipso priorem prælegistis, quo die lavacrum subtrahatis aut in vesperam differatis aut otium et prandium curetis. Quod quidem facitis exorbitantes et ipsi a vestris ad alienas religiones. Iudæi enim festi sabbata et cena pura et Iudaici ritus lucernarum et ieiunia cum azymis et orationes litorales, quæ utique aliena sunt a diis vestris. Quare ut ab excessu revertar, qui solem et diem eius exprobratis, agnoscite vicinitatem ; non longe a Saturno et sabbatis vestris sumus* [5]. Tertullien ne fait ici que développer un argument *ad hominem*. Vous nous accusez d'adorer le soleil ? Mais n'est-ce pas vous, bien plutôt, qui en agissez de la sorte quand, sous prétexte d'honorer parfois les corps célestes eux-mêmes, vous l'acclamez à son lever ? N'est-ce pas vous qui l'avez admis dans la nomenclature des sept jours et qui, parmi ceux-ci, avez choisi le jour qui précède celui du soleil, le jour de Saturne, pour vous y livrer à des pratiques juives fort étrangères à celles de votre religion ? Ainsi donc, vous qui nous reprochez d'avoir choisi le jour du soleil pour nous réjouir, reconnaissez, au contraire, combien ce choix se rapproche du vôtre. — Quant aux raisons de ce choix des chrétiens, Tertullien n'en dit mot. Dans le passage correspondant de l'*Apologeticum*, il se contente de remarquer qu'elles s'inspirent de tout autre chose que de la religion du soleil. Après un préambule parallèle aux premières lignes du texte de l'*Ad nationes*, il ajoute en effet : *Æque si diem solis lætitiæ indulgemus, alia longe ratione quam religione solis*. Ce qui suit, malgré une certaine similitude verbale, offre un sens un peu différent du passage correspondant : *secundo loco ab eis sumus qui diem Saturni otio et victui decernunt exorbitantes et ipsi a Iudaico more, quem ignorant* [6]. En effet, il ne semble pas que *secundo loco* se rapporte à l'ordre de succession ou au voisinage du jour de Saturne et du jour du soleil, mais bien au degré et au genre d'allégresse des chrétiens par comparaison avec les réjouissances auxquelles se livrent les païens, le jour de Saturne : Si nous nous adonnons, le jour du soleil, à l'allégresse... nous le cédons sur ce point à ceux qui consacrent le jour de Saturne à l'oisiveté et à la gourmandise, et s'écartent ainsi des pratiques juives (du sabbat) [7] qu'ils croient suivre alors qu'ils les ignorent.

Du cas de saint Justin et de Tertullien, il faut rapprocher celui de Clément d'Alexandrie [8] qui, comme Tertullien, connaît le vocable chrétien du premier jour de la semaine, mais qui cite aussi à l'occasion les dénominations planétaires des autres jours. Il ne le fait en réalité que pour trouver un prétexte d'allégoriser : le chrétien en jeûnant le mercredi et le vendredi témoigne qu'il s'abstient de l'amour de l'argent et des plaisirs sensuels symbolisés l'un par Mercure, les autres par Vénus.

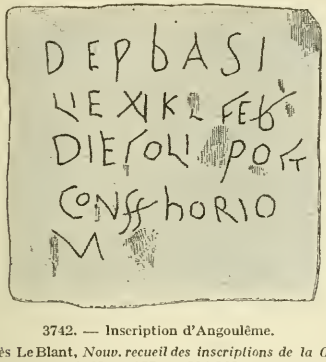
Cependant à mesure que le christianisme se répand dans les masses populaires d'origine païenne, il y a tendance dans ces milieux à continuer à se servir des noms planétaires des jours de la semaine. On le constate tout particulièrement par les inscriptions funéraires, à partir de la fin du IIIe siècle. La plus ancienne inscription de ce genre est une inscription romaine de 269 où le « jour de Vénus » est mentionné [9]. A part les exceptions signalées plus haut pour le dimanche, l'usage est à peu près général aux IVe et Ve siècles, du moins en Occident [10]. On saisit parfaitement ce fait en parcourant la troisième table récapitulative placée par De Rossi à la fin de son recueil d'inscriptions romaines antérieures au VIIe siècle [11]. Si l'on excepte une inscription de 419 où le *dies sabbati* n'est sans doute mentionné qu'en raison de sa coïncidence avec la vigile pascale, on constate que cette dernière appellation n'apparaît qu'à la fin du Ve ou dans la première moitié du VIe siècle ; *sexta feria* figure pour la première fois dans une inscription de Santa-Maria di Cuvultere de 559. Partout ailleurs, les désignations planétaires, sauf quelquefois, comme on l'a vu, pour le dimanche appelé *dies dominicus* à partir du début du Ve siècle. En dehors de Rome on fait des constatations analogues [12]. C'est d'ailleurs hors de Rome que nous trouvons dans l'épigraphie les plus anciennes mentions chrétiennes du « jour du soleil ». D'abord une

[1] *I Apol.*, LXVII, 3, 7. — [2] *Ibid.*, XLI, 4. — [3] *Hist. littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I, in-8°, Paris, 1901, p. 197. — [4] *La théologie de Tertullien*, in-8°, Paris, 1905, p. XIII. — [5] *Ad nationes*, I, 13, éd. G. Wissowa, Vienne, 1890, p. 38, 81 ; *P. L.*, t. I (rééd. Garnier), col. 650. — [6] *Apolog.*, XVI. *P. L.*, *ibid.*, col. 425-428. — [7] Sur l'observation du sabbat juif chez les Romains, voir Ovide, *Rem. am.*, V, 219 ; *Ars am.*, I, 415 ; Tibulle, I, 3, 18 ; Horace, *Sat.*, I, 9, 69 ; Perse, *Sat.*, V, 181 ; Juvénal, *Sat.*, XIV, 96 ; Tacite, *Hist.*, V, 4 ; Suétone, *Tiber.*, 32 ; Sénèque, *Epist.*, XCV, 47 ; Josèphe, *Contra Apion.*, II, 39. — [8] *Strom.*, VII, 12 ; *P. G.*, t. IX (rééd. Garnier), col. 501. — [9] De Rossi, *Inscrip. christianæ urbis Romæ*, t. I, n. 11, p. 18. — [10] Y compris sans doute l'Égypte, d'après Clément d'Alex. cité *supra*. — [11] *Op. cit.*, p. 615-616. — [12] Voir Schürer, art. cit., dans *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.*, 1905, p. 35-39.

inscription de Chiusi que De Rossi [1] date de 354 ou 365 ou 376. C'est celle d'un enfant chrétien de quatre ans, Aurelius Meletius. On trouvera cette inscription dans le *Dictionn.*, art. CHUSI, t. III, col. 1395.

Une inscription du musée d'Angoulême publiée par Le Blant [2], commémore la déposition de Basilia au onzième jour des calendes de février, *die solis*.

En voici la reproduction d'après Le Blant :



3742. — Inscription d'Angoulême.

D'après Le Blant, *Nouv. recueil des inscriptions de la Gaule*, 1892, n. 277, p. 294-295.

Cette épitaphe découverte en 1882 « est gravée à la pointe sur un carreau de terre cuite posé verticalement dans un tombeau derrière la tête du squelette. » Elle est à lire ainsi : *Depositio Basiliæ, undecimo kalendas februarias, die solis, post consulatum Honorii sextum.* « La chrétienne d'Angoulême, dit Le Blant, est donc morte le 11 des calendes de février, un dimanche, l'an qui a suivi le sixième postconsulat de l'empereur Honorius. Ce postconsulat correspondant à l'année 404, c'est en 405 que Basilia a quitté ce monde. »

A Veroli [3], dans le Latium, c'est la déposition d'un prêtre en ce même jour :

DP MARTVRII
B PB IN PCI KAL } DECEM
RIS D } SOLIS IND · XII

Pour Rome, De Rossi cite deux inscriptions portant la même désignation du jour de la mort : l'une est celle d'une jeune fille décédée le 4 ou le 14 des calendes de janvier, DIE SOLIS, en l'an 443 [4]; l'autre, celle de Candida décédée le 6 des ides de mars, DIE SOLIS, en l'an 457 [5]. Le vocable est écrit parfois en abrégé D. S. [6]; on trouve aussi D·D·SOLIS, [7], ce qui signifie peut-être *die dominica solis* : ce serait un cas curieux de syncrétisme verbal, comme dans l'inscription grecque de Catane précédemment citée.

Les inscriptions grecques qui correspondent aux précédentes sont des inscriptions de Sicile : celle de Constantia, âgée de vingt ans, décédée le jour du soleil, ΗΜΕΡΑ ΗΛΙΟΥ; inscription trouvée en 1873 dans les catacombes de Syracuse, maintenant au musée de Palerme [8]. Une autre, aussi de Syracuse, celle de Rhodon, et dont le chrisme indique l'origine chrétienne [9]. Celle de Catane citée plus haut [10], où l'on trouve la formule ἡμέρᾳ Ἡλίου κυριακ(ῇ) : manière de parler naïve qui exclut toute intention païenne ou superstitieuse. Enfin, celle d'un officier de haut rang, Clodius, trouvée à Palazzolo (Acra) : inscription vraisemblablement chrétienne, car les fonctions qu'elle assigne à Clodius auprès de l'empereur sont, d'après Mommsen, étrangères à l'époque romaine [11].

Il faut citer en outre une inscription fragmentaire du musée du Vatican, autrefois à Camaldoli [12]. En voici la transcription : ... νέᾳ θυγατ[ρί] || γλυκυτάτῃ || μνείας χάριν. || ἄγαλμα εἶμι Ἡλι- || ου· καὶ γὰρ Ἡλίου || ἡμέρᾳ ἐγενήθη(ν) || καὶ Ἡλίου ἡμέρᾳ || κρίσις μου γέγονεν. Malgré l'expression ἄγαλμα Ἡλίου « ornement » ou « offrande du soleil », cette inscription, de l'avis de Kaibel et de Schürer, peut être chrétienne. Il s'agit d'une personne née et décédée le jour du soleil; sa naissance en ce jour lui vaut le titre d'offrande du soleil. On rapprochera cette inscription de celle de Cyriaca citée plus haut; et surtout de l'antique inscription chrétienne rapportée dans le *Dictionnaire*, t. II, col. 629, où le défunt, un jeune enfant de deux ans, se dit Ἡλιόπαις, λυπῶν γλυκεροὺς χρηστούς τε τοκῆας. Il est vraisemblable que Ἡλιόπαις signifie : né le jour du soleil.

Si après l'examen des inscriptions funéraires on passe à celui des lois impériales du IVe siècle, à partir de Constantin, et du Ve, on constate un phénomène concordant non moins intéressant : à partir de l'époque où l'expression *dies dominicus* fait son apparition dans les inscriptions, c'est-à-dire au commencement du Ve siècle, le titre *dies solis* disparaît des lois où il a figuré au IVe. Celles qui émanent de Constantin, du moins celles qui nous sont parvenues, ne connaissent que ce vocable, et il est facile de se l'expliquer : l'empereur veut tout d'abord être compris du monde païen qui constitue encore la masse de ceux pour qui il légifère; on sait aussi que le *Sol invictus* fut la divinité tutélaire de sa famille et qu'il commença son règne sous ses auspices [13]. D'ailleurs les deux lois datées de Constantin relatives au dimanche sont antérieures à l'époque où il fut seul empereur (324). Elles appartiennent à l'année 321. La première, du 7 mars, enjoint le chômage « au jour vénérable du soleil » : *Omnes judices urbanæque plebes et artium officia cunctarum venerabili die solis quiescant* [14]... Et il est permis de croire que l'épithète « vénérable » inclut, en second plan, dans la pensée de Constantin, le souvenir des honneurs rendus au dieu de ce jour par ses ancêtres. Cette vénération anticipée du premier jour de la semaine, dans le monde païen, n'était-elle pas à ses yeux comme un heureux présage maintenant réalisé ? Dans la seconde loi, celle du 3 juillet, sur les affranchissements, on retrouve, avec plus d'insistance encore, la même manière de parler : *Sicut indignissimum videbatur diem solis, veneratione sui celebrem, altercantibus iurgiis et noxiis partium contentionibus occupari, ita gratum et iucundum est, eo die quæ sunt maxime votiva compleri. Atque ideo emancipandi et manumittendi die festo cuncti licentiam habeant, et super*

[1] *Op. cit.*, p. 326. — [2] *Nouveau recueil*, n. 277, p. 294-295. Voir *Bulletin de la Société archéologique de la Charente*, 1882, p. XXXV; *Resoconto... di archeologia cristiana in Roma*, 1875-1887, p. 284; De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1884-1885, p. 33. — [3] *Corp. inscript. lat.*, t. X, 1re partie (éd. Th. Mommsen), n. 5799, p. 566. — [4] *Op. cit.*, n. 711, p. 311. — [5] *Ibid.*, n. 798, p. 346. — [6] *Resoconto delle conferenze di archeologia cristiana*, 1875-1887, p. 320. — [7] Cavedoni, *Cimeteri cristiani della città di Chiusi*, dans *Memorie di relig. arte e di letteratura*, 1853, t. XIV, p. 40; cf. Le Blant, *loc. cit.* Voir encore une inscription venant de Chiusi avec la mention D. SOLIS, dans Liverani, *Spicilegium Liberianum*, Florence, 1864, p. 778, et *Dictionn.*, t. III, col. 1391. — [8] Kaibel, *Inscriptiones Græcæ, Siciliæ*, n. 142, p. 22. — [9] *Ibid.*, n. 165, p. 24; Kirchhoff, dans *Corp. inscrip. græc.*, t. IV, n. 9463. — [10] Col. 865. — [11] Kaibel, *op. cit.*, n. 235, p. 37; cf. Mommsen, dans *Corpus inscriptionum latinarum*, t. X, p. 736. — [12] Kaibel, *ibid.*, n. 2184, p. 526. — [13] Cf. P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, in-12°, Paris, 1914. Excursus A : *Sol invictus*, p. 69-76. — [14] *Cod. Just.*, III, tit. XII, l. 2 (3), éd. P. Krueger, Berlin, 1877, p. 127.

his rebus acta non prohibeantur[1]. Enfin, l'inscription de Pannonie[2] qui nous apprend que Constantin avait autorisé les marchés en ce jour, l'appelle encore « le jour du soleil » : IMP · CAES · FL · VAL · CONSTANINVS · PIVS · FELIX · MAXIMVS · AVG || .... PROVISIONE · ETIAM · PIETATIS · SVE · NVNDINAS || DIE · SOLIS · PERPETI · ANNO · CONSTITVIT || CVRANTE · VAL · CATVLLINO · V · P · P · P · P · P·····

Ce vocable est encore employé dans plusieurs lois des successeurs de Constantin. L'une, de Valentinien et de Valens, du 21 avril 365, interdit de citer en ce jour les chrétiens en justice : *Die solis, qui dudum faustus habetur, neminem Christianum ab exactoribus volumus conveniri; contra eos, qui id facere ausi sint, hoc nostri statuti interdicto periculum sancientes*[3]. Une autre des empereurs Gratien, Valentinien et Théodose, promulguée à Héraclée, le 20 mai 386, défend les spectacles publics au jour du soleil : ...*Illud autem præmonemus, ne quis in legem nostram, quam dudum tulimus, committat, nullum solis die populo spectaculum præbeat, nec divinam venerationem confecta solennitate confundat*[4]. La loi à laquelle il est fait ici allusion est perdue[5]. On notera, dans celle qui vient d'être citée, que le terme *veneratio* s'applique exclusivement à la solennité chrétienne; il ne faut pas troubler le « culte divin », disent les empereurs, par une autre solennité célébrée en même temps. De cette même année 386 on a une loi, postérieure à la précédente, qui est fort intéressante pour notre sujet. Elle marque admirablement, en effet, la transition de l'emploi de *dies solis* à celui de *dies dominicus*, dans la législation des empereurs chrétiens. C'est un édit des mêmes empereurs, du 11 novembre 386, sur le repos du dimanche : *Solis die, quem dominicum rite dixere maiores, omnium omnino litium, negotiorum, conventionum quiesceat intentio... Et non modo notabilis, verum etiam sacrilegus indicetur, qui a sanctæ religionis instituto rituve deflexerit*[6]. Ainsi l'expression *dies solis* est employée ici comme à regret; *dies dominicus* est le vocable chrétien antique auquel on reviendrait volontiers si l'autre dénomination cessait d'être la plus usitée dans la vie courante. On trouve encore *dies solis* dans deux lois : l'une de Valentinien, Théodose et Arcadius, promulguée à Rome le 7 août 389 (*nec non et dies solis, qui repetito in se calculo revoluntur*)[7]; l'autre, des mêmes empereurs, promulguée à Constantinople le 17 avril 392 : *Festis solis diebus circensium sunt inhibenda certamina*[8]. Mais quelques années plus tard, *dies dominicus* remplace désormais *dies solis* dans les lois impériales. La première de ce genre est, croyons-nous, une loi d'Arcadius et d'Honorius, édictée à Constantinople contre les spectacles, le 27 août 399 : *Die dominico, cui nomen ex ipsa reverentia inditum est, nec ludi theatrales, nec equorum certamina, nec quicquam, quod ad molliendos animos repertum est, spectaculorum in civitate aliqua celebretur. Natalis vero Imperatorum, etiamsi die dominico inciderit, celebretur*[9]. Même manière de parler dans une loi d'Honorius et de Théodose II du 21 janvier 409 (Ravenne) : *Judices omnibus dominicis diebus productos reos e custodia carcerali videant et interrogent...*[10]. Néanmoins, le 1er avril suivant, les mêmes empereurs croient devoir rappeler dans une autre loi (Ravenne)[11] le nom vulgaire du dimanche, mais simplement par parenthèse : *Dominica die, quam vulgo solis appellant, nulla sedi patimur voluptates, etsi fortuito in ea aut imperii nostri ortus, redeuntibus in semet anni metis, offulserit, aut natali debita solennia deferantur*. Dans la suite, cette parenthèse elle-même devient superflue. Citons seulement pour finir une loi de Théodose II promulguée à Constantinople le 1er février 425 : elle interdit les spectacles profanes les jours de fêtes chrétiennes et, en premier lieu, le dimanche : *Dominico, qui septimanæ totius primus est dies, et natali, atque Epiphaniorum Christi, Paschæ etiam et quinquagesimæ diebus, quamdiu cœlestis lumen lavaeri imitantia novam sancti baptismatis lucem vestimenta testantur, quo tempore et commemoratio apostolicæ passionis, totius Christianitatis magistræ, a cunctis iure celebratur, omni theatrorum atque circensium voluptate per universas urbes earundem populis denegata, totæ Christianorum ac fidelium mentes Dei cultibus occupentur*[12] ...

A l'encontre de l'usage dont on vient de trouver la preuve dans des documents chrétiens de caractère privé ou émanant de l'autorité civile, l'Église n'admit jamais de façon officielle l'appellation païenne du dimanche : *dies solis*. Dans ses textes publics elle s'en tint toujours à la dénomination chrétienne; la suite de cet article en fournira la preuve. Il suffit de citer ici à titre d'exemple le canon 21 du concile d'Elvire des environs de l'an 300 (*Si quis... tres dominicas ad ecclesiam non accesserit...*) et le canon 20 du concile de Nicée (Ἐπειδὴ τινὲς ἐν τῇ κυριακῇ...). Les conciles postérieurs n'emploient jamais d'autre nom[13]. C'était en effet le vocable légué à l'Église par la plus ancienne tradition; au reste, adopter la dénomination planétaire de ce jour, ou de tout autre jour de la semaine, eût constitué de la part de l'Église l'équivalent d'un laissez-passer donné à l'astrologie contre laquelle elle ne cessait de lutter. Les masses populaires qui entrèrent dans l'Église aux IIIe et IVe siècles étaient, en effet, restées imbues de croyances astrologiques. La pénétration peut avoir commencé à s'opérer au IIe siècle à l'époque du gnosticisme. Les convertis devaient, à la vérité, renoncer à ces croyances dans la mesure où elles impliquaient la foi aux faux dieux, mais ils ne les rejetaient pas cependant totalement. La vieille foi à l'influence astrale, écrit Schürer[14] que nous résumons, continua à vivre sous une forme subtile dans la communauté chrétienne. Les astres n'étaient plus des dieux, ils étaient néanmoins encore des puissances réelles; selon plusieurs, des démons qui exerçaient leur influence sur la destinée humaine. Et l'idée persistait malgré l'enseignement des théologiens qui déclaraient ce fatalisme inconciliable avec la foi chrétienne. Aussi bien, comme le constate De Rossi[15], la désignation planétaire du jour de la semaine sur les tombes païennes, n'était pas purement nominale mais superstitieuse : selon l'esprit qui inspirait ces inscriptions, le jour mentionné appartenait à l'astre comme à son souverain. On en a la preuve certaine par le Chronographe de 354 lequel nous fournit, en plus de sa liste des évêques et des martyrs de Rome, un calendrier astrologique très détaillé[16]. On y trouve

[1] *Cod. theodos.*, II, tit. VIII, *de feriis*, l. 1, éd. Hænel, Bonn, 1852, col. 207. — [2] *Corp. inscript. lat.*, t. III, part 1, éd. Th. Mommsen; *Pannonia superior. Ager Poetovionensis*, n. 4121, p. 523. Inscription de 6 lignes. Sont citées *supra* les lignes 1, 4, 5, 6; la 6e ligne se termine par SVPER. — [3] *Cod. theodos.*, XI, VII, 10. — [4] *Ibid.*, XV, V, 2. — [5] Elle apparaît sans doute au titre VIII *de feriis* du livre II, cité *supra*. — [6] *Cod. théodos*, VIII, VIII, 3; XI, VII 13; cf. II, VIII, 18; et *Cod. Justin.*, III, XII, 6 (7), où le texte théodosien est ainsi modifié : *In eadem observatione numeramus et dies solis, quos dominicos rite dixere maiores, qui repetito in sese calculo revoluntur*. — [7] Loi sur les jours chômés. *Cod. theod.*, II, VIII, 19. — [8] *Ibid.*, 20. — [9] *Ibid.*, 23. — [10] *Ibid.* IX, III, 7. *Cod. Justin.* I, IV, 9. — [11] *Cod. theod.* II, VIII, 25. — [12] *Ibid.*, XV, V, 5; cf. *Dictionn.*, t. I, col. 2807, art. ANGIA. — [13] Par ex. le canon 5 (al. 28, 61) du concile de Carthage de juin 401 contre les spectacles les dimanches (*die dominica*) et jours de fête, Mansi, *Conc.*, t. III, col. 767. — [14] *Art. cit.* (voir bibliographie), p. 41 sq. — [15] *Inscrip. christian.*, t. I, p. LXXI. — [16] Theod. Mommsen, *Chronica minora sæc. IV, V, VI, VII* I, Berolini, 1892 (*Mon. Germ. histor. Auctorum antiquissimorum*, t. IX), p. 42-46. Sur la nature du jour du soleil, p. 41 : *Solis dies horaque eius cum erit nocturna sive diurna, viam navigium ingredi, navem in aquam deducere utile est. Qui nascentur vitales erunt; qui recesserit invenietur; qui decubuerit convalescet; furtum factum invenietur*. C'était donc un jour faste, en particulier pour les naissances, au contraire des jours de Saturne et de Mars (*qui nascentur periculosi erunt*).

des explications sur le caractère faste ou néfaste des jours de la semaine et aussi des représentations figurées des dieux-planètes qui président à ces jours [1].

Il n'appartient pas à notre sujet de retracer la lutte de l'Église contre les croyances astrologiques, il nous faut cependant citer quelques passages d'auteurs ecclésiastiques relatifs au vocable païen du premier jour de la semaine, soit que ces auteurs le rejettent, soit qu'ils prennent soin simplement d'en marquer l'origine. Parlant de la semaine en général saint Jérôme se borne à faire allusion aux dénominations païennes des jours qui la composent : *quam (hebdomadam) ethnici, idolorum, et elementorum nominibus appellant* [2]. *Elementa* désigne sans doute le soleil et la lune; *idola*, les noms de divinités donnés aux autres planètes. Aux yeux de Philastre de Brescia, l'attribution de ces dénominations à Dieu constitue une hérésie [3] : *Alia est heresis quæ dicit nomina dierum, Solis, Lunæ, Martis, Mercurii, Iovis, Veneris, Saturni, a deo hæc ita posita ab origine mundi, non hominum vana præsumptione nuncupata... si quærere volueris, invenies... et sic paganos, id est Græcos hæc nomina posuisse, cum hæc nomina**** [4] *etiam secundum septem stellas dixerunt hominum generationem consistere... Dierum enim numerus primus, secundus, tertius, quartus, quintus, sextus, septimus, a deo est apellatus...* Sozomène racontant comment Constantin voulut que le dimanche fût particulièrement honoré attribue à l'expression « jour du soleil » la même origine que Philastre : τὴν δὲ κυριακὴν καλουμένην ἡμέραν, ἣν Ἑβραῖοι πρώτην τῆς ἑβδομάδος ὀνομάζουσιν, Ἕλληνες δὲ ἡλίῳ ἀνατιθέασι [5]. Au VIe siècle, Martin de Braga s'insurgeant lui aussi contre les noms de divinités donnés aux cinq derniers jours de la semaine, assigne également une origine grecque ou païenne à ces noms; comme Philastre, il se réfère au premier chapitre de la Genèse où les sept jours de la semaine sont désignés par leur chiffre, puis il ajoute : *Qualis ergo amentia est, ut homo baptizatus in fide Christi diem dominicum, in quo Christus resurrexit, non colat et dicat, se diem Iovis colere et Mercurii et Veneris et Saturni, qui nullum diem habent, sed fuerunt adulteri et magi et iniqui et mole mortui in provincia sua* [6]. Au IIIe livre de son *Historia Francorum*, Grégoire de Tours fait dire à un personnage de son récit parlant d'un usage païen des habitants de la province de Trèves : *Ecce enim dies Solis adest : sic enim barbaries vocitare diem dominicum consueta est* [7]. Les *Étymologies* de saint Isidore de Séville [8] attribuent aux Romains l'origine des noms païens des jours de la semaine : *Dies dicti a diis, quorum nomina Romani quibusdam sideribus sacraverunt. Primum enim diem a Sole appellaverunt, qui princeps est omnium siderum... Proinde autem ex his septem stellis nomina dierum gentiles dederunt, eo quod per eosdem aliquid sibi effici existimarent, dicentes habere a Sole spiritum... Talis quippe extitit gentilium stultitia, qui sibi finxerunt tam ridiculosa figmenta. Apud Hebræos autem dies prima una sabbati dicitur, qui apud nos dies dominicus est, quem gentiles Soli dicaverunt....* Saint Isidore reprend ensuite à son compte un passage de saint Augustin [9] qui témoigne d'une certaine tolérance pour les appellations païennes. Assurément, y est-il dit en substance, les appellations ecclésiastiques sont celles qui conviennent le mieux aux chrétiens. Mais s'il arrivait que l'usage entraînât malgré soi à employer les autres, on pensera aussitôt que les noms des dieux dont elles dérivent ont été tout d'abord des noms de personnes auxquelles on a jugé bon de conférer les honneurs divins; c'est du reste aux astres que l'on a d'abord donné ces noms; on les a ensuite appliqués aux jours de la semaine : *primum a nominibus hominum sidera nuncupata, et a sideribus dies sunt appellati* [10]. Quoi qu'il en soit de cet évhémérisme, il est sûr, en effet, que la constitution du septénaire planétaire est antérieure à celle de la semaine planétaire; il convient aussi de se rappeler le culte rendu au Soleil dans l'Empire romain, soit par les adeptes de la religion de Mithra, soit par les pontifes du *Sol invictus* protecteur unique de l'empire d'Aurélien.

Nous reviendrons sur les relations supposées entre le dimanche et le culte du soleil; disons seulement ici que la tolérance de l'Église à l'égard du vocable *dies Solis* a son point de départ, ou bien dans le fait de la création de la lumière au premier jour du monde, ou bien dans le symbolisme facile à établir entre le Christ « soleil de justice », sortant victorieux de la nuit du tombeau, et le soleil matériel chassant à son lever l'obscurité nocturne. La première idée était, d'après Eusèbe, dans l'esprit de Constantin lorsqu'il instituait pour toute son armée le culte du dimanche : τὴν δὲ γε σωτήριον ἡμέραν, ἣν καὶ φωτὸς εἶναι καὶ ἡλίου ἐπώνυμον, συμβαίνει, τὰ στρατιωτικὰ πάντα δίκ σπουδῆς τιμᾷν διδάσκων [11]. La seconde est nettement exprimée par saint Maxime de Turin dans sa première homélie pour la Pentecôte : *Dominica enim nobis ideo venerabilis est atque solennis, quia in ea Salvator velut sol oriens, discussis infernorum tenebris, luce resurrectionis emicuit, ac propterea dies ab hominibus sæculi dies solis vocatur, quod ortus eam sol iustitiæ Christus illuminet* [12].

D'après une conjecture que Schürer tient de E. Schwartz [13], il est possible que les dénominations planétaires aient été usitées dans les dates ajoutées aux lettres festales de saint Athanase conservées seulement en syriaque [14]. En effet, le traducteur écrit comme s'il y avait dans l'original : Θεῶν α', θεῶν β', etc., ce qui est fort étrange. Il est donc plus probable que cet original portait : ἡμέρα Ἡλίου, Σελήνης, etc., et que le traducteur n'aura pas pu ou n'aura pas voulu transcrire ces noms païens. A moins que l'écrivain grec n'ait à dessein choisi la formule artificielle que suppose la traduction, pour marquer que l'usage profane et païen ne concordait pas toujours avec l'usage chrétien.

Il n'y a rien à tirer du poème d'Ausone sur les sept jours de la semaine [15] contre l'usage ecclésiastique dont nous parlons, car cette petite composition est d'ordre

[1] Josef Strzygowski, *Die Colenderbilder des Chronographen vom Jahre 354*, in-4°, Berlin, 1888, planches X-XIV. Les figures concernant Jupiter et Vénus sont perdues; ce sont les deux dernières, car le calendrier commence par Saturne. La représentation du soleil à la pl. XIII a la forme d'un jeune homme à longue robe, couronné d'un diadème à rayons, tenant une sphère dans la main gauche. De chaque côté, dans un médaillon, une tête de personnage imberbe couronné comme la figure centrale. Cf. Strzygowski, p. 42. — [2] *Epist.*, CXX, *P. L.*, t. XXII, col. 987. — [3] *De Hær.*, CXIII, *P. L.*, t. XII, col. 1237; *Corpus script. eccles. lat.*, t. XXXVIII, Vindobonæ, 1898, éd. F. Marx, p. 78-79. — [4] Lacune, d'après Marx, *op. cit.* — [5] *Hist. eccles.*, I, VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 880-881. — [6] C. P. Caspari, *Martin von Bracara's Schrift de correctione rusticorum*, Christiania, 1883, p. 12. — [7] III, XV, *P. L.*, t. LXXI, col. 254. — [8] *Etymol.*, V, 30 sq., *P. L.*, t. LXXXII, col. 216. — [9] Passage pris à l'*Enarr. in ps. XCIII*, 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1192. — [10] Cette phrase n'est pas tirée du passage cité de S. Augustin. — [11] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. IV, c. XVIII, *P. G.*, t. XX, col. 1165; cf. *ibid.*, c. XIX, col. 1168, les soldats doivent lever leurs mains et leurs pensées vers « le roi du ciel »; c. XX, *ibid.* : Τοιαῦτα κατὰ τὴν τοῦ σωτὸς ἡμέρον ἐνομοθέτει πράττειν. — [12] *P. L.*, t. LVII, col. 371. Homélie parfois attribuée à saint Ambroise. Cf. *Ambrosii opera*, t. V, Paris, 1603, col. 81, où texte meilleur, reproduit ci-dessus à à la suite de Schürer. — [13] Schürer, *art. cit.*, p. 54. Cf. F. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, in-8°, Berlin, 1905, p. 4, dans les *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge*, t. VIII, n. 6. — [14] Trad. latine de Mai, dans *P. G.*, t. XXVI, col. 1351 sq.; cf. *Epist.*, VII, 10, *ibid.*, col. 1396 : *Moxque illa dies sancta ac beatissima, Christionomostico, id est Dominico, nobis illucesset.* — [15] *P. L.*, t. XIX, col. 910. *Eclogarium : De nominibus septem dierum.*

tout privé, et de libre caractère. Elle prouve simplement que l'emploi des dénominations planétaires était assez courant à l'époque où elle fut composée. Au cinquième vers on y lit : *Primum, supremumque diem radiatus habet sol.*

On sait que malgré l'autorité et l'influence de l'Église les dénominations païennes, planétaires ou autres, des jours de la semaine, se sont conservées jusqu'à nos jours dans le monde civilisé, exception faite pour le dimanche dans les pays latins. Mais tandis que les peuples de langues germaniques ou saxonnes faisaient appel à leur mythologie particulière pour désigner la plupart des jours de la semaine, ils maintenaient néanmoins au premier jour le nom plus ancien de « jour du soleil » que l'on retrouve aujourd'hui sous des formes diverses : *Sonntag, Sunday, Zondag, Söndag*, etc.

4. *Le huitième jour.* — Il est assez facile de s'expliquer que quand on voulut marquer par une désignation particulière le retour périodique du dimanche, sans lui donner cependant, pour telle ou telle raison, son titre chrétien ou son titre païen, on ait été amené à l'appeler « le huitième jour ». Ce vocable, en effet, implique l'idée de succession par rapport aux jours précédents, et en même temps celle de périodicité, puisque la semaine n'a que sept jours. « Le premier jour », au contraire, ne peut évoquer cette idée, bien que le premier et le huitième jour ne soient, dans la semaine considérée *in abstracto*, qu'un seul et même jour.

Tertullien fournit un intéressant exemple de cette manière de parler. Reprochant aux chrétiens, dans son *De idololatria*, de ne point se contenter de leurs fêtes, mais d'y ajouter encore la célébration de fêtes païennes, il leur fait observer que leurs fêtes sont pourtant beaucoup plus nombreuses que celles des païens. Si d'ailleurs ceux-ci se refusent à célébrer les fêtes chrétiennes dans la crainte de passer pour chrétiens, pourquoi les membres de la religion du Christ n'en agiraient-ils pas de même ? *O melior fides nationum in suam sectam, quæ nullam sollemnitatem Christianorum sibi vindicat ! non dominicum diem, non pentecosten, etiamsi nossent, nobiscum communicassent; timerent enim, ne Christiani viderentur. Nos ne ethnici pronuntiemur, non veremur. Si quid et carni indulgendum est, habes, non dicam tuos dies tantum, sed et plures. Nam ethnicis semel annuus dies quisque festus est, tibi* OCTAVO QUOQUE DIE. *Excerpe singulas sollemnitates nationum et in ordine exsere : pentecosten implere non potuerunt*[1]. Il n'est pas douteux que la fête périodique du huitième jour dont parle Tertullien (*octavo quoque die*) ne soit le *dominicus dies* qu'il a mentionné un peu plus haut; et il la désigne ainsi pour exprimer son retour hebdomadaire, et aussi parce qu'il ne la considère que sous son aspect profane de jour de réjouissance (*si quid et carni indulgendum*); à ce dernier point de vue, le titre chrétien *dominicus dies* eût été déplacé.

Le retour du premier jour après le septième qui vaut précisément à celui-là le nom de huitième jour, et aussi l'identité des deux jours ainsi désignés, ont fourni aux anciens auteurs ecclésiastiques un prétexte de symbolisme qui a contribué à propager le vocable que nous étudions. Aux yeux des anciens Pères, la semaine dans l'espace de laquelle Dieu a créé le monde, figure la durée de la création actuelle; le huitième jour, au contraire, représente la durée éternelle de la création renouvelée qui doit succéder à la première, et qui a été inaugurée en la personne du Christ le jour de la résurrection, au lendemain du septième jour ou du sabbat. Ce huitième jour lui-même a été annoncé prophétiquement par les huit personnes qui, sauvées du déluge, furent ainsi le principe d'une nouvelle création; et aussi par la circoncision au huitième jour, figure de la circoncision ou régénération spirituelle qui s'opère par le Christ ressuscité. C'est également de ce huitième jour mystique qu'il est question dans les titres des psaumes VI et XI, inscrits *pro octava*. Parmi les témoignages relatifs à ce sujet nous citons principalement ceux où il est fait explicitement mention du dimanche.

Le plus ancien est celui de l'épître dite de Barnabé. S'inspirant du premier chapitre de la Genèse, et peut-être de l'Apocalypse et du *Livre des secrets d'Énoch*, l'auteur développe en un endroit[2] la théorie du millénarisme. La création actuelle durera sept mille ans : le septième millénaire sera inauguré par le jugement dernier et la venue sur la terre, pour cet espace de temps, du Fils de l'homme, qui y prendra le repos dont il est parlé dans la Genèse à propos du septième jour de la création. Le huitième jour verra l'inauguration d'une autre création, d'un monde nouveau. « Il (Dieu) dit encore aux juifs : « Je ne supporte pas vos néoménies et vos sabbats. » Voyez bien ce qu'il veut dire : Ce ne sont point les sabbats actuels qui me plaisent, mais celui que j'ai fait et dans lequel, mettant fin à toutes choses, j'inaugurerai le huitième jour (ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω), c'est-à-dire un autre monde. C'est pourquoi nous célébrons avec joie le huitième jour en lequel Jésus est ressuscité des morts pour monter ensuite au ciel, après s'être manifesté. » (ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς)[3]. Funk[4] estime que dans cette dernière phrase ἀνέβη ne se construit pas nécessairement avec ἐν ᾗ. L'auteur ne pouvait guère ignorer, en effet, que les manifestations du Sauveur ressuscité, avant son ascension, s'étendirent au delà du jour de la résurrection. Supposer, d'autre part, qu'il veut parler du dimanche qui suivit la résurrection, comme du jour de l'Ascension, est encore plus arbitraire[5]. Son but principal semble être d'indiquer que ce huitième jour a une durée éternelle, puisque le Christ une fois ressuscité ne peut plus mourir, tandis que d'autres individus rappelés à la vie connurent une seconde fois la mort.

Dans le dialogue avec Tryphon saint Justin explique

[1] *De idololatria*, 14, éd. Wissowa, p. 47. — [2] *Barnab.*, XV. — [3] *Ibid.*, 8-9. — [4] *Patres apostolici*, *t. II. l.* — [5] Hypothèse de G. Oger, *Épître de Barnabé*, p. CXIV (*Textes et documents* de H. Hemmer et P. Lejay, *Les Pères apostoliques*, t. I, Paris, 1907) : « Il n'est pas certain que Barnabé place le même dimanche la résurrection et l'ascension du Sauveur; il semble plutôt reporter l'ascension au dimanche suivant. » Néanmoins il est fort possible que Barnabé attribue l'ascension à un dimanche quelconque. Plusieurs indices permettent de croire, en effet, que dans l'ancienne Église, et notamment au IVe siècle, la fête de la Pentecôte comportait la commémoraison de l'ascension qui n'était pas autrement célébrée. Cf. Eusèbe, *Vita Constantini*, c. LXIV, *P. G.*, t. XX, col. 1220; *Itinerarium Egeriæ*, XLIII, cp. XLII (éd. W. Heraeus, Heidelberg, 1908, p. 46-47; éd. L. Duchesne = § VI ; *Origines du culte chrétien*, Paris, 1898, p. 495-497); *Didascalie d'Addaï*, I, 1 et 3; II, 2 (i. e. *Doctrine des apôtres*, ou *Canons d'Édesse*, éd. P. de Lagarde, *Reliquiæ juris ecclesiastici antiquissimæ syriace*, Leipzig, 1856, p. 33, 35. Trad. F. Nau en appendice à *La Didascalie des douze apôtres*, 2e éd., Paris, 1912, p. 223-225). Au canon 9e (II, 9) de ce même document, il est cependant demandé de « faire mémoire » de l'ascension au quarantième jour, mais il ne semble pas qu'il s'agisse d'un « office » proprement dit ou d'une fête réelle, cf. *ibid.*, 2, 3, 4, 6, 19, 20. — Voir Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. I, 2e partie, Erlangen, 1889, p. 924-925; Ph. Hæuser, *Der Barnabasbrief*, Paderborn, 1912, p. 86-87. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, 1re partie, Paris, 1907, p. 245-246, à propos du canon 43 du concile d'Elvire (*De celebratione Pentecostes*). On peut aussi remarquer que dans sa Catéchèse XIV, n. 24 (*P. G.*, t. XXXIII, col. 856), saint Cyrille de Jérusalem fait allusion à une homélie sur l'ascension prononcée par lui le dimanche. Eusèbe dans son commentaire du Ps. XCI, place aussi l'ascension le dimanche. *P. G.*, t. XXIII, col. 1169. Voir encore son *De solemnitate paschali*, *P. G.*, t. XXIV, col. 700.

à deux reprises [1] le « mystère » du huitième jour : « Pour le précepte de la circoncision qui ordonne de « circoncire » les enfants le « huitième jour » sans exception, il était le type de la circoncision véritable qui nous circoncit de l'erreur, de la méchanceté par celui qui est ressuscité des morts le premier jour de la semaine, Jésus-Christ, Notre-Seigneur : car le premier jour, tout en étant le premier de tous les jours, en le comptant à nouveau après tous les jours du cycle hebdomadaire, est appelé le huitième sans pour cela cesser d'être le premier. » Et plus loin : « Dans Isaïe il est dit par Dieu à Jérusalem : « Lors du déluge de Noé je t'ai sauvé. » (Cf. Is., LIV, 8-9 ?). Or ce que disait Dieu, c'est qu'au déluge, s'opéra le mystère du salut des hommes. Le juste Noé avec les autres hommes au déluge, c'est-à-dire sa femme, ses trois fils et les femmes de ses fils formaient le nombre huit et offraient le symbole du huitième jour auquel notre Christ apparut ressuscité des morts, et qui se trouve comme implicitement toujours le premier » (δυνάμει δ'ἀεὶ πρώτης ὑπαρχούσης) [2].

Si, conformément au symbolisme développé ci-dessus par le pseudo-Barnabé, le huitième jour représente cet état définitif et dernier de la création dont la résurrection du Christ est le principe, il deviendra fort naturel qu'il représente aussi, soit le jugement général qui inaugure cet état définitif, soit les joies sans mélange de la béatitude éternelle, ou le repos complet de l'éternité.

L'idée de repos éternel a été associée fort anciennement au vocable que nous étudions. C'est très probablement grâce à cette association que l'Ogdoade gnostique, en tant qu'elle est un lieu, peut désigner le séjour de l'incorruptibilité où les spirituels ou pneumatiques se reposeront éternellement après la consommation de toutes choses. En effet, un fragment du Valentinien Théodote, extrait des œuvres de celui-ci par Clément d'Alexandrie [3], nous apprend que l'Ogdoade, lieu de l'ἀνάπαυσις, portait le nom de ἡ Κυριακή; et l'on sait que ce dernier vocable est celui du jour de la résurrection du Christ. Cette conception particulière de l'Ogdoade serait sans doute plus claire pour nous si nous possédions le traité Περὶ ὀγδοάδος de saint Irénée [4], le grand adversaire des gnostiques. Clément d'Alexandrie se rattache à l'idée de Théodote [5]. Le huitième jour est pour lui le jour du repos final [6]; le repos du septième jour ou du sabbat, qui signifie l'abstention du mal, n'est que la préparation ou l'annonce de ce dernier repos du huitième jour, principe des jours de l'éternité, comme le premier jour de la création fut le principe des jours du temps. En celui-ci eut lieu la première création de la lumière; or la lumière signifie la sagesse ou l'Esprit de Dieu, grâce auquel nous pouvons dès cette vie atteindre à l'ἀπάθεια, qui est déjà le repos, l'ἀνάπαυσις. Dans le même sens, Clément dit ailleurs que c'est par « la sainte hebdomade » (διὰ τῆς ἁγίας ἑβδομάδος) que le gnostique parfait se hâte « vers le séjour réellement seigneurial » (ἐπὶ τὴν κυριακὴν ὄντως... μονήν) où, pour toujours et sans changement, il sera lumière [7]. L'idée de Théodote reparaît plus explicitement encore dans un passage d'Origène sur les psaumes mis faussement sous le nom d'Hippolyte : après les sabbats des sabbats, y est-il dit, aura lieu le commencement, dans l'Ogdoade, du véritable repos nouveau (καὶ ἀρχὴν μετὰ τέλεια σάββατα ὅπερ τὰ σάββατα ἐν ὀγδοάδι ἀληθοῦς καινῆς ἀναπαύσεως) [8]. A propos des octonaires du psaume CXVIII, le même Origène explique que le nombre huit désigne la perfection. « En effet, dit-il, avant que vînt le huitième jour du Seigneur Jésus-Christ, le monde entier était souillé et incirconcis. Mais lorsque vînt le huitième jour de la résurrection du Christ, aussitôt nous fûmes tous purifiés dans sa circoncision » [9].

C'est également la circoncision qui amène saint Cyprien à parler du huitième jour chrétien : *Quod in Iudaica circumcisione carnali octavus dies observabatur, sacramentum est in umbra adque imagine ante præmissum, sed veniente Christo veritate completum, nam quia octavus dies id est post sabbatum primus dies futurus erat quo Dominus resurgeret et nos vivificaret et circumcisionem nobis spiritalem daret, hic dies octavus id est post sabbatum primus et dominicus præcessit in imagine. Quæ imago cessavit supervenienti postmodum veritate et data nobis spiritali circumcisione* [10]. Pour l'auteur du *De fabrica mundi*, le huitième jour désigne le jour du jugement dernier : *Hic est enim revera futuri illius iudicii dies octavus, qui extra ordinem septimanæ dispositionis excessurus est* [11]. Dans l'*Instructio psalmorum* qui précède ses *Tractatus* sur les psaumes, saint Hilaire s'étend longuement sur la signification mystique du nombre huit. Il ne manque pas d'y parler du dimanche qui se célèbre au huitième jour de la semaine. Reprenant l'idée que nous avons trouvée plus haut dans Origène, il note d'abord que le nombre cinquante, qui est le tiers du nombre des psaumes, correspond à la consommation des sabbats des sabbats, c'est-à-dire à un total de sept fois sept semaines, plus un jour. Ce jour ajouté à la dernière semaine est huitième par rapport à celle-ci, et premier par rapport à ce qui suit : à ce double titre il exprime la plénitude ou la perfection évangélique, le commencement d'un ordre de choses nouveau qui achève ou consomme un ordre de choses ancien. Ce nouvel ordre de choses est symbolisé par les cinquante jours du temps pascal où l'on prie debout et où l'on ne jeûne pas, et aussi par le dimanche où l'on suit les mêmes pratiques : *quod ipsum extrinsecus etiam in diebus dominicis est constitutum, qui ultra sabbati numerum per plenitudinem evangelicæ prædicationis accedunt. Namque cum in septimo die sabbati sit et nomen et observantia constituta, tamen nos in octava die, quæ et ipsa prima est, perfecti sabbati festivitate lætamur* [12].

Les Pères grecs du IVe siècle continuent à exposer ces idées, la plupart du temps à l'occasion des titres des psaumes VI et XI : Eusèbe de Césarée [13]; Astère d'Amasée [14]; saint Athanase [15]; Didyme l'Aveugle [16]; saint Grégoire de Nazianze [17]; saint Grégoire de Nysse, qui a tout un petit traité Περὶ τῆς ὀγδόης, sur le titre du ps. VI [18]; saint Basile dans son *Traité sur le Saint-Esprit* [19]. Il

[1] *Dial.*, XLI, 4 et CXXXVIII, 1; cf. XXIV, 1 : ἡ ἡμέρα ἡ ὀγδόη, μυστήριον τι εἶχε. — [2] Trad. de G. Archambault, *Justin, Dialogue avec Tryphon*, Paris, 1909, 2 vol. — [3] *Excerpta ex Theodoto*, LXIII, *P. G.*, t. IX, col. 689; cf. LXXX, *ibid.*, col. 696 (éd. O. Stählin, t. III, Leipzig, 1909, p. 128 et 131). — [4] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XX; cf. *P. G.*, t. VII, col. 1225. — [5] *Stromata*, l. V, c. XIV, *P. G.*, t. IX, col. 161; VI, 16, *ibid.*, col. 361; cf. col. 368. Éd. Stählin, t. II, 1906, p. 397, 501-504. — [6] Cf. Heb., IV, 6-11. Mais le repos de Dieu, distinct du repos du sabbat et assigné à « un autre jour », y est appelé κατάπαυσις et non ἀνάπαυσις. — [7] *Strom.*, l. VII, c. X, *P. G.*, *ibid.*, col. 482. Éd. Stählin, t. III, p. 42, l. 11 à 15. — [8] Bonwetsch et Achelis, *Hippolytus Werke*, t. I, in-8°, Berlin, 1897, t. 139; cf. *P. G.*, t. X, col. 713. — [9] *Select. in Psalmos. In ps. CXVIII*; *P. G.*, t. XII, col. 1588; cf. *Hom.*, VII, *in Exod.*, 5, *ibid*, col. 345. — [10] *Epist.* LXIV, éd. G. Hartel, Vindobonæ, 1871, p. 719-720 (*Corpus scriptorum eccles. latinorum*, t. III, 1, art. 2). — [11] *P. L.*, t. V, col. 308. Au sujet du ps. VI inscrit *pro octava*. — [12] *Tractatus super psalmos. Instructio psalmorum*, n. 12, éd. A. Zingerle, Vindobonæ, 1891, p. 11-12 (*Corp. script. eccles. lat.*, t. XXII). — [13] *In psalmis*, ps. VI, *P. G.*, t. XXIII, col. 120; *In ps. XI*, *ibid.*, col. 140. — [14] *Hom. in ps. VI*, *P. G.*, t. XL, col. 445. — [15] *In ps. VI*, *P. G.*, t. XXVII, col. 76. — [16] *Expos. in ps. VI*, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1176. — [17] *Orat.*, XLIV, 5, *P. G.*, t. XXXVI, col. 613; cf. *Orat.*, XLI, 2, *ibid.*, col. 432. — [18] *P. G.*, t. XLIV, col. 608-616. — [19] *De Spiritu sancto*, c. XXVII, n. 64, *P. G.*, t. XXXII, col. 192. Voir aussi saint Éphrem, *Explanatio in librum Judicum*, cap. II et III, *Opera syriaca*, t. I, Romæ, 1737, p. 309-310.

en est de même en Occident, au IVe siècle, avec saint Ambroise (*Octava enim die facta est resurrectio, unde et plerique psalmi in octavam scribuntur*) [1], et surtout avec saint Jérôme et saint Augustin. Saint Jérôme parle deux fois du symbolisme du nombre huit par rapport au dimanche. D'abord dans son commentaire de l'Ecclésiaste, sur ce verset : *Da partem septem, et quidem octo : quia non seis quid futurum sit malum super terram* (Eccle. XI, 2). Il y explique que sept désigne la loi ancienne, et huit l'Évangile. *Septenario numero expleto postea per ogdoadem ad Evangelium scandimus. Præcipitur ergo ut in utrumque instrumentum tam vetus scilicet quam novum, pari veneratione credamus. Judæi dederunt partem septem, credentes sabbato, sed non dederunt octo, resurrectionem diei dominicæ denegantes* [2]. Il traite encore de ce symbolisme dans son commentaire sur Ézéchiel à propos de deux versets déjà rappelés dans le passage cité du commentaire de l'Ecclésiaste : les sept degrés extérieurs de la porte du temple signifient la Loi; les huit degrés du parvis intérieur figurent au contraire la résurrection et le jour dominical [3]. Saint Augustin revient à plusieurs reprises sur ce sujet [4]. On sait, en effet, combien il aimait le symbolisme des nombres. Le nombre huit signifie avant tout pour lui la béatitude et le repos éternels que le Christ ressuscité au huitième jour nous a mérités. On retrouve d'ailleurs chez lui la plupart des idées exposées par les anciens Pères sur ce nombre mystique. Vers la fin du IVe siècle ou un peu plus tard, l'interpolateur des épîtres de saint Ignace d'Antioche se plaît à rappeler que le dimanche est le jour dont il est parlé prophétiquement dans le titre des psaumes : Εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τῆς ὀγδόης, sans même juger utile d'expliquer comment ce huitième jour est celui de la résurrection [5].

Mentionnons encore quelques témoins de cette conception pour les trois siècles suivants : Théophile d'Alexandrie [6], saint Cyrille d'Alexandrie [7], Théodoret [8], Hésychius [9]. Ce dernier auteur semble partisan d'une sorte de millénarisme d'après lequel le jugement aurait lieu au commencement du septième âge, tandis que l'application du jugement ne se ferait qu'au commencement du huitième. Au VIe siècle, Cassiodore reproduit sur ce point, comme on peut s'y attendre, l'enseignement de saint Augustin, mais en se référant explicitement à saint Hilaire, à saint Jérôme et à saint Ambroise [10]. Saint Grégoire le Grand dans ses *Moralia* [11] ne s'écarte pas de l'explication traditionnelle : le nombre sept exprime la vie présente, le nombre huit la vie éternelle à laquelle la résurrection du Seigneur au huitième jour nous a donné accès. Mais dans ses homélies sur Ézéchiel il y ajoute une idée qui paraît bien lui être particulière : le sixième jour de la semaine, qui est celui de la passion du Christ, représente notre vie d'angoisses et de douleurs; le septième jour, celui de la sépulture du Sauveur, représente notre repos au tombeau; enfin le huitième symbolise notre résurrection qui doit s'accomplir à l'image de celle du Christ : *Quod ergo mire Salvator noster fecit in se, hoc veraciter signavit in nobis, ut nos et dolor in sexta, et requies in septima, et gloria exeipiat in octava* [12]. Saint Bède a développé cette pensée avec ingéniosité dans deux passages de son commentaire sur saint Marc [13] : les trois jours de saint Grégoire deviennent des âges du monde, le septième étant celui des âmes séparées du corps qui reposent dans la paix avec le Seigneur, le huitième celui qui suivra la résurrection générale.

Signalons enfin le témoignage d'Anastase le Sinaïte [14], et celui, beaucoup plus ancien, d'Ausone, dans le petit poème sur la semaine que nous avons déjà cité. Ce poème se termine par ce vers : *Octavum instaurat revolubilis orbita Solem* [15].

5. *Le jour de la résurrection.* — Tertullien nous apprend dans son *De oratione* (entre 200 et 206) que la coutume s'était introduite chez un petit nombre de fidèles (*per pauculos quosdam*) de ne pas s'agenouiller le samedi pour la prière. Des dissensions en étaient résultées dans les églises, car l'usage général y était contraire. On s'abstenait de s'agenouiller en d'autres temps que Tertullien indique en ces termes : *Nos vero, sicut accepimus, solo die dominicæ resurrectionis non ab isto tantum, sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus. Tantundem et spatio Pentecostes, quæ eadem exultationis sollemnitate dispungitur* [16]. A ce passage du *De oratione* correspond celui-ci du *De corona*, écrit postérieurement (en 211) : *Die dominica iciunium nefas ducimus, vel de geniculis adorare. Eadem immunitate a die Paschæ in Pentecosten usque gaudemus* [17]. Dans ce second texte, il s'agit nettement de tous les dimanches de l'année [18].

[1] *In Luc.*, lib. VII, n. 6, *P. L.* (rééd. Garnier), t. XV, col. 1788. *Corpus* de Vienne, éd. C. Schenkl, t. XXXII, p. 284-285. Le développement qui suit le passage cité ci-dessus pourrait favoriser le millénarisme. Voir aussi *Enarr. in ps. XLVII*, n. 1, *P. L.*, t. XIV, col. 1201 : *resurrectione sua octavam sanctificavit; cœpit eadem prima esse, quæ octava est, et octava quæ prima.* — [2] *In Eccles., P. L.* (rééd. Garnier), t. XXIII, col. 1157. — [3] *In Ezech.*, XL, 26, 31, *P. L.*, t. XXV, col. 379. — [4] *Epist.*, LV, *ad Ianuarium*, 23, *P. L.*, t. XXXIII, col. 213; *De sermone Domini in monte*, lib. I, c. IV, 12, *ibid.*, t. XXXIV, col. 1235; *Enarrationes in ps.*, *ibid.*, t. XXXVI, col. 90 (Ps. VI) et col. 138 (Ps. XI); *Contra Faustum*, lib. VI, c. III, *ibid.*, t. XLII, col. 229; *ibid.*, lib. XVI, c. XXIX, col. 335-336; *Serm.*, CLXIX, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 916; *Serm.*, CCLIX, n. 2, *ibid.*, col. 1197; *De civitate Dei*, lib. XXII, c. XXX, 5, *ibid.*, t. XLI, col. 801. Voir aussi Ambrosiaster, *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, c. XXIX, éd. A. Souter, Vindobonæ, 1908, p. 57. — [5] Pseudo-Ignace, *Magn.*, IX, 1; Funk, *Opera patrum apostolicorum*, t. II, p. 88; Lightfoot, *Apostolic fathers*, part. II, t. II, sect. 2, p. 758. — [6] Dans son édit sur le jeûne de l'Épiphanie tombant un dimanche, Théophile émet cette idée intéressante que le dimanche a été appelé le huitième jour parce qu'il l'a emporté sur la célébration du sabbat juif : καὶ πρώτη, κέκληται, ὡς ἀρχὴ ζωῆς ἡμῖν ὑπάρχουσα. καὶ ὄγδοον, ἅτε ὑπερβεβηκυῖα τὸν τῶν Ἰουδαίων σαββατισμόν. *P. G.*, t. LXV, col. 33. — [7] *In psalm.*, (Ps. VI), *P. G.*, t. LXIX, col. 795 : Au huitième jour eurent lieu la résurrection, la vocation des gentils, le don du Saint-Esprit et la communication de l'énergie intellectuelle dans l'esprit de la circoncision; *De adoratione in spiritu*, lib. XVI, *P. G.*, t. LXVIII, col. 1108-1109. — [8] *In psalm.*, VI, *P. G.*, t. LXXX, col. 901; (Ps. XI), *ibid.*, col. 941 : le huitième jour désigne le jour du jugement. — [9] *P. G.*, t. XXVII, col. 665 (Ps. VI), et col. 685 (Ps. XI). Noter que le monde est consommé au sixième âge. — [10] *In psalm.*, *P. L.*, t. LXX, col. 59 (Ps. VI), et col. 96 (Ps. XI). — [11] Lib. XXXV, c. VIII, *P. L.*, t. LXXVI, col. 759, cf. *ibid.*, lib. I, c. VIII, n. 12, *P. L.*, t. LXXV, col. 532. — [12] *In Ezechiel.*, lib. II, hom. IV, n. 2; *P. L.*, *ibid.*, col. 973; cf. *Id.*, hom. VIII, n. 2, *ibid.*, col. 1028-1029. — [13] *In Marci evangelium expositio*, c. VIII, *P. L.*, t. XCII, col. 217, et c. XV, *ibid.*, col. 293. — [14] *Oratio in* (Ps. VI), *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1080. — [15] Cf. *supra*, col. 878. Voir aussi Cassien, *Inst.*, III, IX : *ebdomadi pariter et ogdoadi*, c'est-à-dire le samedi et le dimanche. Éd. Petschenig, *Corpus* de Vienne, t. XVII 1888, p. 43. — [16] Tertul., *De oratione*, 23, éd. Wissowa, *Corpus* de Vienne, 1890, p. 196. — [17] *De corona* 38; *P. L.*, (rééd. Garnier), t. II, col. 99. — [18] *Pascha*, que Tertullien dérive de πάσχειν (cf. *Adv. Judæos*, 10), comme la plupart des auteurs du IIe et du IIIe siècle, désigne avant tout chez lui le jour de la mort du Christ. Le jeûne de ce jour pouvant s'étendre jusqu'au samedi (cf. *De ieuniis*, 11) dans la nuit, laquelle on passait en prières (*Ad uxorem*, II, 4), le terme *Pascha* a recouvert la même durée. Nous croyons donc que dans le passage cité ci-dessus du *De corona* on doit interpréter *a die Paschæ* en sous-entendant « exclusivement », c'est-à-dire à partir de la fin du temps de la Pâque. On sait d'ailleurs que le temps de la « Pentecôte » des anciens correspond à notre temps pascal. Cf. Tertullien, *De baptismo*, c. XIX; Eusèbe, *Vita Constant.*, l. IV, c. LXIV; S. Basile, *De Spiritu sancto* c. LXVI, etc.

Les anciens éditeurs de Tertullien ne doutaient pas qu'il ne fût aussi question du dimanche en général dans le passage parallèle du *De oratione*, car ils lisaient *solo die dominico* au lieu de *solo die dominicæ resurrectionis*, qui est le texte des éditions modernes. Aussi pour nous la question se pose-t-elle de savoir si cette dernière appellation s'applique exclusivement à la fête de la résurrection ou bien à tous les dimanches, y compris celui de la résurrection. La seconde solution ne nous paraît guère douteuse. Nous en trouvons la preuve dans le parallélisme des deux passages; dans la tradition ancienne et universelle de prier debout tous les dimanches; dans le contexte cité du *De oratione:* on sait, en effet, que la suspension, le dimanche, des affaires courantes remonte à une haute antiquité; enfin, dans les témoignages anciens que nous allons citer, où l'on voit le dimanche pris en général, appelé « le jour de la résurrection », tout aussi bien que le dimanche même de Pâques.

Le terme ordinairement employé par les auteurs grecs pour désigner et le dimanche et le jour de la fête de la résurrection est ἀναστάσιμος (ἡμέρα). Eusèbe donne très nettement ce titre au dimanche ordinaire dans le passage suivant de son commentaire sur les psaumes où il est question de l'eucharistie qui se reçoit chaque dimanche : Ἔστι δὲ καθ' ἑκάστην ἀναστάσιμον ἡμέραν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν, τὴν καλουμένην κυριακήν[1]. Ailleurs, il paraît bien parler de la célébration de la liturgie dominicale en faisant usage du même terme : « Καὶ ὑμνήσω κατ' ὄρθρον τὸ ἔλεός σου. » Σημαίνει δὲ διὰ τούτου προφητικῶς τὴν κατ' ὄρθρον καὶ καθ' ἑκάστην πρωΐαν τῆς ἀναστασίμου ἡμέρας καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ αὐτοῦ συντελουμένην λατρείαν[2]. Deux autres passages du même auteur peuvent s'appliquer indifféremment au dimanche de la résurrection et à tout autre dimanche[3]; et il en est de même une fois chez saint Athanase[4]. Mais c'est bien certainement le dimanche qu'Eusèbe nomme ἡ τῆς ἀναστάσεως ἡμέρα dans son commentaire sur le psaume XCI[5]. Saint Basile rappelle dans son *Traité sur le Saint-Esprit* que l'on prie debout le dimanche (ἐν τῇ μιᾷ τοῦ σαββάτου) pour commémorer la grâce reçue « au jour de la résurrection » : ἐν τῇ ἀναστασίμῳ ἡμέρᾳ[6]. Il est assez douteux que saint Grégoire de Nazianze dans sa lettre CLXXI à Amphilochius[7], fasse allusion au dimanche, ou à la liturgie dominicale, quand il parle du prêtre qui touche « la victime de la résurrection », τῆς ἀναστασίμου θυσίας ἁπτόμενος; le sens pourrait être : la victime ressuscitée qui a le pouvoir de ressusciter, c'est-à-dire d'obtenir cette santé de l'âme, cette purification des péchés dont il est question dans le contexte.

En deux endroits, qui reviennent proprement à leur rédacteur, les *Constitutions apostoliques* désignent le dimanche par le vocable dont nous nous occupons, en y ajoutant toutefois le synonyme plus courant : ἡ κυριακή. II, LIX, 3 : Μάλιστα δὲ « ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου καὶ ἐν τῇ τοῦ κυρίου ἀναστασίμῳ » τῇ κυριακῇ σπουδαιοτέρως ἀπαντᾶτε[8]. Les mots placés entre guillemets sont une glose du passage correspondant de la *Didascalie*. — VII, XXX, 1 : Τὴν ἀναστάσιμον τοῦ κυρίου ἡμέραν, τὴν κυριακὴν ἄγομεν, συνέρχεσθε ἀδιαλείπτως εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ[9]. Cette phrase, et celles qui la suivent, glosent le passage de la *Didachè* (c. XIV) relatif au dimanche que nous avons cité plus haut. La même expression se trouve aussi employée dans les *Constitutions apostoliques* pour désigner le dimanche de Pâques[10]. Mais elle s'applique certainement au dimanche chez le pseudo-Ignace, auteur présumé des Constitutions, où τὴν ἀναστάσιμον s'appose à κυριακήν du texte authentique[11]. Enfin notons que dans l'Église grecque actuelle les tropaires du dimanche portent le nom de τροπάρια ἀναστάσιμα[12].

II. Les origines. — Les textes les plus anciens qui paraissent se rapporter à la célébration du dimanche proviennent de milieux helléno-chrétiens de Grèce, d'Asie-Mineure, et de Syrie. A l'exception d'un seul — la lettre de Pline à Trajan —, ils ont été tous mentionnés dans l'enquête précédente sur les différents noms de ce jour chrétien. Il convient cependant de les alléguer de nouveau, soit pour les produire dans leur ordre chronologique, soit pour les présenter à l'occasion dans leur contexte, étant donné qu'on les envisage maintenant à un autre point de vue : celui des origines du dimanche.

A la fin de sa première épître aux Corinthiens (I Cor., XVI, 1-2) composée vers 56 ou 57, saint Paul écrit : « Au sujet de la collecte pour les saints [de Jérusalem], agissez, vous aussi, conformément à ce que j'ai prescrit (διέταξα) aux églises de Galatie. Le premier jour de la semaine, que chacun de vous mette en réserve chez lui ce qu'il se voit en mesure de donner, afin qu'on n'entreprenne pas les collectes seulement quand je serai venu. » Il est remarquable que dans ce passage saint Paul ne dise pas : « chaque semaine », mais : « le premier jour de la semaine », c'est-à-dire « chaque dimanche ». Il avait donc appris aux convertis de Galatie et de Corinthe, pour la plupart d'origine païenne, que ce jour avait une importance particulière : il l'a choisi, en effet, comme convenant le mieux à l'accomplissement de l'œuvre de charité chrétienne qu'il leur recommande. L'argent destiné aux fidèles de Jérusalem est à prélever par chacun sur ses gains de la semaine; or ce prélèvement ne se fait point le sabbat, le dernier jour de la semaine juive, celui de la cessation du travail, mais le jour suivant qui était alors pour tous un jour ouvrable. Le texte ne fait aucune allusion aux réunions chrétiennes du dimanche : mais comme on sait par ailleurs qu'elles existaient vers la même époque, on pourra supposer que les chefs de la hiérarchie locale y recommandaient à leur tour ce prélèvement et cette mise en réserve d'argent prescrits par l'apôtre. Il est très vraisemblable aussi que la collecte définitive s'est faite le même jour et dans la même circonstance.

Lorsqu'il eut recueilli cette collecte à Corinthe, saint Paul se rendant à Jérusalem s'arrêta en 57 ou 58 à Troas après la fête de Pâques. « Nous passâmes là sept jours, » dit saint Luc dans les Actes (Act., XX, 6); puis il ajoute aussitôt le récit suivant (*ibid.*, 7-13) : « Le premier jour de la semaine, tandis que nous étions réunis pour rompre le pain, Paul conversait avec eux [les disciples de Troas], car il devait partir le lendemain; il prolongea l'entretien jusqu'au milieu de la nuit. Il y avait beaucoup de lampes dans la chambre haute où nous étions réunis. Or, un jeune homme du nom d'Eutychus qui était assis sur la fenêtre, s'endormit d'un profond sommeil pendant que Paul conversait longuement; entraîné par le sommeil il tomba en bas du troisième étage, et fut relevé mort. Mais Paul descendit, se pencha sur lui et, l'ayant pris dans ses bras, dit : Ne vous troublez pas, car son âme est en lui. Quand il fut remonté, il rompit le pain, mangea, et causa longtemps

[1] *In ps. XXI*, 30, *P. G.*, t. XXIII, col. 213. — [2] *In ps. LVIII*, 17, *ibid.*, col. 552. — [3] *In ps. VI*, titre, *ibid.*, col. 120; *In ps. XI*, titre, *ibid.*, col. 140. — [4] *In ps. VI*, titre, *P. G.*, t. XXVII, col. 76. — [5] *P. G.*, t. XXIII, col. 1169. Voir le contexte, où εἰς τὴν ἡμέραν σαββάτου explique aussi sans doute cette locution anormale. — [6] C. XXVII, 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 192. Même titre donné au jour de Pâques dans l'homélie XIII préparatoire au baptême, n. 1, *P. G.*, t. XXXI, col. 424; cf. S. Épiphane, *Expos. fidei*, c. XXII, *P. G.*, t. XLII, col. 828; S. Grégoire de Nysse, *Epist.*, IV, *P. G.*, t. XLVI, col. 1028; *Conc. in Trullo*, can. 66. — [7] *P. G.*, t. XXXVII, col. 280. — [8] F. X. Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, in-8°, Paderbornæ, 1905, t. I, p. 171-173. — [9] *Ibid.*, p. 418. — [10] V, XVII, 3, et VIII, XXXVI, 2. — [11] *Ad Magn.*, IX, 4, Funk, *Opera patrum apostolic.*, t. II, p. 88. — [12] *Horologion méga*, in-12, Venise, 1820, p. 432.

encore jusqu'à l'aurore, puis il partit. Le jeune homme fut ramené vivant, et on en eut grande consolation. Pour nous, nous prîmes les devants par le navire, et nous fîmes voile pour Assos où nous devions embarquer Paul qui avait décidé de venir là par la voie de terre. » Ce passage de saint Luc intéresse au premier chef l'histoire primitive du dimanche puisqu'il y est question de l'accomplissement en ce jour du rite de la fraction du pain, c'est-à-dire de la célébration de l'eucharistie. Il reste à savoir cependant si les chrétiens de Troas ne se réunissaient pas d'autres jours de la semaine, ou tous les jours de celle-ci, pour commémorer le dernier repas du Seigneur, car s'il en était ainsi le témoignage du compagnon de saint Paul perdrait dans le cas une bonne partie de sa valeur. Mais le récit de la cène de Troas ne nous apprend rien à ce sujet. On s'accorde cependant à considérer la célébration quotidienne de l'eucharistie dans l'Église primitive comme propre à la communauté de Jérusalem. Cet usage y devait être parallèle à celui de la fréquentation du temple (Act., II, 46). A Jérusalem, en effet, le sacrifice de l'holocauste était quotidien [1], et l'on ne sacrifiait que dans cette ville; dans les synagogues, au contraire, le service religieux n'avait lieu, en dehors du sabbat, que le lundi et le jeudi [2]; et c'est dans cette proportion même de trois jours par semaine que l'antique synaxe chrétienne se présente à nous. On sait, par ailleurs, que si elle était eucharistique ces trois jours dans l'Église d'Afrique [3], il n'en était pas de même dans les autres Églises, où le jour unique de la synaxe eucharistique était le dimanche [4]. Ainsi qu'on l'indiquera plus loin, le samedi ne fut admis, en Orient, à participer à ce privilège du dimanche que vers la fin du IVe siècle. — Ne pourrait-on, d'autre part, attribuer un caractère extraordinaire à la cène de Troas en supposant que le départ de saint Paul fixé au lendemain en fut la principale occasion ? Le récit des Actes favorise très peu cette manière de voir; à le lire, il apparaît bien que le départ de l'apôtre motiva seulement la prolongation de son entretien avec les disciples [5]. Saint Luc d'ailleurs en mentionnant « le premier jour de la semaine » ne semble pas soucieux de marquer un point de repère chronologique. Il vient de dire, en effet, que saint Paul résida « sept jours » à Troas (Act., XX, 6), et c'est tout ce qu'il importe de savoir pour se rendre compte d'un voyage en Asie qui a commencé après « les jours des azymes » (*ibid.*), et qui doit durer jusqu'à la Pentecôte (℣ 16) : à ce point de vue, la précision d'un jour de la semaine intéresse fort peu le lecteur, étant donné surtout que la date de l'année ne lui a pas été fournie. Notons, en outre, avec B. Weiss [6], que saint Luc écrit ici : Ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων, tandis que dans son Évangile, au récit de la résurrection, où la préoccupation de fixer le moment exact de cet événement est manifeste, il dit plus formellement, sans se servir de préposition : Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων (Luc, XXIV, 1). Aussi bien, dans les Actes, la mention du premier jour de la semaine semble subordonnée à celle de la réunion eucharistique. « Tandis que, le premier jour de la semaine, nous étions réunis pour rompre le pain » pourrait, croyons-nous, s'interpréter ainsi : « Comme nous étions réunis pour la fraction du pain du premier jour de la semaine. » Cela laisserait supposer que ce jour était par excellence celui de la fraction du pain; et aussi qu'il possédait cette prérogative depuis un temps ancien, surtout quand on admet, comme nous le faisons, que les Actes ont été écrits pendant la première captivité romaine de saint Paul (c. 61-63). Du reste, dans I Cor., XVI, 2, saint Paul paraît déjà faire allusion à un usage communément admis et bien connu de ses lecteurs : il est clair, en effet, que le choix du jour où la collecte doit être préparée est accessoire dans la prescription de l'apôtre. Les lecteurs de l'épître sont censés devoir comprendre immédiatement les motifs qui font choisir ce jour plutôt qu'un autre. Nous verrons plus loin s'il convient de penser que la cène de Troas eut lieu au commencement du jour juif, c'est-à-dire le samedi soir, et non le dimanche soir, comme le texte des Actes paraît l'indiquer.

Le passage de l'Apocalypse relatif au dimanche (Apoc., I, 10) a été expliqué plus haut. Il nous intéresse ici en tant qu'il provient d'Asie-Mineure. Selon la remarque de Swete [7], il semblerait que l'exilé de Patmos séparé de l'assemblée chrétienne d'Éphèse, où chaque semaine on accomplit la fraction du pain, prenne plaisir à rappeler qu'en ce jour même il fut favorisé lui aussi, mais d'une autre manière, de la présence du Seigneur. Nous avons aussi fait observer que dans cette vision « au jour seigneurial » le Fils de l'Homme se présente à l'apôtre comme le ressuscité qui a vaincu la mort à jamais : il est donc possible que la notation du jour de la vision soit, sous ce rapport, intentionnelle.

Il est très remarquable que dans son épître aux Magnésiens (IX, 1) saint Ignace d'Antioche oppose par allusion le dimanche au sabbat et aux coutumes juives, comme si le dimanche était une institution aussi représentative du christianisme que le sabbat l'est du judaïsme. Il paraît bien ressortir en outre de ce passage que l'introduction du sabbat parmi les chrétiens de l'église de Magnésie eût été chez eux une grande nouveauté; aussi grande, du reste, que l'adoption de l'erreur judaïsante à laquelle ils étaient sollicités d'adhérer. Rien, en effet, dans le texte de saint Ignace ne laisse supposer que ces chrétiens aient jamais observé le sabbat à côté du dimanche comme le firent originairement les judéo-chrétiens de Jérusalem et de Palestine. Il faut conclure aussi, semble-t-il, du même passage, qu'à l'époque de saint Ignace les juifs d'Asie-Mineure et de Syrie qui se convertissaient au christianisme renonçaient dès lors complètement à l'observation du sabbat.

La lettre de Pline [8], légat de Trajan (112), sur les chrétiens des provinces du Pont et de la Bithynie, est sensiblement de la même époque que les épîtres de saint Ignace (107). Elle témoigne en outre pour une contrée limitrophe de la Troade, où l'on a vu saint Paul accomplir la fraction du pain le dimanche, et d'où saint Ignace s'embarqua pour Rome après avoir écrit trois de ses épîtres [9]. On apprend par cette lettre qu'au dire d'apostats interrogés par Pline, les chrétiens avaient jadis deux réunions « à jour fixe », mais qu'ils ont supprimé la seconde du jour où l'empereur interdit les associations ou « hétairies »; en 112 ils n'avaient donc plus qu'une seule réunion liturgique, celle qui se faisait avant le lever du soleil. Voici ce passage bien connu : *Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpæ vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invi-*

[1] Heb., X, 11; cf. XIII, 11-12. — [2] Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e éd., 1898, t. II, p. 427-463; W. O. E. Oesterley and G. H. Box, *The religion and worship of the synagogue*, in-8°, London, 1907, p. 315-318, 351-353. — [3] Tertullien, *De oratione*, 19; cf. *De ieiunio*, 14. Le même auteur mentionne aussi la célébration de l'eucharistie aux *natalitia* des martyrs, *De corona*, 3. La célébration quotidienne (nous ne disons pas la communion) n'apparaît en Afrique qu'avec saint Cyprien. Voir *Dictionn.*, art. AFRIQUE (LITURGIE ANTÉNICÉENNE DE L'), t. I, col. 598 sq. — [4] Voir *Dictionn.*, art. ALITURGIQUES (JOURS), t. I, col. 1218 sq. — [5] Ce qui ressort encore davantage du texte du *Codex Bezæ*, Act., XX, 7 : καὶ τῇ ἐπαύριον μέλλων ἐξιέναι παρέτεινεν τὸν λόγον. Cf. Act., *ibid.*, 11. — [6] *Die Apostelgeschichte* (dans les *Texte und Untersuchungen*, t. IX), Leipzig, 1893, p. 237. — [7] *The Apocalypse of St. John*, London, 1906, *i. h. l.* — [8] *Ep.*, X, 96 (97). — [9] *Philad.*, *Smyrn.*, *Polyc.*; *Magn.* a été écrit de Smyrne.

cem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. Quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desisse post edictam meum, quo secundum mandata tua hæterias esse vetueram. Aucun de ceux qui ont étudié ce passage n'ont fait difficulté d'admettre que *stato die* désignait très vraisemblablement le dimanche [1]. Dans l'encadrement des textes que nous étudions, textes qui proviennent presque tous d'Asie-Mineure, c'est en effet une manière de voir qui s'impose. A supposer d'ailleurs qu'il y eût eu alors dans l'année plusieurs sortes de jours fixes pour la célébration de la liturgie, le dimanche aurait été certainement l'un de ceux-là : aussi bien ne peut-on douter que les apostats ne s'y réfèrent d'une façon implicite. Il importe aussi de noter que ces apostats qui informent Pline ont cessé d'être chrétiens « les uns il y a trois ans, d'autres depuis plus longtemps encore, certains il y a plus de vingt ans » (*quidam ante triennium, quidam ante plures annos, non nemo etiam ante viginti*). Aucun d'eux par conséquent n'a pu être témoin de la transformation qui s'est opérée dans le culte chrétien après l'édit de l'empereur, puisque c'est Pline lui-même, arrivé en Bithynie en l'an 111 [2], qui a fait appliquer cet édit dans sa légation; or sa lettre est de l'an 112. Sur la soumission elle-même des chrétiens à la loi, Pline ne semble pas avoir de doute : le fait est qu'il lui suffisait d'en être informé par ses fonctionnaires, sans avoir besoin d'un rapport par ouï-dire venant des apostats, ou même du témoignage des deux diaconesses qu'il a fait mettre à la torture pour s'assurer de la véracité de la première déposition. En réalité, il n'a pas appris que les chrétiens aient contrevenu à l'édit, car il résume le résultat de sa seconde enquête par ces seuls mots : *Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam immodicam.* Retenons donc de la lettre de Pline qu'avant l'an 110 environ, les chrétiens du Pont et de la Bithynie se réunissaient deux fois les jours de culte, par conséquent le dimanche, et que leur seconde réunion, différant en cela de la première, avait pour but principal de consommer « une nourriture simple et innocente ». Or tous ceux qui, comme nous (et pour les raisons que nous n'avons pas à exposer ici), ne croient pas à l'existence d'agapes primitives entièrement distinctes de l'eucharistie, reconnaissent dans ce repas la réitération de la dernière Cène du Seigneur, la fraction du pain que l'on a vu s'accomplir à Troas sous la présidence de saint Paul. Comme à Troas, et à l'imitation de ce qu'avait fait le Sauveur, cette seconde réunion eucharistique devait se tenir dans la soirée. Il n'y a point là simple hypothèse, puisqu'on constate par le texte de Pline que cette deuxième assemblée fut assimilée aux réunions ou banquets des hétairies. Or ces dernières réunions, dont les membres étaient la plupart du temps des artisans ou de pauvres gens, ne pouvaient avoir lieu qu'après la conclusion des affaires, à la fin de la journée de travail. C'était, dans le monde gréco-romain d'alors, le moment de la *cena*, le principal repas de la journée. Cicéron parle des banquets des *sodalitates* qui furent établis à son époque, après avoir rappelé comment le vieux C. Duillius, « le premier qui eût défait sur mer les Carthaginois, » avait coutume de revenir pompeusement chez lui à la lueur des torches après la *cena* [3]. Un peu plus loin [4], le mot grec qu'il traduit par *concenationes* est évidemment σύνδειπνα. Le règlement du collège funéraire de Lanuvium, gravé en l'an 136 de notre ère, parle explicitement de l'*ordo cenarum*, de l'ordonnance des banquets, de cette confrérie [5]. Il est à peine besoin de prouver ce point. — Quant à la première réunion, celle qui précède l'aurore, on est assez embarrassé pour préciser sa nature. Il s'agit évidemment d'une vigile. Avec L. Duchesne [6] et dom Cabrol [7], nous croyons que la synaxe qui en remplissait les moments n'avait point de caractère sacramentel proprement dit [8]. Elle « se passait à entendre des lectures, des homélies, des chants, et à réciter des prières... Elle se combina plus tard avec l'office de matines, qui l'élimina peu à peu [9]. » Le *sacramentum* de Pline n'est probablement que l'engagement solennel de l'assemblée, sous forme d'une acclamation, accompagnée ou non du geste du serment, de se conformer aux enseignements moraux du christianisme dont le président rappelait les principaux articles. Ces articles pouvaient ressembler à ceux du « chemin de la vie » dans la première partie de la *Didachè* [10]. On se demandera ensuite pourquoi cette réunion avait lieu avant l'aurore. Nous appuyant sur le fait qu'on y chantait une hymne au Christ « comme à un dieu », nous nous permettrons de faire appel ici pour la solution de la question, et simplement à titre d'hypothèse, au souvenir du matin de la résurrection, souvenir combiné, pensons-nous, avec la préoccupation du retour du Christ glorieux à une heure où le commun des hommes n'a pas coutume de veiller [11].

L'observation du dimanche aux environs d'Antioche, vers le milieu du IIe siècle, peut se déduire de l'emploi du terme κυριακή dans l'Évangile de Pierre (n. 35 et 50), pour désigner le jour de la résurrection du Christ. Cette déduction serait fortifiée, pour une date plus ancienne, par le témoignage de la *Didachè*, s'il était sûr que cette compilation est originaire de Syrie. On y trouve en effet le même terme (c. XIV). La *Didachè* nous apprend en outre comme on l'a vu que le dimanche était le jour de la fraction du pain et de l'action de grâces; mais le moment auquel ce rite s'accomplissait n'est pas précisé.

Sous ce rapport, saint Justin, dans sa célèbre description de l'eucharistie dominicale [12], n'est pas plus précis. On a l'impression cependant d'une célébration en plein jour : c'est « le jour du soleil », celui où Dieu « transforma les ténèbres et la matière pour créer le monde »; on vient de loin, « des villes ou des champs », pour se réunir; la cérémonie finie, on envoie aux absents, par le ministère des diacres, une part des éléments consacrés; toutes choses qui s'accordent mal avec une célébration nocturne. Ailleurs [13], saint Justin place l'eucharistie à la suite des cérémonies du baptême; or l'on sait que selon les anciens rits le baptême se conférait à l'aube du dimanche [14], ou dans la nuit du samedi au dimanche [15], de telle sorte que l'eucharistie était célébrée le matin du même jour. Après ce que l'on a lu dans la lettre de Pline, cet état de choses n'est pas

[1] J.-B. Lightfoot, *Ignatius* I, p. 51; Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel*, in-8°, Leipzig, 1884, p. 53; W. Bright, *Some aspects of primitive Church life*, in-12°, London, 1898, p. 107; M. Goguel, *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*, in-8°, Paris, 1910, p. 264, etc. — [2] Cf. G. Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, in-12, Paris, 1891, p. 185. — [3] *De senectute*, XIII, 41. — [4] *Ibid.*, 45. — [5] *Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio*, t. III : *Collectionis Orellianæ supplementa emendationesque exhibens edidit* G. Henzen, in-8°, Turici, 1856, n. 6086, p. 210-213; p. 212 : *ad cenam faciendam... ordo cenarum*; p. 212 : *Magistri cenarum*. Cf. *Dictionn.* art. COLLEGIA, t. III, col. 2122, note 9. Il faut observer cependant que les collèges funéraires ne pouvaient se réunir qu'une fois par mois. — [6] *Origines du culte chrétien*, 2e éd., Paris, 1898, p. 219. — [7] *Les origines liturgiques*, in-8°, Paris, 1906, p. 335. — [8] Nous voulons exclure par cette expression le Baptême et l'Eucharistie, mais non la Pénitence. Cf. *Didachè*, IV, 14. — [9] Duchesne, *loc. cit.* — [10] I-IV, spécialement le « second commandement de la doctrine » (II et III), où toutes les fautes énumérées dans la lettre de Pline ont leur équivalent. — [11] Cf. Matt., XXIV, 42-14, 50; XXV, 5-6, 13; Marc, XIII, 35-37; Luc, XII, 37-40; I Thess., V, 2; Apoc., III, 3; XVI, 15. — [12] I *Apol.*, LXVII. — [13] *Ibid.*, LXV. — [14] Voir *Dict.*, art. BAPTÊME, t. II, col. 258 sq. — [15] *Ibid.*, col. 277; cf. col. 298.

fait pour étonner. Dans la description de l'eucharistie dominicale que nous avons citée en premier lieu, saint Justin parle d'un discours fait par le président avant la fraction du pain, comme dans la cène de Troas ; il mentionne aussi une collecte pour les indigents rappelant celle que saint Paul, dans la première aux Corinthiens, met en relation avec le dimanche : il y a cette différence que la collecte de l'Apologie se fait chaque dimanche dans le lieu même[1] où l'eucharistie est célébrée. Les mots par lesquels saint Justin termine sa description : « ...le jour du soleil, il apparut à ses apôtres et à ses disciples et leur enseigna ces choses mêmes que nous vous avons exposées et recommandées, » se réfèrent sans doute, d'une façon générale, à l'accomplissement des prophéties[2], objet de la première partie de l'Apologie, et aux sacrements du baptême[3] et de l'eucharistie[4], objet de la deuxième partie. Rien n'oblige à croire que l'apologiste songe ici à l'institution formelle du dimanche par le Sauveur. Et l'on ne saurait, d'autre part, rapprocher cette phrase[5] du passage suivant de l'épître de saint Clément de Rome : « Nous devons faire avec ordre tout ce que le Maître nous a prescrit d'accomplir en des temps déterminés. Or il nous a prescrit de nous acquitter des offrandes et du service divin non pas au hasard et sans ordre, mais en des temps et à des heures fixés[6]. » Le « Maître » (ὁ δεσπότης) ici, comme dans toute l'épître, est Dieu le Père, et le contexte de ce passage indique clairement que les pratiques visées sont les institutions rituelles de l'Ancien Testament. Saint Justin a écrit son Apologie à Rome, mais il est originaire de Judée, et sa conversion eut lieu probablement à Éphèse; aussi bien, à en juger par la manière générale selon laquelle il s'exprime, son témoignage peut valoir tout autant pour l'Asie que pour Rome[7]. Cela nous permet d'inclure son attestation dans la présente énumération des textes les plus anciens relatifs au dimanche, textes qui proviennent dans leur ensemble de Grèce, d'Asie-Mineure et de Syrie. On peut y joindre aussi la mention de la célébration de ce jour dans le *Livre des lois des pays* de Bardesane d'Édesse[8] (vers la fin du IIe siècle), et dans la lettre de Denys de Corinthe au pape Soter[9], écrite entre 166 et 174; on n'oubliera pas non plus le traité perdu de Méliton de Sardes « sur le dimanche »[10].

Le témoignage de l'épître de Barnabé[11], qui est à placer pour l'ancienneté à côté de celui de la *Didachè*[12], se rattache très probablement à un milieu alexandrin[13], par conséquent à un milieu géographique différent de celui des textes précédents. Mais cette épître antijuive d'un juif converti, s'adresse à une communauté composée en grande partie de chrétiens venus du paganisme et éprouvés par le prosélytisme juif[14]; au point de vue des idées et des coutumes cette lettre représente donc comme les autres textes une tradition helléno-chrétienne. Il faut y rattacher le témoignage de Clément d'Alexandrie[15].

Après avoir lu ces diverses attestations provenant de milieux analogues, on serait fort incliné à conclure que le dimanche est par ses origines une institution étrangère au judéo-christianisme proprement dit. On imaginerait volontiers qu'elle a pris naissance dans ces milieux d'Asie-Mineure ou de Grèce où saint Paul, cessant son apostolat auprès des juifs incrédules, se tourna vers les gentils pour fonder parmi eux des communautés chrétiennes. On verrait, en conséquence, dans le dimanche une institution en réaction directe contre le judaïsme et spécialement contre le sabbat qu'elle aurait eu dessein de supplanter. On sait, d'autre part, que les prosélytes improprement dits du judaïsme, les étrangers « craignant Dieu » (σεβόμενοι ou φοβούμενοι τὸν Θεόν), qui n'étaient pas soumis à la circoncision, fréquentaient les synagogues et observaient le sabbat[16]. On peut même dire que les premiers convertis de la gentilité avaient été du nombre de ces demi-prosélytes[17]. Le lien une fois rompu avec la synagogue, il en fut naturellement de même pour eux à l'égard du sabbat, d'autant plus que de purs païens donnaient leur adhésion à la foi nouvelle, et que dans les communautés formées en grande partie de ceux-ci saint Paul interdisait l'observation des « jours » juifs[18]. Cependant si cette théorie est excellente pour expliquer la propagation de l'institution du dimanche, nous ne la croyons pas historiquement fondée à donner raison de l'institution elle-même.

En effet, dans l'Église judéo-chrétienne primitive, les pratiques exclusivement chrétiennes se sont tout d'abord juxtaposées aux pratiques juives; entre les unes et les autres il n'y eut aucun antagonisme, car évidemment l'on estimait, selon la doctrine du Sauveur, que le christianisme était la perfection ou l'achèvement de la Loi. Nous constatons cette juxtaposition ou superposition chez les premiers chrétiens de Jérusalem : ils sont assidus, d'une part, à la liturgie du temple, et, d'autre, à la fraction du pain dans leurs maisons[19]. Le conflit soulevé par l'attitude de ceux-ci à l'égard des convertis incirconcis, « craignant Dieu » ou simples païens, en fournit une preuve plus manifeste encore. Saint Jacques trouvait naturel que la Loi continuât d'être obligatoire pour tous les chrétiens d'origine juive[20], et c'est avant tout par égard pour ceux-ci qu'il proposa le décret conciliateur qui fut accepté par l'assemblée apostolique de Jérusalem. « Je suis d'avis, dit-il, qu'on n'inquiète pas ceux des païens qui se convertissent à Dieu, mais qu'on leur écrive de s'abstenir des souillures des idoles, de l'impureté, des animaux étouffés et du sang. Car, depuis bien des générations, Moïse a dans chaque ville des gens qui le prêchent, puisqu'on le lit tous les jours de sabbat dans les synagogues (Act., xv, 19-21). » La raison finale donnée par saint Jacques soulève bien des difficultés d'exégèse. Ce n'est pas le lieu d'en traiter en détail. Nous croyons toutefois qu'on pourrait les trancher en concluant du silence du décret relativement au sabbat, à la non-obligation de celui-ci pour les incirconcis convertis. Le motif allégué par saint Jacques ne vaudrait alors que par rapport aux judéo-chrétiens et aux σεβόμενοι τὸν Θεόν. Les uns et les autres, en effet, fréquentaient les synagogues, et les premiers comme observateurs de la Loi eussent été scandalisés d'une liberté absolue, qui

Ce lieu n'est pas précisé, mais il faut noter que les mots ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται rappellent ceux qui sont employés dans le Nouveau Testament pour désigner les réunions des premiers chrétiens : Act., II, 1, 45; I Cor., XI, 20 : συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτό; *ibid.*, XIV, 23; voir aussi S. Clément, *Ep. ad Cor.*, XXXIV, 7, etc. — [2] Cf. Luc, XXIV, 25 sq. — [3] Cf. Matt., XXVIII, 19. — [4] Cf. Luc, XXIV, 30. — [5] Comme le fait J. C. V. Durell, *The historic Church*, in-12, Cambridge, 1906, p. 13, note. — [6] *Ep. ad Cor.*, XL, 1-2, traduction Hemmer, Paris, 1909. — [7] Cf. *Dictionn.*, art. Baptême, t. II, col. 298. — [8] Cf. col. 859, note 4. Voir aussi F. Nau, *Bardesane l'astrologue : Le livre des lois des pays*, traduction française, in-8°, Paris, 1899, p. 55. — [9] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXIII, n. 11; cf. *supra*, col. 864. — [10] Eusèbe, *ibid.*, c. XXVI, n. 2; cf. *supra*, col. 861. — [11] C. XV, n. 9; cf. *supra*, col. 880. — [12] C'est-à-dire, au plus tard, de l'époque d'Hadrien; vraisemblablement vers le début de ce règne. — [13] *Barnab.*, IX, 6. — [14] Cf. G. Oger, *Épître de Barnabé*, Paris, 1907, dans les *Textes et documents* de Hemmer et Lejay, p. LXXVIII. — [15] Cf. *supra*, col. 872, 881. — [16] Cf. Act. XIII, 14, 17, 43; XIV, 1; XVI, 13, 14; XVII, 2, 4, 12; XVII, 17; XVIII, 4; Josèphe, *Contra Apion.*, II, 39. — [17] Cf. Act., VIII, 27 (cf. Deut., XXIII, 1); X, 2 sq.; XI, 1-3, etc. — [18] Gal., IV, 9-10; Col., II, 16-17. — [19] Act., II, 46. — [20] Act., XXI, 20-21, 24-25; cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, XXIII, 4-7.

n'était pas accordée par Moïse aux étrangers résidant en Palestine [1]; tandis que les seconds, pour une raison semblable, auraient pu être empêchés de se convertir au christianisme. Mais s'il est vrai que les incirconcis convertis, autrefois « craignant Dieu » ou purs païens, furent astreints uniquement aux clauses du décret et par là même laissés libres quant à l'observation du sabbat, n'est-ce pas que saint Jacques qui admet implicitement une telle liberté, connaît pour ces chrétiens d'autres jours fixes de réunions cultuelles ? Il s'agit en effet de chrétiens qui n'ont sans doute pas de liturgie quotidienne comme à Jérusalem [2], ou du moins qui n'ont pas d'occasions aussi fréquentes de se réunir que les chrétiens de cette ville, assidus à la liturgie du Temple. De là à tenir pour vraisemblable que saint Jacques et les membres de sa communauté célébraient κατ' οἶκον [3] le dimanche, il n'y a pas loin. En tout cas, le fait que ceux-ci observaient le sabbat ne s'oppose en rien à cette manière de voir.

Mais il y a mieux que ces hypothèses. C'est le témoignage d'Eusèbe sur les Ébionites; ce témoignage est unique, mais il est trop précis pour que l'on puisse songer à l'écarter du débat. Eusèbe distinguant deux catégories d'Ébionites s'exprime ainsi sur la seconde : « Il y en avait cependant d'autres qui portaient le même nom et qui se gardaient de la sottise de ceux-ci. Ils ne niaient pas que le Seigneur fût né d'une vierge et du Saint-Esprit; mais comme eux, ils n'admettaient pas sa préexistence, quoiqu'il fût le Verbe divin et la Sagesse, et ils revenaient ainsi à l'impiété des premiers. Leur ressemblance avec les autres est surtout dans le zèle charnel qu'ils mettaient à accomplir les prescriptions de la loi (σωματικὴν περὶ τὸν νόμον λατρείαν... ἐσπούδαζον). Ils pensaient que les épîtres de l'apôtre doivent être rejetées complètement, et ils l'appelaient un apostat de la loi. Ils ne se servaient que de l'*Évangile aux Hébreux* et faisaient peu de cas des autres. Ils gardaient le sabbat et le reste des habitudes judaïques, ainsi que les autres Ébionites; cependant ils célébraient les dimanches à peu près comme nous, en mémoire de la résurrection du Sauveur » (ταῖς δ' αὖ κυριακαῖς ἡμέραις ἡμεῖν τὰ παραπλήσια εἰς μνήμην τῆς σωτηρίου ἀναστάσεως ἐπετέλουν) [4]. De ce curieux renseignement sur l'observation du dimanche par les Ébionites, renseignement dont il n'y a pas lieu de mettre en doute l'authenticité, on est amené à conclure : 1° que le dimanche n'a pas été institué dans une intention antijuive, et surtout dans le dessein d'évincer le sabbat, car ces judéo-chrétiens, zélateurs ardents de la Loi, observateurs fidèles du sabbat, se seraient empressés de rejeter cette institution, de la même manière qu'ils rejetaient les épîtres de saint Paul; 2° que dans un milieu d'un conservatisme aussi rigide et aussi étroit, l'observation du dimanche a toutes les chances d'être la survivance d'un usage de l'église primitive de Jérusalem. Cette institution n'aurait donc rien de proprement helléno-chrétien. Nous verrons comment elle a pu prendre naissance à Jérusalem avant la dispersion des apôtres.

Revenons auparavant aux milieux pauliniens afin de nous assurer une dernière fois que le dimanche n'est pas une institution propre à ceux-ci; afin de nous rendre compte aussi comment il s'y est introduit. Lorsque saint Paul, que l'on voit célébrer le dimanche à Troas, en recommande le choix aux Corinthiens comme jour de collecte, il paraît l'avoir accepté comme une institution créée avant lui et qu'il ne fait que propager; il l'a acceptée vraisemblablement de la même manière qu'il a accepté et propagé les usages de l'Église relatifs « au repas du Seigneur » à la cène eucharistique [5], c'est-à-dire comme une institution exclusivement chrétienne. On sait, en effet, qu'il s'opposait à l'observation des « jours » juifs (Gal., IV, 9, 10), ou bien s'il tolérait qu'on les distinguât, c'était seulement à cause des faibles dans la foi (Rom., XIV, 5, 6); on sait aussi qu'il mettait le sabbat parmi ce qu'il appelle « l'ombre des choses à venir » (Col., II, 16). Pour cette seule raison, on ne peut croire que saint Paul ait considéré le dimanche comme un équivalent adéquat du sabbat juif. Il suffit, du reste, de lire les chapitres III et IV de l'épître aux Hébreux pour voir que dans l'enseignement de l'apôtre le sabbat était avant tout l'ombre ou la figure du repos bienheureux de l'éternité, le repos même de Dieu, offert maintenant aux croyants, aux « participants du Christ » [6].

Néanmoins, il faut reconnaître que saint Paul en propageant l'observance du dimanche, consacrait par là même dans les milieux helléno-chrétiens, un intervalle de temps d'origine juive, la semaine, au premier jour de laquelle le dimanche devait être continuellement célébré, de même que le sabbat l'était chez les juifs, au dernier jour de ce laps de temps. Cette consécration est un fait indéniable qui n'offre rien que de naturel pour un milieu judéo-chrétien, mais qui peut surprendre au premier abord de la part de saint Paul, l'adversaire irréductible des judaïsants, surtout si l'on considère qu'il a « ordonné » une pratique pour le dimanche aux Églises de Galatie (I Cor., XVI, 1) où les judaïsants combattaient son œuvre avec plus de vigueur que partout ailleurs, et où, sous leur influence, les chrétiens retournaient à « ces faibles et pauvres rudiments » que sont « les jours, les mois, les époques de fêtes et les années » du judaïsme, ainsi que l'apôtre le leur reproche. Aussi bien peut-on se demander si saint Paul a songé le moins du monde à regarder la semaine comme une survivance religieuse du judaïsme. La chose n'est pas probable. Par le fait que la semaine était admise à son époque dans les milieux païens [7], saint Paul devait être porté à la considérer comme une pure division de temps, indifférente au point de vue religieux. Il ne la mentionne pas d'ailleurs dans le passage de l'épître aux Galates qui vient d'être cité [8]. Aussi peut-on croire qu'il n'a pas eu l'intention directe de substituer un « jour » chrétien à un « jour » juif : pareille intention serait une inconséquence; on peut encore déduire avec vraisemblance de ces données que l'apôtre aura reçu l'institution d'un jour chrétien hebdomadaire de l'église judéo-chrétienne qui l'accueillit dans son sein. Personne ne peut douter en effet que le dimanche, en tant que fête hebdomadaire, ne soit une imitation du sabbat et par là ne se rattache au judaïsme; or il ne paraît pas que saint Paul ait rien institué pour les gentils convertis qui soit une imitation d'un usage juif. Il se convertit au reste trop tard (34 ou 36) pour ne s'être pas trouvé en présence d'usages chrétiens déjà constitués, et tout le monde admet que ces usages, surtout les usages liturgiques, s'inspiraient, dans leurs formes exté-

[1] Cf. K. Six, *Das Aposteldekret*, in-8°, Innsbruck, 1912, p. 35 sq. — [2] Se rappeler le témoignage de saint Paul pour les églises d'Achaïe et de Galatie, et celui des Actes pour l'église de Troas. — [3] Act., II, 46, et noter au verset suivant : αἰνοῦντες τὸν Θεόν. — [4] Eusèbe, *Hist. eccl.*, I. III, c. XXVII, n. 3-5, traduction E. Grapin, t. I, Paris, 1905. Sur l'importance de ce témoignage, voir Th. Zahn, *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, in-12, Leipzig, 1905, p. 355, note 18. Rien, sur ce point particulier, dans le passage correspondant d'Irénée, *Adv. Haer.*, I, XXVI, 2; mais Théodoret (*Haer.*, II, 1, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 389) fait écho à Eusèbe. — [5] I Cor., XI, 23 : la révélation du Seigneur n'a pu être pour lui que confirmative de la tradition des apôtres, puisque ceux-ci avaient pris part à la dernière cène. — [6] Heb., III, 14. — [7] Cf. *supra*, col. 870 sq. — [8] Gal., IV, 10. « Les jours » (ἡμέρας) sont les sabbats et peut-être les néoménies (cf. Col., II, 16); « les mois « (μῆνας), les néoménies, ou le premier et le septième mois, sacrés entre tous; « les temps « (καιροὺς), les fêtes annuelles. Cf. F. Zorell, *Novi Testamenti lexicon graecum*, in-8°, Paris, 1911, à ce mot.

rieures, de ceux du judaïsme [1]. Ainsi devait-il en être dans l'Église d'Antioche où saint Paul revenant de Tarse passa « une année entière » [2], y prenant part aux réunions de cette église (entre 42 et 44), et où, un an plus tard environ, le Saint-Esprit le désigna comme missionnaire, ainsi que Barnabé, alors que l'un et l'autre, de concert avec les autres prophètes et docteurs d'Antioche, y « servaient le Seigneur » (λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ) [3].

L'œuvre personnelle et indépendante de saint Paul ne commence qu'ensuite, avec sa première mission (45-48); c'est au cours de celle-ci, à Antioche de Pisidie, que repoussé par les juifs il se tourne vers les païens [4], et l'on sait que ce fut sa conduite à leur égard qui occasionna le décret du concile de Jérusalem. L'ordonnance « aux Églises de Galatie » concernant le dimanche, ordonnance qui est rappelée dans I Cor., XVI, 1-2, se réfère à ce qui s'est passé durant la seconde mission (50-52), sinon durant la première. On peut dire, en tout cas, qu'à partir de sa rupture avec les juifs, rupture qui entraînait l'abandon des synagogues, saint Paul aura été naturellement amené à recommander les assemblées dominicales dans les milieux d'origine païenne, étant donné qu'aucune église ne peut se passer de jours fixes de réunions, soit pour l'instruction, soit pour le culte. Il en fut sans doute ainsi à Corinthe où l'apôtre, au cours de sa seconde mission, se sépara ouvertement des juifs dans la synagogue même de cette ville, très probablement un jour de sabbat, pour aller de là demeurer chez un païen d'origine, « un homme du nom de Justus, craignant Dieu, et dont la maison était contiguë à la synagogue [5]. » Il resta ensuite à Corinthe « un an et six mois [6]. » On peut déduire, en effet, de I Cor., XVI, 1-2, que saint Paul apprit alors aux Corinthiens à célébrer le dimanche, puisqu'il en parle comme d'un jour spécialement connu de ses lecteurs. Enfin, si l'on se rappelle la place capitale que le dogme de la résurrection du Christ occupe dans l'enseignement de saint Paul, l'on ne s'étonnera pas que celui-ci ait favorisé l'observation d'un jour de la semaine qui était le jour même de ce grand événement et qui, au témoignage explicite du pseudo-Barnabé [7] et de saint Justin [8], avait été choisi pour cette raison parmi les chrétiens, comme jour ordinaire de culte et de réunion.

Le dimanche est donc, avec la plus grande vraisemblance, une institution antérieure aux travaux apostoliques de saint Paul. Ainsi qu'on l'a vu, tout paraît indiquer qu'il a commencé à être propagé par l'Église primitive judéo-chrétienne. Or cela peut suffire à le faire regarder comme une institution apostolique, c'est-à-dire remontant de quelque manière aux Douze, avant leur dispersion. Et comme il est impossible de prouver que le Seigneur ressuscité ait formellement recommandé cet usage aux apôtres avant son ascension, il devient permis de chercher sous l'influence de quels faits les apôtres ont pu en être les instigateurs et les propagateurs.

A notre avis, ces faits sont très probablement les trois suivants : 1° Les deux apparitions aux apôtres du Christ ressuscité, qui eurent lieu l'une le soir de la résurrection, l'autre le dimanche suivant. La première est attestée par saint Luc (XXIV, 33-43) et saint Jean (XX, 19-23), la seconde par saint Jean seulement (*ibid.*, 26-29); mais le récit de saint Luc contient des éléments qui correspondent au récit de la seconde apparition du quatrième évangile [9]. Cette seconde apparition, par laquelle l'incrédulité de saint Thomas fut vaincue, offre les mêmes caractères que la première; elle se présente en particulier dans les mêmes circonstances. L'évangéliste a soin de noter qu'elle eut lieu huit jours après (καὶ μεθ' ἡμέρας ὀκτώ); on peut ajouter que ce dut être aussi dans la soirée [10]. Or, ce qui est surtout remarquable, au point de vue qui nous occupe, c'est que l'évangéliste ne laisse pas supposer qu'aucune autre apparition se soit produite dans l'intervalle. Comment dès lors ne pas admettre que les apôtres aient été frappés d'une telle coïncidence et qu'ils s'en soient souvenus dans la suite ? Aussi bien, pourrait-on se demander avec le Dr Swete si, par cette attente de huit jours suivie d'une seconde apparition semblable à la première, le Seigneur n'aurait pas eu dessein de « suggérer l'établissement d'une commémoraison hebdomadaire de la résurrection, durant laquelle son Église, après l'Ascension, pourrait encore se rencontrer avec lui dans la fraction du pain [11]. » Seule, la similitude des deux événements permettrait de poser cette question. Dans tous les cas, il faut noter que les apôtres réunis constituent l'Église dans son principe, et que leur réunion a lieu à l'heure du repas du soir [12]. Cette heure fut celle de la dernière cène, et c'est à cette même heure que l'on voit saint Paul accomplir, un dimanche, la fraction du pain à Troas [13].

2° Un autre fait de nature à frapper les apôtres fut la coïncidence du dimanche avec la Pentecôte qui suivit le départ du Maître [14]. En ce jour ils reçurent en plénitude l'Esprit divin qui devait remplacer Jésus auprès d'eux, et que Jésus leur avait déjà communiqué, en vue de la rémission des péchés, dans l'apparition du soir de Pâques [15] : la manifestation surnaturelle de la Pentecôte devenait ainsi comme l'aboutissement, la perfection dernière de l'œuvre d'éducation et de dotation divines commencée pour eux le dimanche de la résurrection. Et ces faits extraordinaires se passaient sans doute dans le même local, la « chambre haute » à laquelle la tradi-

[1] On peut citer les heures de la prière, les jeûnes, Pâques et la Pentecôte, les réunions non-eucharistiques, etc. Cf. L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, in-8°, Paris, 1898, p. 45-47; F. E. Warren, *Liturgy and ritual of the ante-Nicene Church*, 2e éd., in-12, London, 1912, c. IV. Voir aussi, mais avec des réserves, G. Loeschcke, *Jüdisches und heidnisches im christlichen Kult*, in-12, Bonn, 1910. — [2] Act., XI, 26. — [3] *Ibid.*, XIII, 2. Noter, en effet, que l'Église d'Antioche a été fondée par des judéo-chrétiens de Jérusalem après le martyre de saint Étienne (Act., XI, 19 sq.). On y pratiquait le jeûne (*ibid.*, XIII, 2-3) qui est un héritage du judaïsme. Les fondateurs de cette Église s'adressèrent tout d'abord aux Juifs, et il n'est pas douteux qu'il n'y en eût dans « le grand nombre » de ceux qui se convertirent (XI, 21). On sait d'ailleurs qu'il reste toujours de l'incertitude sur la leçon Ἕλληνας (*ibid.*, 20) au lieu de Ἑλληνιστάς. La question de la conduite à tenir à l'égard des « Grecs » proprement dits ne s'est posée qu'à l'occasion de la première mission de saint Paul, au concile de Jérusalem qui la suivit. — [4] Act., XIII, 46 sq. — [5] *Ibid.*, XVIII, 6-8. — [6] *Ibid.*, 11. — [7] *Supra*, col. 880. — [8] *Supra*, col. 870. — [9] Surtout le détail de l'attouchement des plaies du Sauveur. (Cf. Luc, XXIV, 39, ψηλαφήσατέ με et I Joa., I, 1, αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν....) Dans l'apparition de Joa., XX, 19 sq., le Christ montre seulement ses plaies. — [10] Noter que pour saint Jean le soir de la résurrection appartient encore au premier jour de la semaine : XX, 19. Οὔσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων (cf. ℣, 1), ce qui est évaluer le jour à la manière romaine, de minuit à minuit, et non à la façon juive, d'un coucher de soleil à l'autre. — [11] H. B. Swete, *The appearances of Our Lord after the passion*, in-12°, London, 1907, p. 52. — [12] Cf. Luc, XXIV 29-30 et 41-43; cf. Marc, XVI, 14 (ἀνακειμένοις). — [13] Même remarque à faire pour la seconde réunion de la lettre de Pline. Cf. *supra*, col. 889. — [14] Cette coïncidence en l'année de la mort de Jésus est généralement admise. Cf. H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament*, in-8°, London, 1909, p. 69. On sait, d'autre part, que selon la teneur de Lev., XXIII, 11, 15, la Pentecôte aurait dû toujours être célébrée le dimanche; c'était la manière de voir de certains Sadducéens (les Boéthusiens), et des Caraïtes du VIIIe siècle. Cf. *Dict. of the Bible*, éd. par Hastings, au mot *Pentecost* (G. T. Purves), t. III, p. 710; Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, t. II, Leipzig, 1898, p. 413-414; trad. anglaise, division II, t. II, p. 37. — [15] Joa., XX, 22-23.

tion chrétienne a donné le nom de Cénacle, et qui était aussi le lieu où Jésus, au soir de la dernière cène leur avait promis le Saint-Esprit [1]. L'heure matinale de la descente du Saint-Esprit n'est pas de nature à ôter de sa valeur à la coïncidence en question, puisque depuis l'Ascension les apôtres « demeuraient » (οὗ ἦσαν καταμένοντες) dans la « chambre haute » (Act., I, 13) avec les disciples, et y « persévéraient dans la prière » (*ibid.*, 14) : on ne saurait donc parler d'une réunion motivée spécialement par le dimanche ou même par la Pentecôte [2]. On tiendra cependant pour vraisemblable que le souvenir de la résurrection n'a pas été absent en ce jour de la prière coutumière, et l'on n'exclura pas la possibilité d'une réunion commencée avant l'aurore ou de très grand matin [3].

3° A partir du soir de Pâques jusqu'à l'Ascension, le Seigneur apparaît ordinairement aux apôtres et aux disciples lorsqu'ils sont réunis [4]. Après l'Ascension, ceux-ci demeurent encore réunis à Jérusalem jusqu'à ce que la persécution commence à les disperser [5]. En effet, ils ont appris de Jésus que là où deux ou trois sont assemblés en son nom il est déjà présent en esprit au milieu d'eux [6]; ils savent également par lui qu'il doit revenir dans son corps glorieux pour juger le monde au dernier jour [7] : et ils pensent que ce pourra être sans tarder. En vue de ce grand événement dont le moment leur est caché, Jésus les a exhortés à veiller sans relâche, aux heures mêmes où les hommes ont coutume de se livrer au repos [8]. Des paraboles comme celle des dix vierges (Matt., XXV), ou celle des serviteurs qui attendent que leur maître revienne des noces (Luc, XII), supposent une attente nocturne et collective. Plus tard, saint Paul rappelle aux fidèles de Corinthe que toutes les fois qu'ils se réunissent pour le repas eucharistique, ils commémorent ainsi la mort du Seigneur « jusqu'à ce qu'il vienne [9] ». Dans le même ordre d'idées l'Apôtre écrit aux Hébreux : « N'abandonnons pas notre assemblée comme c'est la coutume de quelques-uns; mais exhortons-nous réciproquement, et cela d'autant plus que vous voyez s'approcher le jour » [du Seigneur] [10]. Dans l'apocalypse chrétienne contenue dans l'*Ascension d'Isaïe* [11], et datée par Charles entre 88 et 100, on lit encore : « Et la plupart de ceux qui seront réunis pour recevoir le Bien-Aimé, il [l'Antéchrist] (les) détournera à sa suite [12]. » Le début du dernier chapitre de la *Didaché* est comme le résumé de ces divers textes : « Veillez » sur votre vie; ne laissez ni « s'éteindre vos lampes » ni se détendre « la ceinture de vos reins »; mais « soyez prêts car vous ignorez l'heure où notre Seigneur viendra » Assemblez-vous fréquemment pour rechercher ce qui intéresse vos âmes, car tout le temps de votre foi ne vous servira de rien, si au dernier moment vous n'êtes devenus parfaits [13]. » On peut rappeler aussi le Μαραναθά qui termine la prière eucharistique de ce même document, et qui se retrouve à l'état isolé dans la 1re aux Corinthiens et dans l'Apocalypse [14].

On ne saurait nier que cette idée du retour du Seigneur au milieu des siens réunis pour l'attendre n'ait réellement contribué à la formation et à l'établissement des premières assemblées chrétiennes. Des paroles du Maître on était à même de conclure qu'il reviendrait au dernier jour parmi les siens, de la façon soudaine et imprévue qui fut celle du soir de la résurrection. En effet, à partir de ce moment l'attente des apôtres ne cessa pas; elle avait duré huit jours quand le Seigneur se montra une seconde fois à eux dans son corps glorifié, et dans les mêmes circonstances que la première fois. Il est impossible de penser que les apôtres n'en demeurèrent pas frappés, et que, dans les semaines suivantes, leur attente ne fut pas plus vive à pareil jour. Après l'Ascension, toute remplie elle-même par la pensée du retour de Jésus, les apôtres attendirent d'abord l'effusion de l'Esprit promis, et ce fut un dimanche qu'il descendit sur eux. Il se manifesta vers la neuvième heure, mais peut-être à la suite d'une réunion matinale consacrée au souvenir de la résurrection. C'est un fait, en tout cas, que ce souvenir se maintint chaque dimanche dans les assemblées chrétiennes primitives, ainsi qu'on le constate indirectement à l'époque de saint Paul, qui est aussi celle de la rédaction des trois premiers évangiles. Alors la préoccupation du retour du Seigneur est générale, et, néanmoins, les circonstances ne permettent plus que les assemblées de culte ou d'instruction soient quotidiennes comme à Jérusalem. Le précepte de la vigilance continuelle énoncé par Jésus demeure cependant aussi pressant. Mais tandis qu'il s'observe à la lettre en chaque fidèle, il n'est plus pratiqué par la communauté qu'une fois par semaine, au jour qui fut celui du premier retour du Christ, le commencement de son triomphe, et qui semblait prédestiné à être celui de son retour définitif, de son triomphe complet. Enfin, comme le Sauveur était ressuscité avant l'aurore, pendant que les gardes dormaient, comme il s'était manifesté durant la première veille de la nuit suivante aux apôtres assemblés, on dut se persuader facilement, en conformité avec ses prédictions mystérieuses [15], qu'il reviendrait encore dans la nuit [16]. Ainsi expliquerait-on, peut-être, la double assemblée dominicale, du matin et

[1] Cf. Swete, *The Holy Spirit...*, p. 70. — [2] Les apôtres devaient rester à Jérusalem jusqu'à ce qu'ils fussent « revêtus de la puissance d'en haut » (Luc, XXIV, 49); mais rien n'indiquait que cet événement aurait lieu à la Pentecôte plutôt qu'à un autre moment. D'autre part, c'est au temple qu'il convenait de fêter la Pentecôte juive (cf. Luc, XXIV, 53). — [3] C'est à la « troisième heure du jour » que saint Pierre prononce son discours (Act., II, 15). — [4] Luc, XXIV, 36-43; Joa., XX, 19-21, 26-28; I Cor., XV, 5-7; Joa., XXI, 1-23; Matt., XXVIII, 16-20; Marc, XVI, 15-20; Luc, XXIV, 44-52; Act., I, 4-11. L'apparition à saint Jacques (I Cor., XV, 7) fait exception. — [5] Act., VIII, 1. Les apôtres restent néanmoins à Jérusalem (*ibid.*, S et 14; XV, 6). — [6] Matt., XVIII, 20. — [7] Luc, XXI, 27; cf. Matt., XXVI, 64; Act., I, 11, etc. — [8] Cf. *supra*, col. 890, note 11. — [9] I Cor., XI, 26. — [10] Heb., X, 25; cf. 37. — [11] C'est-à-dire le *Testament d'Ézéchias* utilisé dans cette partie (III, 13-IV, 18) de l'*Ascension*. — [12] IV, 9; cf. *Ascension d'Isaïe*, traduction, introduction et notes par E. Tisserant, in-8°, Paris, 1909, p. 119. — [13] *Did.*, XVI, 1-2; cf. Matt., XXIV, 42, 44; Luc, XII, 35. Cf. *Doctrine des apôtres*, texte, traduction, par H. Hemmer, Paris, 1907, p. 26-27. — [14] *Did.*, X, 6; I Cor., XVI, 22; Apoc., XXII, 20.— [15] Ajouter aux textes précédemment cités : Matt., XXIV, 27, 29. — [16] Voir I Thess., V, 1-2, avec l'exhortation à la vigilance collective qui suit : 6-11. Cf. Apoc., III, 3; XVI, 15 : l'invitation à conserver ses vêtements paraît être en rapport avec la nuit. Sur l'usage de la vigile nocturne expliqué par l'attente du retour du Christ, voir Lactance, *Divin. Inst.*, VII, 19. L'auteur, décrivant la venue du Fils de l'homme à la fin des temps, écrit : *Tum aperietur cælum medium intempesta et tenebrosa nocte, ut in orbe toto lumen descendentist Dei tamquam fulgu rappareat;...hæc est nox quæ a nobis proper adventum regis et Dei nostri pervigilio celebratur : cuius noctis duplex ratio est, quod in ea et vitam tum recepit, cum passus est, et postea regnum orbis terræ recepturus est.* Cf. L. Cæli Firmiani Lactantii *Opera omnia*, part. I, éd. S. Brandt, 1890, dans le *Corpus* de Vienne, t. XIX, p. 644-645; *P. L.*, t. VI, col. 796-797. Voir aussi Priscillien, *Tractatus exodi* ou *Tract.* VI, éd. G. Schepss, *Corpus* de Vienne, t. XVIII, 1889, p. 80 :... *ut delegatus in pascha domini vigilias imitantes conversantes in ignorantiæ nocte pervigeletis ad Deum et omne quod offertur a vobis, priusquam dies domini mane veniat, consummatis...*; saint Jérôme, *in Matt.* IV, 25, *P. L.*, t. XXVI (rééd. Garnier), col. 192; *Const. apost.*, V, c. XIX, où le rédacteur ajoute (n. 7) au texte de la *Didascalie* : μέχρις ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος. Ces textes s'appliquent à la vigile pascale; mais nous croyons que celle-ci est postérieure à la vigile dominicale et en dérive. Pour l'opinion contraire, voir P. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, 3e éd., Paris, 1911, p. 2-4; d'autre part,

du soir, attestée par la lettre de Pline; ainsi, surtout, pourrait-on mieux comprendre comment l'usage de célébrer le dimanche a pris de très bonne heure un caractère de fixité.

De la sorte, le dimanche nous apparaît comme une dévotion apostolique parallèle au sabbat et imitée de celui-ci sous le seul rapport de la récurrence cultuelle hebdomadaire; dévotion à la résurrection du Christ et destinée à remplacer le sabbat, du jour où le christianisme rompait d'une façon définitive avec les usages du temple et de la synagogue. Ceci devait avoir lieu, ainsi qu'on l'a vu plus haut, dans ces milieux chrétiens d'origine païenne qu'évangélisa saint Paul, et qui renfermaient dans leur sein d'anciens prosélytes « craignant Dieu » habitués aux réunions hebdomadaires du sabbat. Quant au motif profond du maintien de cette périodicité, il est, croyons-nous, à chercher dans l'obligation morale — implicitement contenue dans le décalogue [1] — de consacrer au service de Dieu, ou aux devoirs envers lui, au moins un jour dans chaque semaine [2]. L'objet propre de cette dévotion apostolique ayant été de commémorer le souvenir de la résurrection et du retour du Maître, cet objet devint par là même celui de l'institution proprement dite qui, continuant cette dévotion, remplaça l'institution hebdomadaire du sabbat. La juxtaposition du sabbat et du dimanche prit fin avec le judéo-christianisme. Dès lors, le dimanche fut universellement pour les chrétiens le « jour seigneurial » par excellence, celui qui appartient au Seigneur à un titre unique : le jour de sa résurrection où la dispensation nouvelle dont il est l'auteur avait été inaugurée; le jour d'une création spirituelle qui surpassait et surélevait la création matérielle célébrée au sabbat; celui qui avait ouvert cette ère de la liberté de l'âme, puis du repos éternel, dont le repos de Dieu après la création, et la délivrance de la servitude d'Égypte—l'un et l'autre commémorés le jour du sabbat — n'étaient que les prophétiques images : toutes considérations qui devaient être développées plus tard dans l'Église.

Avant d'achever cet exposé sur les origines du dimanche, il convient d'examiner encore deux questions secondaires : 1° le dimanche n'a-t-il été tout d'abord qu'une prolongation chrétienne du sabbat ? 2° peut-on l'appeler avec exactitude une pâque hebdomadaire ?

1° D'après J. Wordsworth, « le service religieux du dimanche est né de celui du soir du sabbat; il en fut d'abord soit une simple continuation dans la nuit, soit une suite au matin du dimanche après un intervalle de repos. Le dimanche, les services religieux de l'après-midi ou du soir furent d'abord inconnus, sauf en certaines localités de plus grande piété où l'on célébrait la liturgie tous les jours [3]. » M. A. Villien a proposé la même théorie sous une autre forme : « Voici, probablement, dit-il, comment les choses se passèrent. — Les apôtres et leurs disciples, après avoir assisté à l'assemblée de la synagogue, se réunirent à part pour faire « en mémoire » du Christ le repas eucharistique. Cette réunion, qui succédait à celle que prescrivait le judaïsme, commençait à la tombée de la nuit, pour s'achever à l'aube du jour suivant; ce devait être la règle, surtout quand les chrétiens disséminés en petites communautés dont chacune ne pouvait posséder un des apôtres ou un prêtre étaient obligés, s'ils voulaient renouveler ensemble la Cène, de parcourir plus de chemin qu'il n'était permis d'en faire le jour du sabbat (on sait que le jour du sabbat commençait le vendredi soir et se terminait le samedi à la même heure. Cf. Levit., XXIII, 32). Bref, au sabbat on ajouta le premier jour de la semaine [4]. »

l'auteur insiste justement sur l'influence exercée par l'idée de la parousie dans l'institution des vigiles. Sur l'influence de cette idée dans l'institution du dimanche, voir J. Wordsworth, *The ministry of grace*, 2e éd., London, 1903, p. 312-314. L'idée du retour du Christ au dimanche est formellement exprimée dans saint Éphrem, *Paraenesis*, XLI, éd. rom., part. syr., t. III, p. 499 : *Hic ille die, in quo Rex gloriæ Dominus in temporis exitu, igneo curru vectus ex sublimibus cælorum sedibus in terram delapsurus est*, etc.; et aussi dans la *Didascalie d'Addaï*, II, 2 (cf. *supra*, col. 879, n. 5) : « Ils (les apôtres) décidèrent encore que le dimanche on ferait l'office, la lecture des saints Livres et l'offrande, l'eucharistie, parce que c'est le dimanche que le Christ est ressuscité des morts et monté au ciel, *c'est encore le dimanche qu'il nous apparaîtra à la fin avec ses saints anges* » (trad. Nau). Voir aussi le canon 19 du synode nestorien de Jésuyahb Ier (585), où le dimanche est appelé « le jour dans lequel s'est accomplie figurativement et s'accomplira réellement la rénovation générale... le jour qui la commence (la semaine), celui dans lequel a commencé ce monde dont la durée est limitée, et dans lequel aussi commencera le monde qui aura un commencement mais ne finira point. » J.-B. Chabot, *Synodicon orientale*, in-1°, Paris, 1902, p. 147. — [1] Sur la valeur permanente du décalogue dans le Nouveau Testament, voir Rom., XIII, 8-10 (cf. *ibid.*, VII, 7-10, 12); Ephes., VI, 1-3, en observant que la note particulièrement juive du cinquième commandement (...dans la terre « que le Seigneur ton Dieu te donne » : Exod., XX, 12; Deut., V, 16), a été retranchée par saint Paul; Jac., II, 1-13. Cf. Matt., XIX, 17; Marc, X, 19; I Cor., VII, 19; Apoc., XII, 17; XIV, 12, passages qui mentionnent les commandements de Dieu en général, sans autre précision; mais partout le même terme ἐντολή. — [2] Le commentaire le plus explicite du quatrième commandement du décalogue (Exod., XX, 8-11; Deut., V, 12-15) se trouve dans Exod., XXXI, 12-17. Cf. *ibid.*, XXXV, 2-3; Ezech., XX, 10-12. 2° De la place occupée par le quatrième commandement dans le décalogue (voir aussi, sous ce rapport, Exod., XXXIV, 21; XXXV, 2-3; Lev., XIX, 2-4, 30-31) et des textes de l'Ancien Testament qui indiquent dans quel esprit et comment on doit l'observer (par exemple, Num., XXVIII, 9-10; Isaïe, LVI, 1-7; LVIII, 13, 14; Jér., XVII, 19-27; Ézéch., XLVI, 1-5, etc.) il résulte, d'ailleurs, que ce commandement a pour but principal d'honorer Dieu par un culte public et social dont la cessation des travaux ordinaires est à la fois le signe et le moyen pratique. D'autre part, il est évident — et l'on ne saurait trop insister sur ce point — que la périodicité hebdomadaire du dimanche chrétien ne s'explique que par une imitation du sabbat. Or le dimanche est essentiellement, dès l'origine, un jour de culte public et social; le chômage qui s'y joindra, dès que les circonstances le permettront, n'aura pour but que de faciliter le culte; et l'on continuera ainsi d'imiter le sabbat. Au reste, nous sommes d'accord avec H. Lesêtre pour estimer qu'aux croyances de la révélation primitive s'ajoutaient des pratiques clairement indiquées dans la Genèse et l'Exode : l'offrande des sacrifices et la sanctification d'un jour particulier à la suite d'une période d'autres jours assez courte. « Ce sont là, dit-il, deux pratiques d'ordre positif, qui ont dû faire l'objet d'une révélation au même titre que les vérités naturellement inconnaissables à l'homme. » *Revue du Clergé français*, 1910, t. LXII, p. 350; cf. du même, *Revue pratique d'apologétique*, 1910, t. X, p. 110-111. Dans le monde sémitique, cette « période de jours assez courte » était, très anciennement, la semaine approximative formée par le quart du mois lunaire. V. P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, in-8°, Paris, 1907, p. XXI, 61-63; cf. *ibid.*, p. 380-381; A. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament*, in-8°, Leipzig, 1907. De la sorte, le sabbat primitif (au sens de jour sacré) ne serait pas tombé nécessairement au septième jour, et cela donne à penser que sa fixation au septième jour de la semaine est un perfectionnement. La date de ce perfectionnement nous échappe, mais il paraît antérieur à Moïse qui recommandait la pratique du sabbat aux Israélites dans le désert avant la promulgation du décalogue (Exod., XVI, 5, 22-30). Nous empruntons cette dernière vue à l'exposé judicieux — réserves faites sur certains détails — de U. Z. Bule, *Old Testament institutions*, in-8°, London, 1910, p. 108-115; voir aussi A. H. Vs Neile, *The book of Exodus*, in-8°, London, 1908, p. 121-123. — [3] *The ministry of grace*, in-8°, London, 1903, 2e édit. in 1e édition, 1901), p. 304-305. — [4] *Histoire des commandements de l'Église*, in-12, Paris, 1909, 2e éd., p. 23. La phrase mise ci-dessus entre parenthèses est en note dans le texte de l'auteur. Cette étude a paru d'abord dans la *Revue du clergé français*, 1905, t. XLI, p. 564.

Cette manière de voir suppose pour le dimanche une origine un peu plus tardive que celle que nous avons cru pouvoir lui assigner dans l'exposé précédent. A Jérusalem, où nous pensons que le dimanche prit naissance, la liturgie chrétienne, ainsi que celle du temple, était quotidienne : elle se célébrait par conséquent aussi bien le dimanche soir que le samedi soir. En outre, dans cette ville même la question du chemin du sabbat n'est pas sérieusement à considérer; et d'ailleurs elle ne se pose bien en dehors de Jérusalem, et avant la rupture avec la synagogue, que si la théorie est démontrée, car on pourrait également supposer que, pour faciliter la présence de tous à la célébration de la cène, sans exposer personne à violer le sabbat, cette célébration fut placée au dimanche soir, c'est-à-dire au terme de ce jour. Il faut reconnaître cependant la valeur réelle du principal argument sur lequel repose cette théorie : l'évaluation du jour juif du soir au soir. J. Wordsworth fortifie cet argument en soulignant chez saint Paul l'emploi uniforme de la formule νυκτός καὶ ἡμέρας; formule d'autant plus frappante que, dans la plupart des cas, elle s'applique, chez l'apôtre, à la prière [1]. Néanmoins, il faut observer que saint Luc paraît se servir indifféremment de la formule « nuit et jour » ou de la formule « jour et nuit » [2]; on notera aussi que, contrairement à saint Paul, il emploie toujours la première à l'accusatif (νύκτα καὶ ἡμέραν), tandis qu'il met la seconde au génitif (ἡμέρας καὶ νυκτός). Saint Jean, d'autre part, ne se sert que de cette dernière formule dans l'Apocalypse, où elle est mise, deux fois sur cinq, en relation avec la liturgie du ciel [3]; il est possible aussi que dans son évangile il évalue parfois le jour à la manière romaine, de minuit à minuit; en tout cas, pour lui, le soir avancé du jour de la résurrection appartient encore au premier jour de la semaine [4]. Quant à la formule « nuit et jour », chez saint Paul, elle n'implique pas nécessairement un usage correspondant dans le rituel chrétien de ses communautés. Des coutumes différentes ont pu exister sur ce point, à l'origine, là où l'eucharistie n'était guère célébrée que le dimanche. La lettre de Pline qui suppose ce cas est en faveur de l'eucharistie au dimanche soir et non au samedi [5].

Reste la question connexe du moment précis de la cène de Troas (Act., xx, 7 sq.). J. Wordsworth la résout comme il suit, conformément à sa théorie : « Le jour commençait, ainsi que l'implique ailleurs l'usage de saint Paul, au coucher du soleil, le soir du sabbat. Le service religieux préliminaire, comprenant la prédication de l'apôtre, dura jusqu'à minuit. Survint alors l'accident d'Eutychus et son retour à la vie; puis, en dernier lieu, la « fraction du pain » suivie par le repas. Que la « mise en ordre » de Corinthe (I Cor., xi, 17-34) ait eu non quelque chose à faire avec cet arrangement, il est frappant que le seul récit des Actes où il soit question de l'heure du service eucharistique place celui-ci après minuit [6]. » Cette solution d'une question qu'il y a mérite à aborder [7], est très digne de considération; on verra plus loin qu'il est impossible de la rejeter de façon catégorique. Il est curieux, toutefois, que saint Augustin qui connaissait bien ce petit problème d'exégèse se soit refusé à le résoudre [8]. Tout donne à croire qu'il ne comporte, en effet, aucune solution certaine. On peut exposer cependant les probabilités pour ou contre. Or, contre Wordsworth il y a d'abord ceci que saint Luc, l'auteur du récit, n'use pas uniformément de la formule « nuit et jour » comme saint Paul dans ses épîtres; il y a surtout que le texte des Actes se prête malaisément à l'interprétation qu'on veut lui donner. On lit en effet dans ce passage, aussitôt après la mention du « premier jour de la semaine », que saint Paul devait partir « le lendemain ». Or « le lendemain » dans les Actes, quel que soit le mot grec employé, désigne le jour suivant selon notre manière ordinaire de parler, c'est-à-dire une *journée* prenant son point de départ à l'aube prochaine. C'est le sens de ἡ ἐπαύριον qui figure ici, comme c'est celui de ἡ αὔριον ou αὔριον, également usité dans les Actes [9]. Τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων et τῇ ἐπαύριον (*loc. cit.*, v. 7) étant ici termes

[1] I Thess., ii, 9; iii, 10 : « nuit et jour nous le (Dieu) prions; » II Thess., iii, 8; I Tim., v, 5 : « celle qui est véritablement veuve persévère nuit et jour dans les supplications et les prières; » II Tim., i, 3 : « nuit et jour je me souviens continuellement de toi dans mes prières. » Ajouter à ces textes, II Cor., xi, 25 : νυχθημερον = un jour complet. — [2] « Nuit et jour » : Luc, ii, 37 : « elle (Anne) servait Dieu nuit et jour dans le jeûne et dans la prière; » Act., xx, 31 : « durant trois années je n'ai cessé nuit et jour d'exhorter... » (discours de Paul à Milet); xxvi, 7 : « nos douze tribus qui servent Dieu continuellement nuit et jour » (discours de Paul devant Agrippa). « Jour et nuit » : Luc, xviii, 7 : « Dieu ne fera-t-il pas justice à ses élus qui crient vers lui jour et nuit... » (parabole du juge inique); Act., ix, 24. — [3] Apoc., iv, 8 : « ils (les quatre animaux) ne cessaient de dire jour et nuit : Saint, Saint... »; vii, 15 : « ils (les martyrs) le servent (Dieu) jour et nuit dans son temple. » Cf. I Par., ix, 33 : les chantres du temple sont à l'œuvre « jour et nuit ». Apoc., xii, 10; xiv, 11; xx, 10. — [4] Joa., xx, 19, cf. iv, 52, où la « septième heure » peut être sept heures du soir. La manière selon laquelle saint Jean compte les heures est une question discutée. On conclut cependant généralement en faveur de la façon juive. Cf. W. M. Ramsay, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, extra volume (1904), art. *Numbers, hours, years and dates*, p. 477-479. — [5] L'évaluation juive du jour liturgique, de vêpres à vêpres, a cependant prévalu dans l'Église, et cette évaluation est fort ancienne. Voir *Dictionn.*, art. Vêpres, et *infra*, col. 961. L'usage des deux formules « nuit et jour » et « jour et nuit » serait à étudier dans les anciennes constitutions ecclésiastiques, cf. J. Wordsworth, *Ministry of grace* p. 305, n. 1. G. Milligan, *St. Paul's epistles to the Thessalonians*, in-8°, London, 1908, p. 12, cite un intéressant exemple de la première formule dans un papyrus du IIe ou IIIe siècle après J.-C. : οὐκ ἰδότες, ὅτι νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐντυγχάνω τῷ θεῷ ὑπὲρ ὑμῶν. Museum de Berlin, *Griechische Urkunden*, t. i (1895), p. 244. — [6] *Ministry of grace*, p. 316. — [7] La plupart des commentateurs modernes des Actes, par exemple Knabenbauer, Alford, B. Weiss, Knowling, Blass, Rose, Knopf, ne traitent pas cette question. H. A. W. Meyer se décide pour le dimanche soir, sans donner ses raisons : « Le dimanche soir (non le samedi) ils s'étaient assemblés pour l'agape. » Cf. trad. anglaise de ce commentaire, Edinburgh, 1884, t. ii, p. 176. Cependant R. B. Rackham, *The Acts of the apostles*, 4e éd., London, 1909 (1re éd., 1901), p. 377, 402, et W. M. Furneaux, *The Acts of the apostles*, in-8°, Oxford, 1912, p. 328, se basant sur l'évaluation juive du jour, sont de l'opinion contraire. — [8] *Epist.*, xxxvi, *ad Casulanum*, 28, 29. Il s'agit des priscillianistes qui s'autorisaient de ce passage des Actes pour prescrire le jeûne le dimanche : 28... *Aut ergo post peractum diem sabbati noctis initio fuerant congregati, quae utique nox iam ad diem dominicum, hoc est ad unam sabbati pertinebat, ...ut post celebrata sacramenta rursus usque ad diluculum odoquens congregatos, quoniam multum festinebat, incescente proficisceretur dominico die, aut certe, si in una sabbati non per noctem, sed per diem hora dominici fuerant congregati, eo ipso, quod dictum est : Paulus disputabat illis exiturus alia die, « expressa est producendi causa sermonis.... 29. *Sed tunc quamvis dominico die solita illis ieiunia non fuissent, non erat tamen ecclesiae tam insignis offensio, si aliqua tali necessitate, qualem Paulus apostolus habuit, die toto dominico usque ad medium noctis vel etiam usque ad diluculum reficere corpora non curarent. Corpus script. eccles. latin.*, 1898, t. xxxiv, part. 2, p. 57-59 (éd. A. Goldbacher); *P. L.*, t. xxxiii, col. 149. — [9] Il faut observer aussi que ἐπαύριον et αὔριον ne désignent pas seulement la journée suivante commençante, ou l'aurore, mais *un jour ouvrable* entier, la période de temps durant laquelle on se livre à ses affaires, on marche, etc. Cf. par exemple, Act., x, 9 (ἐπαύριον) : l'heure est voisine de midi; Luc, xiii, 33 : « Il faut que je marche aujourd'hui, demain (αὔριον) et le jour suivant. » Du reste, dans les Actes, ces mots sont synonymes de ἡ ἐπιοῦσα, ἡ ἑτέρα, ἡ ἐχομένη, ἡ ἑξῆς ἡμέρα. Voir A. Harnack, *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament*, III, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1908, p. 27.

corrélatifs, il paraît bien en résulter que la modalité de *journée* est en fait imprimée au premier terme qui, pris à part, désignerait plutôt le jour complet évalué à la manière juive. Quoi qu'il en soit, pour tout lecteur non préoccupé de ce problème, le sens obvie de τῇ ἐπαύριον dans ce passage sera toujours : le lendemain du dimanche, et non simplement : le matin suivant. C'est à ce point que Lewin [1] et W. M. Ramsay [2] font du lundi, considéré comme le jour où saint Paul quitta Troas, un point de repère chronologique [3]. On ne peut s'empêcher non plus d'observer qu'après Alexandre les Grecs ne firent plus commencer le jour civil avec le début de la nuit, mais avec le lever du soleil [4] : il en était par conséquent ainsi du vivant de saint Luc qui dédie ses livres au grec Théophile.

La théorie de J. Wordsworth serait-elle vraie, on ne pourrait guère s'appuyer sur le récit de la cène de Troas dans les Actes pour expliquer les origines mêmes du dimanche. Le fait raconté est trop tardif. On a vu, en effet, que le dimanche n'était pas né dans les milieux helléno chrétiens. Saint Paul paraît l'avoir reçu de la tradition. Encore moins pourrait-on s'autoriser de ce récit pour expliquer la naissance de la vigile dominicale suivie, vers le matin, de la célébration de l'eucharistie. C'est en raison de circonstances exceptionnelles que saint Paul prolongea son discours jusqu'au milieu de la nuit et n'accomplit la fraction du pain qu'après ce moment. On peut même dire que ce récit implique l'usage normal de célébrer l'eucharistie dans la soirée, c'est-à-dire à l'heure où le sacrement fut institué, celle du repas du soir [5].

Pour les raisons qui viennent d'être exposées, l'opinion qui place la cène de Troas au dimanche soir, et non au samedi soir, nous paraît non pas plus probable, mais plus sûre et plus naturelle. Les arguments qui appuient l'autre opinion gardent toutefois une incontestable valeur.

En faveur de la théorie qui fait du dimanche la continuation chrétienne du sabbat, il est surprenant [6] que l'on n'ait pas songé à tirer argument de l'usage juif extrabiblique de la *Habdālāh* (qui veut dire « distinction », « séparation »). Celle-ci est la cérémonie domestique par laquelle se conclut le sabbat, comme le *Kiddūsch* (« sanctification ») est celle par laquelle il s'inaugure. L'une et l'autre s'accomplissent aussi les jours de fête. Ce sont deux cérémonies similaires qui ont lieu au repas du soir, et consistent principalement en bénédictions. Au *Kiddūsch* on bénit le vin ou le pain; à la *Habdālāh*, le vin, des aromates et un cierge allumé. Il y a surtout pour chacune de ces cérémonies une bénédiction propre qui en exprime la signification. Celle de la *Habdālāh* est la suivante : « Sois béni, ô Seigneur notre Dieu, roi de l'univers, qui as séparé ce qui est saint de ce qui est profane (Lev., x, 10; Ezech., XLII, 20), la lumière des ténèbres (Gen., I, 4, 18), Israël des autres nations (Lev., XX, 28), le septième jour des six jours de travail; sois béni, toi qui as séparé le saint du profane [7]. » La bénédiction du cierge allumé pourrait symboliser la création de la lumière au premier jour du monde, le premier jour de la semaine qui est celui où l'on va entrer, car il semble bien qu'il soit fait allusion à cette création dans la bénédiction précédente. Il est cependant plus probable qu'on veut signifier par là que le jour du sabbat, où il est interdit d'allumer un feu quelconque, a pris fin; ce qui s'harmonise bien avec une cérémonie qui a pour but de « séparer » le septième jour des six autres. La preuve en est que cette bénédiction de la lumière est supprimée les jours de fête où il n'est pas interdit d'allumer du feu, tandis qu'elle est maintenue le jour de l'Expiation qui a le caractère d'un sabbat. Ce qui intéresse davantage notre sujet, c'est la prescription suivante : si une fête tombe le dimanche et commence par conséquent le samedi soir, la *Habdālāh* n'est pas omise mais modifiée pour être combinée avec le *Kiddūsch* de la fête [8]. Il y a donc là, semble-t-il, comme une continuation du sabbat par la fête du premier jour de la semaine; et l'on pourrait imaginer que le dimanche chrétien s'est joint au sabbat d'une façon analogue. En réalité ce serait imprudemment conclure, car à lire la formule qui combine les deux bénédictions, on s'aperçoit que son dessein principal est de marquer

[1] Thomas Lewin, *Fasti sacri*, in-8°, London, 1865, p. LXXIV-LXXVI, spéc. p. LXXIV. — [2] *Expositor*, sér. V, t. III (1896), p. 336-345 : *A fixed date in the life of St. Paul* [i. e. la Pâque de Act., XX, 6, en l'an 57], p. 336 : *The last complete day that they spent there* [*Troas*] *was a sunday, and they sailed away early on a monday morning*. Voir, du même, dans *Dict. of the Bible* éd. par J. Hastings, extra volume, *art. cit.*, p. 475 : *As they sailed away from Troas on monday morning... :* et aussi *Pictures of the apostolic Church*, London, 1910, p. 238. — [3] En réalité, pour qu'il puisse en être ainsi il faudrait d'abord s'entendre sur la manière de compter les « cinq jours » de voyage, de Philippes à Troas, « après les jours des azymes » (Act., XX, 6). Lewin fait arriver Paul à Troas le dimanche, c'est-à-dire au sixième jour du voyage puisque, d'après lui, les voyageurs partirent le mardi précédent; en cela il ne s'accorde pas avec le texte des Actes, d'autant plus que les cinq jours des Actes sont exceptionnellement longs pour un tel voyage (cf. Act., XVI, 11), même en y comprenant le trajet de Philippes à Néapolis; en outre ἄχρι ἡμέρας πέντε signifie plutôt : au cinquième jour, que : après cinq jours (cf. Blass à ce passage). On ne voit donc pas bien comment Lewin est amené à proposer pour ces faits l'année 58, sous prétexte que la Pâque et, par conséquent, le dernier jour des azymes tombaient cette année un lundi. Ramsay est pour l'année 57 en laquelle la Pâque et le dernier jour des azymes étaient un jeudi. Donc les voyageurs seraient partis le vendredi et arrivés à Troas le mardi; et dès lors ce même mardi devrait compter pour le premier jour passé à Troas, si le septième du séjour dans cette ville est le lundi : ce qui n'est pas évident. Si saint Paul a quitté Troas le dimanche — dans l'hypothèse du jour évalué à la manière juive — il sera parti de Philippes le mardi, et cela nous ramène à l'année 58. Mais, en fait, on ignore le moment précis où l'Apôtre quitta Philippes après le dernier jour des azymes, et aussi le jour et le moment où il s'embarqua à Néapolis. Nous ne croyons donc pas qu'on puisse trouver dans ce passage des Actes un point de repère chronologique. — [4] Voir Daremberg et Saglio, *Dict. des antiquités grecques et romaines*, art. *Dies*, t. II, 1re partie, p. 169. — [5] En raison des circonstances extraordinaires de la cène de Troas, il n'importe pas que la fraction du pain ait été retardée jusqu'à une heure qui, selon la manière romaine d'évaluer le jour civil, appartiendrait au lundi, l'intention première ayant été d'accomplir ce rite au soir du dimanche. On a vu du reste que, si l'on n'adopte pas ici l'évaluation juive du jour, il faut compter par *journées* ou faire commencer le jour avec le lever du soleil. Saint Luc ne connaît pas le jour civil romain. D'ailleurs, dans l'usage populaire ou ordinaire, les heures ne se comptent que durant le jour naturel, à partir de l'aurore. Voir Ramsay, *Dict. of the Bible*, *art. cit.*, p. 478. — [6] Du moins, à notre connaissance. — [7] Texte dans D. W. Staerk, *Altjüdische liturgische Gebete*, in-12, Bonn, 1910, p. 26; I. Abrahams, *Annotated edition of the authorised Prayer Book*, in-12, London, 1914, p. 216-217. — [8] Cf. *The Jewish encyclopedia*, New York, t. VI (1904), art. *Habdalah*, par trois rédacteurs : les informations du second rédacteur contredisent en partie celles du premier; celles-ci nous ont paru mieux fondées et nous les avons suivies; t. VII (1904), art. *Kiddush*; W. O. E. Oesterley and G. H. Box, *The religion and worship of the synagogue*, in-8°, London, 1907, p. 349; I. Abrahams, *op. cit.*, p. CLXXXII-CLXXXIV. La habdalah est aussi ancienne que le kiddusch sur lequel on s'est appuyé pour expliquer certains traits du récit de l'institution de l'eucharistie. La habdalah est mentionnée au traité des « Prières » de la Mischna, *Berakot*, V, 2 (cf. l'édition de ce traité par D. W. Staerk, *Der Misnatraktat Berakhoth*, Bonn, 1910, p. 9); par conséquent elle remonte au moins au Ier siècle de notre ère.

la grande distance qui sépare la fête du sabbat et la supériorité de celui-ci sur la fête. L'idée fondamentale de la *Habdālāh* l'emporte donc sur celle du *Kiddūsch*, comme si l'on eût craint que la dignité du sabbat ne fût compromise par le voisinage immédiat de la fête. Voici la partie propre par laquelle s'achève cette formule : « Tu as distingué la sainteté du sabbat de la sainteté de ce saint jour, et tu as distingué et sanctifié ton peuple d'Israël dans ta propre sainteté. Béni sois-tu, ô Seigneur, qui distingues entre ce qui est saint [1]. » A supposer que le dimanche se soit joint au sabbat dans de telles circonstances, un pareil principe de distinction entre l'un et l'autre n'apparaît guère comme recevable pour des chrétiens. Tout ce qu'il faudrait retenir en faveur de cette hypothèse serait le fait de la juxtaposition au foyer domestique du sabbat et d'une fête; encore conviendrait-il de ne pas oublier qu'à l'origine le dimanche n'avait pas le caractère public et officiel qui était, dans l'ensemble, celui de toutes les fêtes juives, et qu'on ne pouvait pour cette raison l'assimiler exactement à l'une de celles-ci.

Dans tous les cas, on ne saurait parler, à propos des origines mêmes de l'institution, d'un passage insensible du sabbat au dimanche : ils répondent en effet à des motifs de culte très différents et, d'ailleurs, on ne peut douter qu'ils ne coexistèrent dans le judéo-christianisme pendant de longues années [2]. Cette coexistence primitive rend même compte, dans une large mesure, de la fixité hebdomadaire du dimanche chrétien. Ainsi qu'il a été dit, on ne peut expliquer cette périodicité que par imitation du sabbat, mais, en même temps, on conçoit sans peine que cette imitation se soit aisément perpétuée du jour où les apôtres, dispersés par l'évangélisation en des contrées où l'élément païen prédominait, renoncèrent personnellement à leur double observance hebdomadaire pour s'en tenir, dans la pratique de leur ministère, à la seconde seule, à la célébration du dimanche, mémorial de la résurrection [3].

2° Quand on traite des origines du dimanche c'est, pensons-nous, une façon impropre de parler que d'appeler celui-ci une pâque hebdomadaire ou une petite pâque [4]. En effet, chez les premiers chrétiens le mot πάσχα, lorsqu'il était associé par la pensée aux derniers jours de la vie de Jésus, n'éveillait pas en premier lieu le souvenir de la résurrection du Sauveur, mais bien celui de sa mort. C'est ce qui ressort du texte de saint Paul : « Le Christ, notre Pâque, a été immolé. Célébrons donc la fête... avec les pains azymes de la pureté et de la vérité [5] »; et surtout du sens donné à ce terme par l'ancienne tradition chrétienne d'Orient, au IIe et au IIIe siècle. « Pâque » dérivé de πάσχειν désignait alors la solennité de la Passion du Seigneur [6]. On sait aussi que dans les églises d'Asie, à la même époque, cette solennité se célébrait le 14 nisan, conformément à la coutume juive et à la tradition johannique : telle fut l'origine de la querelle quartodécimane. Or, c'est dans les églises d'Asie que nous avons trouvé les traces principales de la célébration primitive du dimanche, et aussi la première mention de son titre de « jour seigneurial » sous la plume même de saint Jean (Apoc., I, 10). Comme jour commémoratif, le dimanche y était absolument indépendant de la solennité pascale entendue comme il vient d'être dit. Disparaissait-il tout à fait quand le 14 nisan tombait un dimanche [7]? Le dimanche qui suivait cette date jouissait-il d'une solennité plus grande [8]? C'est ce qu'en l'absence de sources, et notamment à défaut du Περὶ κυριακῆς de Méliton de Sardes, il est impossible de savoir exactement. Mais comment se fait-il qu'à Rome on ait pu donner de bonne heure le nom de πάσχα au dimanche postérieur au 14 nisan [9]? Peut-être parce que Jésus était ressuscité dans la semaine des azymes que la Pâque inaugure, et que l'on voulut aussi maintenir à la fête nouvelle le degré de solennité de l'ancienne. Toujours est-il que la fixation au dimanche entraînait un changement singulier de signification. Pâque devenait ainsi une fête de la résurrection, et, par la même, la commémoraison de la mort du Sauveur se trouvait reportée au vendredi précédent. « L'observance dominicale [de la Pâque] eut aussitôt pour corrélative la solennité du vendredi saint, » dit fort bien Mgr Duchesne [10]. Tout paraît indiquer que la coutume romaine fut déterminée par une intention antijudaïque : on tint à s'écarter le plus possible de l'usage juif et à célébrer une fois l'an avec plus de relief le triomphe du Christ sur les auteurs de sa mort. Cette coutume elle-même se trouvait tout naturellement préparée par l'existence de l'institution du dimanche que toutes les églises acceptaient. On a vu que cette institution remonte, dans le christianisme, à la plus haute antiquité. On ne peut en dire autant de l'observance dominicale de la Pâque, bien qu'on ignore la date précise de son origine. D'après Eusèbe, les églises qui s'y conformaient le faisaient « en vertu d'une tradition apostolique [11] ». Socrate en est moins sûr : « Les quartodécimans, dit-il, affirment qu'ils ont reçu de Jean l'apôtre leur observance du quatorzième jour, tandis que les Romains et

[1] I. Abrahams, *op. cit.*, p. 231, cf. p. CXCV, et *Jewish encyclopedia*, t. VII, *art. cit.*, p. 484. — [2] Act., XV, 21; XXI, 20 sq; cf. II, 46, etc. Voir ci-dessus, col. 892 et Justin, *Dial.*, XLVI, 1-2; XLVII, 1; cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1898, p. 45-46. Sur la fréquentation des synagogues par les judéo-chrétiens de Palestine après la ruine de Jérusalem, voir J. Derenbourg, *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*, in-8°, Paris, 1867, p. 344-345, 354-355. En réalité cette fréquentation semble avoir été inspirée surtout par un dessein de prosélytisme, puisque les juifs s'en défiaient ou s'y opposaient. — [3] Nous avons dit plus haut quel dut être le motif profond du maintien d'un jour de culte hebdomadaire, cf. col. 899. Le dimanche n'ayant pas été créé par réaction vis-à-vis du sabbat ne trouve aucun parallèle sérieux dans l'institution chrétienne des jeûnes hebdomadaires du mercredi et du vendredi qui s'opposent en fait aux jeûnes juifs du lundi et du jeudi (*Didachè*, VIII, 1). La distance entre le lundi et le mercredi fait d'ailleurs écarter ce parallèle. Cf. *supra*, col. 869, n. 3. — [4] Voir, par exemple, J. Wordsworth, *Ministry of grace*, p. 312; Zahn, *Skizzen*, p. 181, etc. — [5] I Cor., V, 7, 8. C'est une allégorie amenée par la mention du levain au v. 6 et aussi, très probablement, par la proximité de la Pâque juive (cf. XVI, 8). Il faut se garder d'en conclure que Paul songe ici à une solennité chrétienne correspondante. L'apôtre « paraît concevoir ici la vie chrétienne comme une pâque perpétuelle ». A. Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul*, Paris, 1905, t. I, p. 117. — [6] Pour la démonstration, voir l'art. de G. E. Steitz (*Passah, christliches*) dans la 2e éd. de la *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1883, t. XI; et celui de Drews (*Passah, altkirchliches, liturgisch*) dans la 3e éd. du même ouvrage, t. XIV, 1904. — [7] Ce n'est pas improbable, car dans le judaïsme la Pâque l'emportait sur le sabbat. Cf. Vigouroux, *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 2097. — [8] Rien ne le prouve absolument, car le jeûne des quartodécimans cessait au soir du 14 nisan, sans doute avec la célébration de l'eucharistie. Cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXIII, n. 1. — [9] C'est ce que ressort de toute l'histoire de la controverse quartodécimane et de l'usage postérieur au concile de Nicée. Voir toutefois Eusèbe, *loc. cit.*, 2; mais, au reste, nous ne connaissons pas de textes où le titre de « Pâque » soit donné au vendredi saint célébré selon l'usage romain : c'est, cependant, ce que laisserait croire l'auteur de l'art. *Pâque* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de F. Lichtenberger, in-8°, Paris, 1881, t. X, p. 183. — [10] *Hist. ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 287. Noter que le vendredi existait déjà comme jour de station hebdomadaire ou du moins comme jour de jeûne (*Didachè*, VIII, 1; cf. Hermas, *Simil.*, V, 1). — [11] *Hist. eccles.*, V, XXIII, 1: ἐκ παραδόσεως ἀποστολικῆς παραδόσεως. D'après le même, l'observance quartodécimane est ἐκ παραδόσεως ἀρχαιοτέρας (*ibid.*).

ceux d'Occident disent tenir leur coutume des apôtres Pierre et Paul. Mais ni les uns ni les autres n'en peuvent fournir une preuve écrite[1]. » Saint Irénée ne paraît posséder des indices de la coutume romaine qu'à partir de Syste Ier (c. 115-125), le pape qui précéda sa naissance. « Parmi ceux-ci, les presbytres ayant Soter qui ont présidé à l'église que tu gouvernes aujourd'hui, écrit-il au pape Victor, nous voulons dire Anicet, Pie, Hygin, Télesphore, Xystus, ne gardaient pas non plus (les observances des Asiatiques) et ils ne les imposaient pas à ceux qui étaient avec eux[2] ... » En tout cas, il n'est pas douteux que l'usage de célébrer la Pâque au 14 nisan n'ait été celui de l'Église primitive de Jérusalem et de Palestine. Cela résulte de l'attitude de toute cette église par rapport à la liturgie du Temple, et aussi de la tradition ébionite dont on saisit quelques traces sur ce point[3]. Saint Épiphane concède aux Audiens que dans le judéo-christianisme primitif les apôtres s'en tenaient à cette manière de faire afin que toute contestation fût évitée[4]. Mais encore moins que pour les quartodécimans du IIe et du IIIe siècle, savons-nous si les premiers chrétiens donnaient au dimanche voisin de la pâque juive une solennité spéciale ? Il faut noter enfin que le *stato die* de la lettre de Pline ne peut s'appliquer seulement à une fête annuelle comme celle de Pâques. Le contexte indique une coutume très fréquente, ce qui permet de voir dans cette expression une allusion au dimanche, et, aussi bien, de penser que la vigile nocturne de ce « jour fixe » est antérieure à celle de la pâque dominicale, car Pline écrivait avant les premières manifestations de la controverse quartodécimane[5]. C'est seulement après la législation du concile de Nicée que Pâques pourra être tenu partout pour le dimanche par excellence, le « grand dimanche[6] », et que le dimanche à son tour pourra être exactement appelé une pâque hebdomadaire.

III. Dimanche et culte du soleil. — « La détermination du dimanche, surlendemain de la mort, comme jour de la résurrection, écrit A. Loisy, ne paraît pas avoir son origine dans un souvenir traditionnel ni dans l'influence d'un texte biblique, mais dans l'usage, qui, de très bonne heure, fit du premier jour de la semaine le jour de la réunion chrétienne et le jour du Christ. L'usage lui-même ne résulte peut-être pas seulement de ce que les premiers fidèles de l'Évangile ont été amenés à prendre pour leurs assemblées le premier jour libre après le sabbat, mais de ce que le jour du soleil devint comme naturellement le jour du Sauveur chez les chrétiens arrivés du paganisme[7]. » En réalité, la dernière partie de cette hypothèse ne pourrait être énoncée que s'il était prouvé que dans les milieux helléno-chrétiens où l'on découvre les plus anciennes traces de l'observance du dimanche, le premier jour de la semaine était vénéré comme jour du soleil. Or, il ne paraît pas qu'il en soit ainsi. Dans la semaine planétaire commune le premier jour de la semaine est le jour de Saturne et, comme nous l'indiquerons plus loin[8], l'attribution de ce premier jour au soleil, et, conséquemment, l'apparentement de la semaine planétaire à la semaine juive, doivent, selon toute vraisemblance, être l'œuvre du mithriacisme. Mais on sait assez que cette dernière religion n'a pas pénétré réellement dans le monde hellénique[9] : Grèce, Macédoine, Asie proconsulaire, Bithynie, Syrie, Palestine, Égypte, c'est-à-dire, comme le remarque Harnack[10], dans les contrées qui adoptèrent le plus vite le christianisme et le plus solidement; or, c'est précisément dans celles-ci que nous avons rencontré les plus anciens indices de l'observation du dimanche. D'autre part, c'est en Italie et en Afrique, pays d'élection du mithriacisme, que l'on trouve les premières mentions du « jour du soleil » sous la plume d'écrivains chrétiens comme saint Justin et Tertullien, lesquels d'ailleurs s'attaquèrent directement à la religion de Mithra. Les inscriptions qui citent le « jour du soleil » sont, en majorité, italiennes ou siciliennes; l'une d'elles est de Pannonie où le mithriacisme était fort répandu[11].

Pour appuyer son hypothèse, A. Loisy renvoie à la théorie de H. Gunkel[12] sur les origines du dimanche, sans peut-être remarquer assez que cet auteur recherche les origines païennes de ce jour au travers du judéo-christianisme, en ne faisant pour ainsi dire pas état de l'influence exercée par les premiers convertis de la gentilité. Gunkel, cependant, essaie bien d'expliquer le choix chrétien du premier jour de la semaine par l'influence du culte du soleil. Voici sa théorie exposée sous une forme raccourcie : La coutume de se réunir le premier jour de la semaine et de le célébrer comme jour du Seigneur appartient à « la période la plus ancienne » de l'histoire de la communauté chrétienne. Mais l'origine elle-même de cette coutume s'explique « très difficilement » par la seule influence du christianisme primitif, car l'idée d'instituer un nouveau jour de fête est « très éloignée de l'esprit élevé et libre de l'Évangile ». Et comme personne n'a été témoin du fait même de la résurrection, il est permis de se demander pourquoi on a placé la résurrection précisément au premier jour de la semaine; pourquoi aussi on en a fait un « jour du Seigneur » à célébrer chaque semaine. En réalité, tout pourrait s'expliquer par l'influence indirecte et à peine

[1] *Hist. eccles.*, l. V, XXII; *P. G.*, t. LXVII, col. 632. Il y a de l'exagération dans le langage de Socrate, car saint Irénée nous apprend qu' « Anicet ne pouvait persuader à Polycarpe de ne pas observer ce qu'*avec Jean*, le disciple de Notre-Seigneur, *et avec les autres apôtres*, il avait toujours observé. » Eusèbe, *H. E.*, l. V, XXIV, 16. L'évêque de Lyon était placé au mieux pour le savoir (cf. *ibid.*, l. XX, c. V-VI). Renan estime, non sans raison, d'après Eusèbe (*ibid.*, l. XXIV, c. XI), que « les Églises d'origine asiatique des Gaules avaient sans doute célébré la pâque le 14 nisan » avant de se ranger à l'usage romain (*Marc-Aurèle*, p. 198). D'autre part, on voit par le titre d'une lettre festale de saint Athanase que les Romains se réclamaient d'une tradition venant de saint Pierre pour fixer les limites de la fête de Pâques. *P. G.*, t. XXVI, col. 1355 (an. 319). — [2] Eusèbe, *loc. cit.*, l. XXIV, c. XIV, trad. Grapin. — [3] Voir Origène, *Commentariorum series in Matt.*, n. 79, *P. G.*, t. XIII, col. 1728; Épiphane, *Her.*, XXX, n. 16, *P. G.*, t. XLI, col. 432. — [4] *Haer.*, LXX, n. 10, *P. G.*, t. XLII, col. 356-357. A Antioche, première fondation chrétienne extra-palestinienne, il y avait encore des quartodécimans au temps de saint Jean Chrysostome. Voir *P. G.*, t. XLVIII, col. 861 sq. : *Oratio* in *eos qui primo Pascha iejunant*. Cf. id., *in Gal.*, c. II, n. 6, *P. G.*, t. LXI, col. 613-614. On sait d'ailleurs que la Syrie était quartodécimane avant Nicée. Cf. *P. G.*, t. XXVI, col. 1032. — [5] Vers l'époque du prédécesseur du pape Syste Ier. — [6] Grégoire de Nysse, titre du 3e discours *sur la resurrection*, prononcé τῇ μεγάλῃ Κυριακῇ, *P. G.*, t. XLVI, col. 652. Cf. Jean le jeûneur (VIe siècle), *Pénitentiel* : τὰς τρεῖς τοῦ Πάσχα ἡμέρας, ἤτοι τῇ μεγάλῃ ε' [jeudi saint], καὶ τῷ μεγάλῳ Σαββάτῳ, καὶ τῇ μεγάλῃ Κυριακῇ, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1913. Ces titres sont demeurés dans la liturgie grecque. Voir, par ex., *Typikon*, in-8°, Venise, 1869, p. 280, 285, 291, avec l'adjonction du titre de « saint » : τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγ. κυρ. Dans les *Constitutions apostoliques*, V, XX, 2 (éd. Funk, t. I, p. 293) le dimanche de Pâques est appelé πρώτη κυριακή. — [7] *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907, t. I, p. 177. Cf. du même, *Revue critique d'histoire et de littérature*, 14 octobre, Paris, 1909, p. 242. — [8] *Infra*, col. 912. — [9] Voir Franz Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, t. I, Introduction, in-4°, Bruxelles, 1899, p. 241 sq. ; id., *Les mystères de Mithra*, 3e éd., in-8°, Bruxelles, 1913, c. II, et la carte hors texte à la fin du volume. — [10] A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, p. 535. Trad. anglaise de J. Moffat, d'après la 2e éd. (1906), in-8°, London, 1908, t. II, p. 318. — [11] Voir *supra*, col. 875. — [12] *Zum religions geschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, in-8°, Göttingen, 1903, p. 73-76.

consciente d'une autre religion orientale qui vénérant le soleil comme « Seigneur », lui aurait consacré le premier jour de la semaine. C'est justement ce qu'une supputation babylonienne permet de constater. Voici donc comment les choses se seront passées : « Il doit y avoir eu dans le judaïsme certains cercles qui étaient habitués à fêter le jour du soleil; parmi ces cercles la plus ancienne communauté chrétienne s'est recrutée; puis les cercles chrétiens primitifs ont identifié le « Seigneur » en l'honneur duquel on célébrait la fête avec leur Jésus [1]. » On trouve la trace de ce dimanche juif, pense Gunkel, dans l'Hénoch slave, ou *Livre des secrets d'Hénoch* (XXXIII, 1), où le huitième jour mentionné à côté du sabbat se voit attribuer sur celui-ci une prééminence d'honneur, parce qu'il représente la durée éternelle faisant suite à la durée du monde figurée par les sept jours de la semaine. Le verset 5e du ch. XIV de l'épître aux Romains nous apprend en outre qu'on avait tendance dans les plus anciennes communautés chrétiennes à faire des distinctions entre les jours. A une époque postérieure, la date de la naissance du Christ, 6 janvier ou 25 décembre, doit son origine au paganisme oriental. Plus anciennement, on a l'exemple des esséniens et sectes apparentées (sampsæens et héliognostiques) dont la prière réglée par le soleil décèle une influence païenne. Les thérapeutes avaient une solennité spéciale tous les cinquante jours, par conséquent de sept en sept dimanches. On se rappellera aussi la coutume que suppose le livre de la Sagesse (XVI, 28) d'offrir à Dieu une prière au lever du soleil. Mais l'analogie païenne la plus frappante en cette matière, est celle que présente la religion du dieu Mithra, identifié en Orient avec le soleil. On retrouve, en effet, dans le mithriacisme l'usage de célébrer le dimanche, et celui de prier tourné du côté du soleil; on y retrouve aussi la coutume judéo-chrétienne de prier trois fois par jour, le matin, à midi et au crépuscule, car c'est à ces trois moments que le prêtre de Mithra adressait sa prière au soleil. Ces coïncidences ne peuvent s'expliquer que par une commune origine orientale et par l'influence d'un culte du soleil. Ainsi, conclut Gunkel, « l'acceptation du dimanche par les premiers chrétiens me paraît être un symptôme extrêmement important de ce fait que la première communauté était soumise à l'influence d'un courant d'idées qui ne provient ni de l'Evangile, ni de l'Ancien Testament, mais d'autres milieux religieux. »

Il ne semble pas que cette théorie extravagante ait rencontré beaucoup d'approbateurs. Après avoir observé que Tertullien écarte l'accusation païenne faite aux chrétiens de favoriser la religion du soleil en célébrant le dimanche dans l'allégresse, Zöckler [2] déclare qu'une telle théorie est en complet désaccord avec l'horreur instinctive que les cultes païens inspiraient aux chrétiens (cf. I Cor., X, 22); cette théorie est également contraire aux motifs que Barnabé et saint Justin assignent à l'institution du dimanche. Dans son important article sur « le soleil chez les Hébreux », Baudissin [3] assure contre Gunkel que « la fête chrétienne du dimanche n'a assurément rien à faire, pour ce qui est de son origine, avec le culte du soleil. » Cette fête, en effet, suppose les récits de la résurrection de Jésus et s'explique « suffisamment » par eux. « Mais, ajoute-t-il, le fait que le jour du soleil était solennisé dans les mystères de Mithra (on n'en connaît pas jusqu'ici de traces dans le paganisme sémitique) a pu contribuer à propager la fête du dimanche. » Citons enfin Carl Clemen qui a réfuté Gunkel plus au long [4], et spécialement dans sa prétention de prouver que le dimanche était déjà observé par les juifs. Voici quelques-unes des remarques de cet auteur : dans le texte de l'Hénoch slave il n'est pas question d'un jour ordinaire : tout le passage est une spéculation dans le genre de celle que l'on trouve dans l'épître de Barnabé sur le même sujet; en traitant des esséniens, Joséphe (*Bell. Jud.*, II, VIII, 5) parle bien de pratiques réglées par le soleil, mais non d'un jour du soleil s'ajoutant au sabbat [5]; quant aux thérapeutes (Philon, *De vita contemplativa*, 8) [6], s'ils célébraient chaque cinquantième jour, ce jour n'était pas nécessairement le dimanche : supposer d'ailleurs qu'ils fêtaient le dimanche, c'est donner lieu de croire que le *De vita contemplativa* n'est pas l'œuvre de Philon mais un ouvrage chrétien; enfin les origines de la fête du *dies solis* dans le mithriacisme semblent trop récentes pour avoir pu influencer le judaïsme.

Ces remarques de Clemen doivent être complétées. Qu'est-ce, en effet, que cette supputation babylonienne qui paraît servir de pivot à l'argumentation de Gunkel ? Une hypothèse des plus fragiles. Schürer [7] et W. Lotz [8], qui connaissent l'ouvrage de Zimmern [9] auquel Gunkel renvoie pour toute preuve, déclarent que de là on ne peut rien tirer qui vaille sur l'origine de l'ordre planétaire des jours de la semaine commençant par celui du soleil. L'origine chaldéenne de la semaine planétaire commune ou de l'attribution de chacun des sept jours à une planète dans l'ordre : Saturne, Soleil... Vénus, n'est elle-même qu'une hypothèse, car on ne peut prouver cette origine par les textes cunéiformes [10]. C'est toutefois une hypothèse vraisemblable et généralement admise [11]. Zimmern [12], d'autre part, avoue que la liste planétaire de notre semaine actuelle (Soleil-Saturne) n'a pas d'attestation babylonienne. Il croit cependant que telle est sa provenance parce qu'elle est apparentée « de près » à la liste persane suivante [13] : 1. Soleil, 2. Lune, 3. Jupiter, 4. Mercure, 5. Mars, 6. Saturne, 7. Vénus. Au reste il n'importe pas que

[1] Le P. Lagrange, citant ces trois propositions dans un compte rendu de l'ouvrage de Gunkel, comme un exemple d'induction invraisemblable, ne peut s'empêcher d'ajouter : — et avec quelle raison ! — « Trois suppositions dont l'invraisemblance va *crescendo*, et qu'on est tenté de qualifier de saugrenues... » *Revue biblique*, Paris, 1901, p. 273. — [2] *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., Leipzig, 1906, t. XVIII, art. *Sonntagsfeier*, p. 522. — [3] *Ibid.*, art. *Sonne bei Hebraern*, p. 520. L'auteur écrit au même endroit : « Je ne trouve aucun indice montrant que l'influence du culte du soleil se soit fait sentir dès avant l'ère chrétienne sur le judaïsme de la dernière période. » Il écarte ensuite du débat Sag., XVI, 28, comme n'ayant aucun rapport avec le culte du soleil. — [4] Carl Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, in-8°, Giessen, 1909, p. 149 sq.; voir aussi la traduction anglaise revue et augmentée par l'auteur : *Primitive christianity and its non-jewish sources*, Edinburgh, 1912, p. 192 sq., où ce passage reçoit quelques additions. — [5] Sur la prétendue vénération du soleil par les esséniens, voir J. Derenbourg, *Hist. de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*, Paris, 1867, p. 169, n. 2. Fin de la note : « Tout ce qui a été dit sur une sorte d'adoration du soleil de la part des esséniens n'a donc pas le moindre fondement. » Même conclusion, pour l'interprétation du texte de Joséphe, chez Baudissin, *loc. cit.* — [6] Edition Mangey, t. II, p. 481. — [7] *Art. cit.* (voir notre bibliographie), p. 15. — [8] *Realencyklopädie...*, 3e éd., 1908, t. XXI, art. *Woche*, p. 412. — [9] H. Zimmern et H. Winckler, *Die Keilinschriften und das Alte Testament* von E. Schrader, 3e éd., Berlin, 1903; Gunkel renvoie à la p. 625 sq. (La seconde partie de l'ouvrage, p. 343 sq., est de Zimmern, la première de Winckler.) — [10] Schürer, *art. cit.*, p. 18. — [11] Id., *ibid.*; Lotz, *art. et loc. cit.*; Cumont, *Monum.*, t. I, p. 119; W. H. Roscher, *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, III, 2, Leipzig, 1902-1909, art. *Planeten*, par l'éditeur, col. 2537. — [12] *Op. cit.*, p. 624. — [13] Il s'agit surtout, d'après les renseignements d'Hérodote (*Hist.*, I, 98), des couleurs des créneaux d'Ecbatane (cf. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, Paris, 1884, t. II, p. 288; Roscher, *art. cit.*, col. 2531-2532) : les couleurs des quatre premiers étages, les seuls qui soient conservés, de la tour à sept étages de Khorsabad, paraissent correspondre à l'énumération d'Hérodote. Cf. Perrot et Chipiez, *op. cit.*, p. 288 et 289.

Rawlinson [1] ait cru découvrir la liste planétaire de Pythagore (planètes disposées d'après leur éloignement de la terre) [2] dans les sept couleurs de la tour du temple de Borsippa, puisque cette liste est à la base de la liste planétaire commune qui commence par Saturne et non par le Soleil. Il est vrai qu'Oppert [3] voit dans les couleurs de ce monument l'ordre de la semaine planétaire actuelle. Aussi bien, même en admettant que ces couleurs désignent les planètes, sera-t-il mieux de ne rien affirmer sur leur ordre de succession [4]. On pourra ensuite conclure avec Lotz [5] que la semaine planétaire commune a été définitivement formée à l'époque hellénistique par les astrologues de ce temps, sous l'influence d'idées remontant aux anciens Babyloniens. Nous croyons cependant que la part d'invention de ces astrologues n'a consisté qu'à faire présider chacun des sept jours de la semaine par une planète; et rien n'indique qu'en procédant ainsi ils aient voulu donner un relief particulier au Soleil.

Gunkel a cru trouver dans le *Livre des secrets d'Hénoch* une trace pré-chrétienne de la fête du dimanche dans le judaïsme; mais, quelle que soit la date de ce livre [6], rien de semblable n'apparaît dans le passage allégué. Le texte étant slavon, nous donnons en note sa traduction anglaise par Forbes [7]: cette traduction appuie moins que celle de Gunkel sur la priorité d'honneur du huitième jour, comparé aux sept autres. En tout cas, il est absolument impossible de conclure de cette prééminence à l'existence d'une solennité, d'autant plus qu'il s'agit ici d'un jour symbolique d'une durée sans fin qui trouvera seulement sa réalisation à la fin du monde. Le pseudo-Barnabé [8], il est vrai, s'autorise de cette tradition pour justifier la célébration joyeuse du huitième jour, mais du moins est-il explicite en mentionnant la fête de ce jour, et l'on voit bien, à le lire, que les chrétiens célèbrent surtout celle-ci à cause de la résurrection de Jésus au huitième jour. Sa spéculation millénariste illustre ce fait; elle ne pourrait à elle seule motiver la fête. Enfin, Clemen [9] a fort pertinemment réfuté un auteur hollandais [10] qui a pensé trouver dans ce passage de l'épître de Barnabé une allusion à une fête pré-chrétienne du huitième jour. « Le huitième jour, où Jésus *aussi* (ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς) est ressuscité » se rapporte, en effet, exclusivement à ce qui précède dans le contexte [11], c'est-à-dire à l'ère nouvelle et éternelle que représente le jour en question, par opposition à l'ère temporelle des sept jours de mille années.

Reste la question de l'influence mithriaque. Cette influence n'a pu s'exercer sur la formation même de l'institution du dimanche; car, comme l'observe à ce sujet Franz Cumont, le dimanche date des temps apostoliques [12]. Sa célébration à cette époque est attestée, comme on l'a vu, pour des milieux helléniques qui échappèrent à l'influence du mithriacisme. Il suffit d'ailleurs de se rappeler que parmi les premiers adeptes païens de l'Évangile la majorité fut formée par des σεβόμενοι τὸν Θεόν, c'est-à-dire des monothéistes de profession, attirés vers le judaïsme en raison même de son monothéisme, et partageant l'horreur des juifs pour l'adoration de toute force ou de tout élément matériels. Quant au crédit des astrologues ou « chaldéens » en Asie Mineure, à cette époque, il n'entre pas ici en considération puisque, comme il a été dit, le premier jour de la semaine planétaire qu'ils avaient formée était consacré à Saturne et non pas au Soleil. Cependant l'attribution de ce jour au Soleil n'a pu se faire d'une façon fortuite [13]. On ne peut en appeler ici à la tradition des Mandéens qui est d'origine trop tardive [14]. Par contre, l'intervention du mithriacisme offre une explication très vraisemblable de ce déplacement [15]. Un passage de Celse conservé par Origène [16] montre le Soleil au plus haut degré de la κλῖμαξ ἑπτάπυλος des mystères de cette religion, tandis que les six autres planètes s'échelonnent en dessous de lui à partir de Saturne, placé au plus bas degré, en continuant par Vénus, Jupiter, Mercure, Mars, Lune : ce qui est, en sens inverse, l'ordre des planètes de notre semaine. Le marbre de Bologne [17], un des monuments des mystères de Mithra, présente la même succession : le Soleil y figure en tête, suivi de la liste Saturne-Lune, comme ci-dessus. Priscillien, qui paraît viser le culte mithriaque, donne, dans le passage suivant, une liste légèrement différente, mais où le Soleil est toujours en tête : *Sed si etiam in his professionis nostræ fides quæritur, anathema sit et fiat mensa eorum in laqueum et in scandalum his, qui Solem et Lunam, Iovem Martem Mercurium Venerem vel Saturnum omnemque militiam cæli, quos sibi in cærimoniis sacrorum ritus et ignarus deo gentilium error adscivit, deos dixerit et qui eos, cum sint idola detestanda gehennæ digna, venerantur* [18]. Chacun des jours de la semaine, on invoquait la planète qui lui donnait son nom, à un endroit déterminé du mithréum; et le *dies Solis* était célébré avec une solennité particulière [19]. Rien d'éton-

[1] *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XVIII, p. 18 sq. — [2] Soit l'ordre: 1. Lune, 2. Mercure, 3. Vénus, 4. Soleil, 5. Mars, 6. Jupiter, 7. Saturne. C'est de cette liste que l'ordre des jours de la semaine planétaire tire son origine par un moyen de supputation dont Dion Cassius, *Hist. rom.*, XXXVII, 18, fournit une double clef. On sait que Dion fait venir cette théorie d'Égypte : c'est de là en effet qu'elle a chance d'avoir été importée en Occident, quel que soit le véritable lieu de son origine. — [3] *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 206 sq. — [4] Telle est la manière de voir de Zimmern, *op. cit.*, p. 616, n. 7. — [5] *Realencyclopädie*, 3e éd., t. XXI, p. 412; cf. F. Cumont, *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, in-12, New York, 1912, p. 165. — [6] R. H. Charles le date d'environ 1 à 50 de l'ère chrétienne. Voir *The apocrypha and pseudepigrapha of the O. T. in English*, éd. par R. H. Charles, t. II, *Pseudepigrapha*, Oxford, 1913 : *The Book of the secrets of Henoch*, p. 425-470, traduit par N. Forbes avec introduction par Charles. Sur la date, p. 429. — [7] *Op. cit.*, p. 451, XXXII, 2... « *And I blessed the seventh day, which is the Sabbath on which I rested from all my works.* » XXXIII, 1. « *And I appointed the eighth day also, that the eighth day should be the first-created after my work*, 2. *and that* the first seven [mots ajoutés pour la clarté de la traduction] *revolve in the form of the seventh thousand, and that at the beginning of eighth thousand there should be a time of not-counting, endless, with neither years nor months nor weeks nor days nor hours.* » Gunkel donne pour XXXIII, 1 la traduction suivante, qu'il souligne : *Den achten Tag aber setzte ich*, damit derselbe achte Tag sei der ersterschaffene über meine Werke. » Nous voulons bien croire que la préposition *über* signifie ici « par delà » et non « au-dessus de »; en tout cas W. R. Morfill, dans la première version anglaise du livre, pourvue d'une introduction et de notes également de Charles (Oxford, 1896), traduisait à peu près comme Forbes : « Let the eighth be the first after my work. » — [8] XV, 9. — [9] *Op. cit.*, p. 149; trad. anglaise citée, p. 192. — [10] Van den Bergh van Eysinga, *De breking des broods*, dans *Theol. Tijdschrift*, 1905, p. 267. — [11] *Loc. cit.*, 8. — [12] *Textes et monuments figurés*, t. I, p. 339, n. 5 : « Il ne peut pas cependant y avoir eu d'action du mithriacisme sur le christianisme, car la substitution du dimanche au sabbat date des temps apostoliques. » — [13] Ce qu'avait d'abord pensé Lotz dans la 2e éd. de la *Realencyclopädie*, art. *Woche*, t. XVII (1886), p. 255. Il ne reproduit pas cette opinion dans sa rédaction nouvelle pour la 3e édition, *loc. cit.* — [14] Cf. C. Clemen, *op. cit.*, p. 150. L'ordre des planètes chez les Mandéens est le suivant : 1. Soleil, 2. Vénus, 3. Mercure, 4. Lune, 5. Saturne, 6. Jupiter, 7. Mars. Cf. Zimmern, *op. cit.*, p. 623-624; voir aussi Schürer, *art. cit.*, p. 39. — [15] C'est l'avis de Roscher, art. *Planeten* du *Lexicon der Mythologie*, col. 2538. — [16] *Contra Celsum*, VI, 22, *P. G.*, t. XI, col. 1321. — [17] Cumont, *Monuments*, 1906, t. II, p. 261; cf. t. I, p. 119. — [18] *Tractatus*, I, 15; éd. G. Schepss, *Corpus* de Vienne, t. XVIII (1889), p. 14. — [19] Cumont, *Monuments*, t. I, p. 325; cf. p. 119, où l'auteur rappelle (n. 1), l'oracle du « prince des mages » sur les planètes cité par Eusèbe, *Præp. evang.*, V, 14, *P. G.*, t. XXI, col. 348; du même, *Les mystères de Mithra*, 3e éd., Bruxelles, 1913, p. 173

nant, par conséquent, qu'on ait tenu à donner à celui-ci la première place dans la liste des jours de l'hebdomade. On a vu qu'il en était déjà ainsi au milieu du IIe siècle, au temps de saint Justin, et de même en Afrique, au temps de Tertullien. Il est assez vraisemblable que cet usage aura pris naissance dans le monde romain, et dans un dessein de rivalité à l'égard du christianisme, alors que celui-ci commençait à se répandre avec rapidité dans le même milieu.

Il n'y a pas lieu de revenir sur ce qui a été dit précédemment au sujet de l'attitude de l'Église vis-à-vis du « jour du Soleil » [1]. D'ailleurs l'emploi de ce vocable dans les milieux populaires chrétiens nous conduit à une période (milieu du IIIe siècle-Ve siècle) qui n'intéresse plus les origines mêmes du dimanche [2]. On ne saurait nier, d'autre part, que la célébration païenne de ce jour ait contribué, dans une certaine mesure, à faire adopter le dimanche chrétien comme jour férié par les nouveaux convertis. Au nombre de ceux-ci, il faut placer, en première ligne, l'empereur Constantin qui légiféra dans ce sens pour tous ses sujets [3]. Depuis Aurélien, le Soleil, déjà honoré par Septime-Sévère, était devenu le dieu par excellence, « le grand dieu officiel » [4] de l'empire, celui qui réunissait les attributs des autres divinités. La religion du père de Constantin, Constance Chlore, semble s'être résolue, en dépit de ce qu'écrit Eusèbe [5], en un monothéisme solaire. Ses monnaies attestent que son dieu tutélaire était le *Sol invictus* représenté sous les traits d'Apollon [6]. A partir de 310, c'est-à-dire depuis la mort de Maximien Hercule dont Constantin avait épousé la fille, on voit réapparaître le même emblème sur les monnaies de celui-ci, au lieu des exergues qui rappelaient son entrée dans la dynastie des *Herculii* [7]; et jusqu'au moment où il sera seul empereur il fera frapper un grand nombre de pièces de ce type avec la légende SOLI COMITI AVG N, ou plus souvent SOLI INVICTO COMITI [8]. On sait également que Licinius était un adepte de la religion solaire. C'est sous la protection de celle-ci que ses armées marchèrent contre Constantin, et une curieuse inscription nous apprend qu'il établit dans le camp de Salvosia en Mésie un sacrifice annuel en l'honneur du Soleil, le 18 novembre, qui était le premier jour de l'année suivant le calendrier d'Antioche [9]. Constantin lui-même ne craignit pas de tirer parti du monothéisme solaire auprès des soldats païens de son armée, sachant sans doute par expérience personnelle que cette croyance païenne mettait sur le chemin de la croyance véritable, de la foi en un Dieu unique, créateur des cieux et de la terre. Il désirait, en effet, dit Eusèbe [10], que « toute son armée » vénérât ce « jour du Sauveur qui, selon son nom, est le jour de la lumière et du soleil », et dont il avait enjoint l'observation à tous les sujets de l'empire. Aussi voulut-il que les soldats chrétiens eussent, ce jour-là, le loisir nécessaire pour assister aux offices de l'Église et pour prier. Il édicta, en outre [11], que les soldats païens devraient se réunir ce même jour dans un espace libre, en dehors des murs de la ville de leur garnison, et là, à un signal donné, adresser à Dieu, en langue latine, une prière prescrite par l'empereur lui-même, et apprise d'avance. Cette prière, dont Eusèbe nous a conservé une version, est ainsi traduite par Valois : *Te solum agnoscimus Deum; te regem profitemur; te adjutorem invocamus. Tui muneris est quod victorias retulimus, quod hostes superavimus. Tibi ob præterita jam bona gratias agimus, et futura a te speramus. Tibi omnes supplicamus, utque imperatorem nostrum Constantinum, una cum piissimis ejus liberis incolumem et victorem diutissime nobis serves, rogamus* [12]. D'après le commentaire d'Eusèbe [13], Constantin voulait ainsi apprendre à ses soldats à se confier moins dans leurs armes et dans leurs forces que dans le Dieu suprême (ὁ ἐπὶ πάντων Θεός), dispensateur de tous les biens et spécialement de la victoire. Cette prière monothéiste n'eût pas été déplacée sur les lèvres des soldats chrétiens [14] : cependant elle est neutre à dessein, pour convenir à des païens ayant des opinions diverses sur la nature du Dieu unique, ou du moins une conception différente de celle de Constantin. Si l'on se rappelle en outre que

[1] Col. 876/sq. — [2] Il est bon de rappeler ici que le cas des origines de la fête de Noël est très différent, si tant est, comme l'admet Cumont (*Mon.*, t. I, p. 342), que cette solennité ait été placée au 25 décembre « parce qu'on fêtait au solstice d'hiver le *Natalis Invicti*, la renaissance du dieu invincible », c'est-à-dire du Soleil. Cette fête, en effet, est une institution tardive par rapport à celle du dimanche. Elle n'apparaît qu'en 336 (*Depositio martyrum*). C'est, en outre, une institution proprement occidentale, sinon romaine : elle dérive probablement des supputations faites à Rome au temps de saint Hippolyte († 235) et par celui-ci même. Enfin, on oublie trop souvent que le *Natalis Invicti* n'a qu'un rapport éloigné avec le culte de Mithra. « *Sol invictus*, écrit Fr. Cumont, est une désignation générale, qui comprend toutes les divinités solaires d'Orient. Quand on voulait préciser, on ajoutait le nom étranger de chacune. Le culte public et solennel de *Sol invictus*, fondé par Aurélien, diffère absolument des mystères mithriaques. Il s'inspirait des croyances répandues dans tout l'Orient, et le nom que portait le nouveau dieu officiel lui fut donné précisément parce qu'il était assez large pour comprendre toutes les divinités païennes assimilées au soleil. » *Op. cit.*, t. I, p. 48. Mithra était simplement l'une de ces divinités. L'origine égyptienne (Gunkel, *op. cit.*, p. 75, n. 3) de la fête de l'Épiphanie n'est pas démontrée, encore moins son origine païenne. Origène ne mentionne pas cette fête (*Contra Celsum*, VIII, 22). Les basilidiens d'Égypte fêtaient, les uns le 10 janvier, les autres le 6 du même mois, le baptême de Jésus (Clément d'Alex., *Strom.*, I, 21, *P. G.*, VIII, col. 887) et non sa naissance, du moins à s'en tenir au texte de Clément. — [3] Cf. *supra*, col. 874. — [4] P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, in-12, Paris, 1914, p. 75. Sur le culte du soleil dans l'empire romain, voir F. Cumont, *Mon.*, t. I, 47 sq., 279 sq., 336 sq. (cf. index, p. 374); *La théologie solaire du paganisme romain*, Académie des inscriptions, Mémoires des savants étrangers, in-4°, Paris; 1913, t. XII, p. 447-479 ; *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. IV, 2e partie, p. 1381-1386, art. *Sol; Mystères de Mithra*, c. II, p. 31-84; Batiffol, ouvrage cité, Excursus A : *Sol invictus*, p. 69-76; Excursus B : *Summus deus*, p. 188-201. — [5] *Vie de Constantin*, I, 17, *P. G.*, t. XX, col. 932-933; cf. II, 49, *ibid.*, 1025, où il faut lire avec Heikel (*Corpus* de Berlin : Œuvres d'Eusèbe, 1901, t. I, p. 62) τὸν σωτῆρα θεὸν au lieu de τ. πατέρα θ. — [6] J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, in-8°, Paris, 1911, t. II, p. XXXIV-XXXV. Voir, du même, *Les origines religieuses de Constantin le Grand*, dans *Bulletin d'anc. littér. et d'archéolog. chrétiennes*, Paris, 1914, p. 40. — [7] J. Maurice, *Numismatique*, t. II, p. XI-XXX; cf. P. Batiffol, *op. cit.*, p. 216-218. — [8] Usener, *Sol invictus*, dans *Rheinisches Museum*, nouv. série, 1905, t. LX, p. 465 sq.; Maurice, *op. cit.*, 1908, t. I, p. CXV, CXXIV, 247, 315 et *passim*; t. II, p. LVIII, LXVI, LXVIII, 27 et *passim*. — [9] F. Cumont, art. *Sol*, cité ci-dessus, p. 1385, d'après A. von Domaszewski, *Abhandlungen zur römischer Religion*, 1910, p. 96 sq.; cf. Cumont, *Myst. de Mithra*, p. 211. — [10] *Vit. Const.*, l. IV, c. XVIII, *P. G.*, t. XX, col. 1165. — [11] *Ibid.*, c. XIX, col. 1165-1168. — [12] C., XX, col. 1167-1168. Cette invocation est à rapprocher de la prière au *Summus deus* que Licinius fit chanter à son armée le jour de la bataille qu'il livra à Maximin Daïa, le 1er mai 313. Voir le texte de ce chant dans Lactance, *De mortibus persecutorum*, XLVI, 6, *P. L.*, t. VII, col. 261; *Corpus* de Vienne, t. XXVII (1897), éd. S. Brandt et G. Laubmann, p. 226; cf. P. Batiffol, *Paix constantinienne*, p. 201. — [13] *Loc. cit.*, c. XIX. — [14] J. Burckhardt, *Die Zeit Constantin's des Grossen*, 2e éd., Leipzig, 1880, p. 354, s'autorise des derniers mots du ch. XIX de la *Vit. Const.* pour prétendre que cette prière devait être récitée par tous les soldats. Mais la distinction entre les soldats chrétiens (ch. XVIII) et les soldats païens (ch. XIX) semble trop nette dans Eusèbe pour qu'il en soit ainsi.

le mithriacisme, « l'expression la plus puissante du culte solaire dans le paganisme romain[1] », trouva dans l'armée des Césars ses premiers adeptes et ses principaux propagateurs à travers l'empire[2], on n'aura pas de peine à croire que Constantin pensait au *Deus Sol Invictus Mithra*, quand il invitait ses soldats païens à invoquer le dieu « qui donne la victoire ». Quelques détails fournis par Eusèbe[3] fortifient cette idée : la prière en question se dit le jour du soleil; elle est récitée en plein air, et les soldats doivent, en la proférant, lever leurs mains vers le ciel, en même temps que « les yeux de leur âme » se portent plus haut encore « vers le roi céleste[4] ». Nous en concluons que Constantin a tiré parti du culte du Soleil qu'il avait autrefois pratiqué[5] sous la forme hénothéiste, pour édicter une législation universelle sur l'observation de ce premier jour de la semaine appelé, dans cette législation même, « le vénérable jour du Soleil ».

Les manichéens qui, sur plus d'un point, peuvent être considérés comme les héritiers du mithriacisme[6], consacraient par un jeûne le dimanche et le lundi : le jour du soleil et le jour de la lune[7]. Non pas qu'ils honorassent ces deux astres d'un culte direct; ils les regardaient seulement comme des instruments propres à opérer leur délivrance du royaume des Ténèbres, et leur entrée dans celui de la Lumière. Ils considéraient d'ailleurs le Soleil comme l'habitacle de cet Homme primitif qui fut destiné par Dieu à défendre les frontières du royaume de la Lumière. Le jeûne du dimanche était imposé à tous les croyants manichéens, « Élus » et simples « Auditeurs »; celui du lundi, au contraire, ne regardait que l'élite d'entre eux, les « Élus » ou « Véridiques »[8]. Il est assez vraisemblable que le *Syntagma doctrinæ*[9] vise la coutume manichéenne de jeûner le dimanche : les disciples de Manès seraient à inclure parmi les « autres hérétiques » mentionnés dans cet ouvrage à côté des marcionites[10]. En raison du même usage, saint Léon assimile les priscillianistes aux manichéens et aux marcionites : *Dominicum diem, quem Salvatoris nostri resurrectio consecravit, exigunt in mœrore jejunii; solis, ut proditum est, reverentiæ hanc continentiam devoventes*[11].

IV. Caractère essentiellement cultuel du dimanche chrétien. — A la question des origines du dimanche se rattache étroitement celle de sa nature propre ou de son caractère fondamental. Cette question ne se pose, en effet, qu'en raison de l'obscurité relative des origines de l'institution, si bien que le développement historique de celle-ci pourra seul nous aider à en saisir plus clairement le dessein primitif essentiel. A cette fin, il n'est pas nécessaire d'interroger les témoignages chrétiens au delà des VIIIe-IXe siècles, c'est-à-dire au delà des limites chronologiques qui ont été marquées pour les études archéologiques de ce dictionnaire. On verra, en effet, que dès le milieu du IVe siècle les traits fondamentaux de l'institution sont décidément fixés; il conviendra seulement de s'enquérir de leur permanence jusqu'aux limites susdites. Mais, dès maintenant, il faut se rappeler que l'histoire des origines a déjà fourni les indices indéniables d'une conception fondamentale dont l'histoire postérieure du dimanche achève seulement de prouver l'existence. Il suffirait presque, en effet, de parcourir les textes relatifs aux origines du dimanche pour se rendre compte de ce que nous voulons montrer ici, à savoir que cette institution est essentiellement cultuelle et que le chômage n'y a été adjoint qu'à titre secondaire et subordonné, en vue de favoriser le culte.

1. *Dimanche et sabbat.* — On peut dire que dans l'esprit des anciens auteurs ecclésiastiques il n'y a d'opposition intrinsèque et formelle entre le dimanche et le sabbat que dans la mesure où celui-ci vient à être regardé comme étant essentiellement, et par-dessus tout, un temps de chômage ou de repos. Cette conception était celle qui prévalait chez la plupart des juifs à l'époque du Nouveau Testament. Jésus s'éleva fortement contre elle, montrant que le repos sabbatique devenait une superstition malaisante s'il arrivait à mettre obstacle à l'accomplissement des devoirs primordiaux que la loi naturelle et la loi de Moïse prescrivent de rendre à Dieu et au prochain[12]. Il fit spécialement remarquer aux juifs que le culte mosaïque impliquait, en plusieurs cas, la violation du repos sabbatique entendu au sens strict[13] : ce qui était établir une distinction très nette entre le culte et le repos, et insinuer en même temps que le repos sabbatique était subordonné au culte ou à la fête religieuse du sabbat. Moins de quarante ans plus tard, l'épître aux Hébreux[14], où l'assiduité aux assemblées chrétiennes est recommandée[15], énonce clairement que le repos sabbatique n'était qu'une figure du repos éternel dans lequel tout chrétien, depuis l'ascension de Jésus, est appelé à entrer s'il en est digne[16] : et cela revient à dire que cette figure est désormais abolie, puisqu'à partir de la glorification du Christ elle commence à se réaliser. Cette considération a été maintes fois reprise et développée par les Pères, en Orient et en Occident. Mais avant d'examiner leurs témoignages, quelques considérations sur les rapports entre le sabbat et le dimanche, envisagés comme jours de culte, nous semblent nécessaires.

On ne saurait nier tout d'abord qu'il n'y ait une analogie parfaite entre le sabbat et le dimanche, en tant qu'ils sont l'un et l'autre des jours de culte hebdomadaire. On a vu ailleurs que la périodicité hebdomadaire du dimanche ne peut s'expliquer que par une imitation du sabbat. En outre, il est évident qu'une solennité générale comme le dimanche devait entraîner nécessairement avec elle la cessation plus ou moins complète du travail coutumier, car la suspension du travail pénible, du travail manuel surtout, est de la nature même de toute fête générale, profane ou religieuse. Il en fut ainsi pour les anciennes féries romaines[17] qui étaient par définition des jours de fête (orthographe primitive de

[1] Cumont, *Mon.*, t. I, p. 12. — [2] Cf. J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, Paris, 1911, t. II, p. 145-176. Sur le rôle de l'armée dans la diffusion du syncrétisme païen, voir *ibid.*, p. 248-252. — [3] *Loc. cit.* — [4] Ἐπὶ τὸν οὐράνιον βασιλέα. Cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IX, c. IX, 2, à propos de Constantin : θεὸν τὸν οὐράνιον ... ἐπικαλεσάμενος. *P. G.*, t. XX, col. 820; cf. Maurice, *Numismatique constantinienne*, t. II, p. LXXXV, n. 5. — [5] Cf. Th. Zahn, *Konstantin der Grosse und die Kirche* (conférence faite en 1876), dans *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, 3e éd., Leipzig, 1908, p. 214-216, 223; et, même ouvrage, p. 194 (conférence sur l'histoire du dimanche, 1878); Burckhardt, *op. cit.*, p. 348. Pour une opinion contraire, voir V. Schultze, *Konstantin der Grosse...*, dans *Realencyklopadie* de Hauck, 1901, t. X, p. 760-761. — [6] Cf. Cumont, *Mon.*, t. I, p. 44-45, 349-350; *Dict. des antiq. grecques et romaines*, t. III *b*, p. 1951. — [7] S. Augustin, *Epist.*, CCXXXVI, 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1033; cf. *Contra Faustum*, XVIII, c. V, *ibid.*, t. XLII, col. 346; S. Léon, *Serm.*, XLII, 5, *P. L.*, t. LIV, col. 279. — [8] S. Augustin, *Epist.*, CCXXXVI, 2, *op. cit.*, et *Epist.*, XXXVI, 27, 29, *P. L.*, t. XXXIII, col. 148-149; cf. K. Kessler, art. *Mani, Manichäer*, dans la *Realencyklopädie* de Hauck, t. XII, 1903, p. 212-213. — [9] N. 2, *P. G.*, t. XXVIII, col. 840. — [10] Cf. Zahn, *Skizzen*, p. 371. — [11] *Epist.*, XV, *ad Turibium*, c. IV, *P. L.* (rééd. Garnier), t. LIV, col. 682. — [12] Cf. Matt., XII, 9-13; Marc, III, 1-5; Luc, VI, 6-10; XIII, 10-17; XIV, 1-6; Joa., V, 5-17; IX, 14-16. — [13] Matt., XII, 1-8; Marc, II, 23-28; Luc, VI, 1-5; Joa., VII, 21-24. — [14] L'attitude de saint Paul à l'égard du sabbat a été expliquée plus haut (col. 894). Nous estimons du reste que l'épître aux Hébreux est substantiellement l'œuvre de cet apôtre. — [15] Heb., X, 25; cf. XIII, 10-15. — [16] *Ibid.*, III, 7-IV, 11. — [17] Sur ces féries, voir C. Jullian, *Dict. des antiquités grec. et rom.* de Daremberg et Saglio, t. II, 2e partie, art. *Feriæ*.

ferire : festæ, d'où *festus* [1]) appartenant en propre aux dieux. A cet égard, le passage suivant de Macrobe est significatif : *Adfirmabant autem sacerdotes pollui ferias, si indictis conceptisque opus aliquod fieret. Præterea regem sacrorum flaminesque non licebat videre feriis opus fieri, et ideo per præconem denuntiabant, ne quid tale ageretur et præcepti negligens multabatur* [2]. Les jours de férie, l'homme devait aux dieux toutes ses actions, tous ses sentiments, toutes ses pensées. Ce n'étaient pas des jours d'oisiveté (*otium*), mais plutôt des jours de relâche (*quies, requies*), pour toute occupation purement humaine. « Aussi bien étaient-ils destinés au travail religieux, à la prière, aux sacrifices, aux actes sacrés. » Les deux cérémonies essentielles de la férie, celles qui se rencontraient dans toutes les fêtes, étaient le sacrifice d'une victime et le repas sacré inséparable de ce sacrifice [3]. Au point de vue qui nous occupe, les rapprochements entre la férie romaine d'une part, le sabbat et le dimanche de l'autre, sautent aux yeux; mais y insister serait par trop sortir de notre cadre : nous y reviendrons du reste à propos de la législation chrétienne du chômage dominical. Chez les juifs, l'abstention des œuvres serviles n'était pas limitée au sabbat : elle était de rigueur à toutes les grandes solennités liturgiques, par exemple au premier et au dernier jour des Azymes [4]; à la Pentecôte [5]; à la fête de la nouvelle lune [6], au septième mois; à la solennité de l'Expiation [7]; au premier et au dernier jour de la fête des Tabernacles [8], etc. Il est clair que la suspension du travail en ces solennités avait pour but principal de faciliter la prière et la célébration du culte, et non pas de favoriser le bien-être matériel. La cessation du travail au jour de l'Expiation, jour de pénitence et de jeûne, en est une bonne preuve. On peut dire d'ailleurs que dans l'Ancien Testament il n'y a pas d'institution humanitaire qui ne soit subordonnée à une fin religieuse. Démontrer toutefois que le sabbat était essentiellement un jour consacré à Dieu n'est pas du domaine de cet article : nous devons le tenir pour admis [9].

Fête universelle des chrétiens et fête joyeuse, le dimanche amenait donc naturellement avec lui, comme le sabbat, la suspension des œuvres serviles. Il fallait cependant que les circonstances extérieures se prêtassent à l'établissement officiel de ce chômage, et de telles circonstances ne se rencontrèrent qu'à partir de la paix de l'Église. Il importait aussi que les chrétiens ne fussent pas exposés à tomber dans le faux point de vue des juifs qui faisaient consister leur fête hebdomadaire dans un simple repos : soit que les chrétiens en vinssent quelque jour à introduire cet esprit dans l'institution du dimanche, soit que, ne pouvant chômer le dimanche, ils jugeassent avantageux, avant la paix de l'Église, de profiter de la reconnaissance du sabbat juif dans l'empire romain. Il y avait d'ailleurs devant leurs yeux l'exemple de ces judéo-chrétiens que saint Justin blâme [10], et qui combinaient encore à son époque les usages juifs, et notamment le sabbat, avec les usages chrétiens. Il y avait surtout l'influence judaïsante qui cherchait à s'exercer parmi eux, comme on le voit dans l'Église de Magnésie que saint Ignace d'Antioche met en garde contre l'adoption de l'observance sabbatique, c'est-à-dire dans un de ces milieux helléno-chrétiens où le dimanche s'était implanté dès l'origine, à l'exclusion du sabbat.

Aussi les écrivains ecclésiastiques s'efforceront-ils de montrer que l'esprit du dimanche chrétien est avant tout un esprit d'activité religieuse, se manifestant par le culte rendu au Christ ressuscité en ce jour, tandis que le repos du sabbat n'ayant plus qu'une valeur figurative anagogique ou tropologique, est, pour le temps présent, entièrement périmé. Nous distinguerons deux stades dans la pensée des Pères [11] : A. La condamnation du repos ou plutôt de l'oisiveté sabbatique, et l'interprétation de l'institution religieuse du sabbat. — B. L'obligation du culte hebdomadaire du dimanche prenant la place de l'obligation similaire du sabbat.

A. Ou bien les auteurs ecclésiastiques blâment l'oisiveté sabbatique des juifs (*a*); ou bien ils insistent sur le caractère purement figuratif du repos du sabbat (*b*); ou, enfin, ils montrent que le but principal du sabbat juif était le culte de Dieu et la méditation de sa loi (*c*).

a. « La loi nouvelle, dit saint Justin au juif Tryphon, veut que vous observiez continuellement le sabbat (Σαββατίζειν ὑμᾶς ὁ καινὸς νόμος διὰ παντὸς ἐθέλει), et vous, parce que vous restez à ne rien faire une journée, vous croyez être pieux (καὶ ὑμεῖς μίαν ἀργοῦντες ἡμέραν εὐσεβεῖν δοκεῖτε). Vous ne réfléchissez pas au motif pour lequel ce précepte vous a été donné [12]. » Ailleurs, dans le même dialogue [13], il rappelle l'imprécation d'Amos (VI, 3), citée d'après les Septante : « Malheur à ceux qui... s'attachent aux sabbats de mensonge (σαββάτων ψευδῶν), à ceux qui dorment sur des lits d'ivoire et qui vivent dans les délices sur leurs couches. Plus loin, s'inspirant peut-être de la parole du Sauveur : ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι. (Joa., V, 17), il dit à Tryphon, aux juifs et « à tous ceux qui veulent devenir prosélytes » : « Voyez les astres : ils ne se reposent pas, ne font pas le sabbat (οὐκ ἀργεῖ οὐδὲ σαββατίζει) [14]. Et aussi : « Parce que nous buvons chaud le jour du sabbat, ne croyez pas que ce soit si terrible Dieu administre le monde ce jour-là de la même ma-

[1] Julian, *art. cit.*, p. 1042. — [2] Macrobius, *Saturnalia*, l. I, c. XVI, n. 9, éd. F. Eyssenhardt, Lipsiæ, 1893, p. 79. — [3] Julian, *op. cit.*, p. 1042-1044. — [4] Exod., XII, 16; Lev., XXIII, 7-8; Num., XXVIII, 18, 25; Deut., XVI, 8. — [5] Num., XXVIII, 26. — [6] Lev., XXIII, 24; Num., XXIX, 1. — [7] Lev., XVI, 29-31; XXIII, 27-32; Num., XXIX, 7. — [8] Lev., XXIII, 39; Num., XXIX, 12, 35 (le 1er et le 8e jour). — [9] Cf. ci-dessus, col. 869, note 2 ; voir aussi U. Z. Rule, *Old Testament institutions*, p. 412. L'idée d'un jour consacré à Iahvé et, pour ce motif, destiné à être sanctifié est foncière dans la plupart des textes relatifs au sabbat. On sait que le quatrième commandement figure dans ce qu'on a appelé la première des deux tables de la Loi, celle qui contient les préceptes envers Dieu. Dans le code de l'Alliance, Exod., XXXIV, 11 sq., la présence du précepte sabbatique (v. 21) au milieu de lois cultuelles est significative, bien que le précepte y soit énoncé sans référence au culte. Exod., XXIII, 12, donne un motif qui ne concerne que les animaux, les esclaves et les étrangers. L'étymologie du mot hébreu *sabbath* et de son correspondant babylonien *šabbatu* demeure incertaine. Voir, sur ce point, A. Condamin, dans *Dict. apologétique de la foi catholique*, Paris, 1911, t. I, art. *Babylone et la Bible*, col. 382.

Quant à l'ancien sabbat babylonien, il n'était certainement pas un jour de chômage proprement dit, mais un jour de protection contre la colère des dieux, consacré à la pénitence, donc un jour sacré. Il s'achevait, dans la nuit, par une offrande et des libations aux dieux. Voir Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 380; G. Schiaparelli, *Astronomy in the Old Testament* (trad. de l'italien avec corrections et additions de l'auteur), in-12, Oxford, 1905, p. 175-178. Selon nous, l'insistance de l'Ancien Testament sur le repos du jour du sabbat doit être attribuée à la « dureté de cœur » des Israélites : la pratique du repos leur était fortement imposée afin que, par expérience, ils fussent amenés à en comprendre le but religieux. — [10] *Dialogue*, XLVII, 2. — [11] Une étude complète sur l'attitude des anciens auteurs ecclésiastiques à l'égard du sabbat serait sans proportion avec notre sujet; certains chapitres d'une telle étude y manqueraient du reste d'intérêt immédiat : ainsi la question de la non-observation ou de l'inexistence du sabbat à l'époque des patriarches. Nous ne voulons donner ici que des exemples caractéristiques et suffisamment probants, sans prétendre d'ailleurs à un dépouillement complet des textes patristiques. — [12] *Dialogue*, XII, 3. — [13] XXII, 5. — [14] XXIII, 3.

nière que tous les autres[1]. » L'auteur de l'épître à Diognète traite de superstition (δεισιδαιμονία) la manière dont les juifs observent le sabbat, et déclare impie et calomnieux de prétendre que Dieu empêche d'accomplir en ce jour certains actes bons[2]. Saint Irénée, dans sa *Démonstration de la prédication apostolique* récemment découverte, écrit : « La loi ne commandera plus de passer un jour dans le repos et l'oisiveté à qui observe chaque jour le sabbat dans le temple de Dieu qui est son cœur[3]. » A propos du sabbat et du dimanche, Eusèbe rappelle, comme saint Justin, que Dieu « objurgue par son prophète ceux qui se livrent, le jour du sabbat, à la satiété dans les aliments, à l'ivresse et à toute espèce de déréglement, en leur disant : Vous vous appliquez à de faux sabbats (Amos, *loc. cit.*); et encore : Je ne supporte pas vos néoménies et les sabbats et le grand jour[4] » (Is., I, 13). Le même reproche de débauche figure chez saint Jean Chrysostome, qui fait remarquer très fortement que le sabbat n'avait cependant pas été donné aux juifs pour n'être qu'un jour de repos, et encore moins pour être un jour de laisser aller[5]. D'après lui, le précepte du sabbat, bien qu'inclus dans le décalogue, n'appartient pas à la loi naturelle; aussi devait-il être aboli, et principalement en tant qu'il ordonne le repos, ainsi qu'il appert du contexte des différents passages auxquels nous nous référons[6]. Théodoret commentant Phil. III, 19 (ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία) raille la gourmandise des juifs, et la mollesse à laquelle ils se livrent le jour du sabbat : Διαφερόντως οἱ Ἰουδαῖοι πολλὴν ποιοῦνται τροφῆς ἐπιμέλειαν, καὶ ὁ κατισχύνης ὅρον νομίζουσι τὴν ἐν σαββάτῳ γλιδήν[7]. Pour le pseudo-Ignace, le sabbat juif est surtout un jour d'oisiveté (ἀργείαις χαίροντες) : on y mange et on y boit froid, on n'y peut parcourir à pied qu'une certaine distance; mais, d'autre part, on s'y adonne au relâchement corporel, à la danse, à une folle musique[8].

En Occident, Grégoire d'Elvire fait porter avant tout l'abrogation de la loi du sabbat sur le repos de ce jour : *sciant Iudæi otium sabbati sui, quod longe olim fuerat iussum, postea sine crimine fuisse solutum*[9]. Même manière de parler chez saint Jérôme, dans le Prologue à son commentaire sur l'épître aux Galates : les pratiques juives que l'apôtre demande aux Galates de rejeter sont les suivantes : *Omnia illa quæ in typis et imaginibus præcesserunt, id est, otium sabbati, circumcisionis iniuriam, kalendorum et trium per annum solennitatum recursus, scrupulositatem ciborum, et per dies singulos tavacra iterum sordidanda*[10]. Dans son commentaire sur Isaïe, le même docteur fait allusion par deux fois à la licence et aux excès du repos sabbatique des juifs[11]. Saint Augustin revient à plusieurs reprises sur les mêmes débordements, et dans des termes analogues : *Dicitur tibi ut spiritaliter observes sabbatum : non quomodo Iudæi observant sabbatum carnali otio; vacare enim volunt ad nugas atque luxurias suas*[12]... — *Observa diem sabbati, non carnaliter, non Iudaicis deliciis, qui otio abutuntur ad nequitiam. Melius enim utique tota die foderent, quam tota die saltarent*[13]... — *Iudæi enim serviliter observant diem sabbati, ad luxuriam ad ebrietatem*[14]... Les expressions *carnale otium* (cf. *supra*), *carnalis vacatio*[15], *sabbatorum otium*[16], *sabbati otium*[17], reviennent souvent sous sa plume à propos du sabbat, et l'on verra plus loin que c'est principalement, sinon uniquement, sous le rapport du repos et de l'oisiveté qu'il envisage l'abolition de cette institution[18].

b. Pour les Pères, en général, le sabbat juif n'était autre chose, conformément à l'enseignement de l'épître aux Hébreux, que la figure du repos éternel (α) où le Christ, par sa mort et sa résurrection, devait nous faire entrer (β). L'abstention du péché est, de notre côté, la condition de ce repos (γ); la paix du cœur ou de la bonne conscience en est, dès maintenant, l'avant-goût ou le prélude (δ). Le développement traditionnel de ces idées doit être brièvement indiqué, afin qu'on puisse se rendre compte, d'une manière suffisante, de leur universalité.

α. Le sabbat figure du repos éternel. — Nous avons déjà cité, à propos du « huitième jour », les témoignages du pseudo-Barnabé et de Clément d'Alexandrie sur ce sujet[19] : le sabbat est pour eux l'annonce prophétique de ce « huitième jour » qui désigne le repos de l'éternité. Il n'importe pas ici que d'après le millénarisme, auquel se rattache le premier auteur, le sabbat ou septième jour figure proprement le repos du règne de mille ans, et le huitième jour le repos de l'éternité, puisque le règne de mille ans inaugure réellement ce dernier repos. Pour le pseudo-Barnabé, du reste, le huitième jour est notre vrai sabbat (XV, 7-8)[20]. De la sorte, le sabbat annonce à la fois le septième millénaire et le huitième jour sans fin. A ce point de vue particulier, Tertullien[21],

[1] XXIX, 3. — [2] *Epistula ad Diognetum*, IV, 1, 3, éd. F. X. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, t. I (1887), p. 31 l. — [3] N. 96, d'après la traduction des *Texte und Untersuchungen* (t. XXXI, *a*, 1907) par les premiers éditeurs du texte arménien, p. 50. — [4] Eusèbe, *In Ps. CI*, *P. G.*, t. XXIII, col. 1169. — [5] S. Jean Chrys., *De Lazaro*, I, 7, *P. G.*, t. XLVIII, col. 972; cf. *Ad viduam iuniorem*, 3, *ibid.*, col. 614. — [6] *Hom.*, XII, *De statuis*, n. 3, *P. G.*, t. XLIX, col. 131; *Contra Anomœos*, XII, 3, t. XLVIII, col. 806. (En guérissant le paralytique le jour du sabbat, le Christ veut que la grandeur de ce miracle « supprime peu à peu en la minant l'*observance du repos.* ») Voir aussi les textes cités dans la note précédente. — [7] *P. G.*, t. LXXXII, col. 584. — [8] *Epist. ad Magnesianos*, IX, 3, éd. F. X. Funk, *op. cit.*, t. II (1881), p. 86-88. — [9] *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum*, éd. P. Batiffol et A. Wilmart, Paris, 1900, tract. VIII, p. 89. Sur l'*otium sabbati* voir *ibid.*, p. 90-95, soit la fin du même *tractatus*. — [10] *P. L.*, t. XXVI, col. 334. — [11] *In Is.*, LIII, 12, *P. L.*, t. XXIV, col. 532; et LVI, 2, *ibid.*, col. 559. — [12] *Serm.*, IX, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 77. — [13] *Enarratio in Ps. XXXII*, n. 6, *P. L.*, t. XXXVI, col. 281; cf. *Enar. in Ps. CI*, n. 2, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1172. — [14] *In Joannis evangelium*, tract. III, n. 19, *P. L.*, t. XXXV, col. 1404. — [15] *Epist.*, XXXVI, n. 23, *P. L.*, t. XXXIII, col. 147. — [16] *Contra Faustum manich.*, l. XVIII, c. V, *P. L.*, t. XLII, col. 346. — [17] *Ibid.*, l. XIX, c. IX, col. 353. Cf. S. Hilaire, *De titulo psalmi CI*, n. 1 et 10, *Corpus* de Vienne, édition A. Zingerle, p. 345, 12; 353, 21. — [18] On peut ajouter ici le témoignage du pseudo-Rufin (Julien d'Eclane, croit-on), *In Oseam*, II, 11, *P. L.*, t. XXI, col. 976 : d'après cet auteur, le prophète annonce que les réjouissances excessives des fêtes, et particulièrement du sabbat, cesseront avec la captivité... *feriarum tempora captivitas occupabit, sabbati otia labor ærumnosæ servitutis implebit.* — [19] Col. 880 sq. — [20] Cf. *ibid.*, XVI, 6 : « Recherchons donc s'il existe encore un temple de Dieu. Il en existe un sans doute, mais là où lui-même déclare le bâtir et le restaurer; car il est écrit : « Et il arrivera qu'après la semaine écoulée un temple de Dieu sera bâti magnifiquement au nom du Seigneur. » L'auteur cite ici, probablement, l'apocalypse des semaines du *Livre d'Hénoch*, XCI, 13; cf. *ibid.*, XC, 29, éd. François Martin, Paris, 1906, p. 246, 232. Voir aussi IV Esdras, VII, 31 : *Et erit post dies septem, et excitabitur quod nondum vigilat sæculum, et morietur corruptum.* Cf. G. H. Box, *The Ezra-Apocalypse*, London, 1912, p. 149, 336. D'accord avec ces deux témoignages, le temps qui vient « après la semaine écoulée » dans le pseudo-Barnabé doit désigner l'âge futur, bien que la semaine d'Hénoch à laquelle il semble se référer ne soit que la huitième des dix auxquelles succède le grand jugement : les trois dernières semaines en effet sont la préparation immédiate de celui-ci, qui a lieu, du reste, dans la « septième partie » de la dixième semaine. — [21] *De anima*, c. XXXVII, *P. L.*, t. II, col. 758 : par comparaison avec *Adv. Marc.*, III, 24, *P. L.*, *ibid.*, col. 385, ce passage paraît vouloir indiquer que le sabbat, figure du septième millénaire, est l'augure du huitième jour sans fin « de la résurrection, du repos et du royaume », où le siècle présent étant consommé il n'y aura plus de naissance. Ce jour de repos définitif est l'Ogdoade : *Ideo ogdoas nos non erat : tunc enim nuptiæ non erunt.* Sur l'Ogdoade, cf. *supra*, col. 881, et comparer Clément d'Alexandrie, *Stromates* l. VI, c. XVI, *P. G.*, t. IX, col. 365-368 (Stählin, t. II, p. 502-504); VII, c. X, *ibid.*, col. 481 (Stählin, t. III, p. 42, l. 1-15).

l'auteur du *De fabrica mundi* [1], Lactance [2], Grégoire d'Elvire [3], saint Éphrem [4], Julius Hilarianus [5], Hésychius [6] sont dans la même ligne de pensée. Il n'est pas impossible qu'il en soit ainsi également pour l'auteur de la *Didascalie*, là où il montre aux juifs convertis que le premier jour de la semaine doit être placé au-dessus du sabbat : *Interrogamus vos ergo*, leur dit-il, *quid prius sit Alef an Tau? Quod enim maius* (ici commence l'ancienne version latine que nous citons) *est, principium sæculi est similiter per Moysem Dominus Deus dicit : « In principio fecit Deus cælum et terram; terra autem erat invisibilis et incomposita » Et post hæc infert et dicit : « Et factus est dies unus » necdum septimo manifestato. Quid ergo maius esse suspicamus, id, quod iam factum est et nec speratus, quia futurum est?... Ut autem vos confirmemus in fide, audite, si prima dies et novissima æquales sunt. Quomodo? Itaque discite : invenietis scriptum quoniam « dies Domini ut mille anni : dies hesternus, qui transiit et custodia nocturna » Dies unus ergo mille anni in regno Christi, in quo et iudicium erit...* Il est dit du reste dans l'Écriture : « *Ecce facio primo sicut novissima sicut prima,* » *et :* « *Erunt novissimi primarii et primarii novissimi...* » *Sed ipsum sabbatum intra se cum resupputatur, sabbatum ad sabbatum, fiunt octo dies; octava igitur, quæ super sabbatum est, una sabbati.* Quant au repos *post sex dies*, Dieu ne l'exige pas plus de nous que des patriarches avant Moïse; lui-même continue, le jour du sabbat, son travail qui consiste à gouverner le monde *Sed hæc ad tempus ad formæ similitudinem facta sunt: nam et hoc similitudo est septimanæ requietionis, septimum millesimum annum significans* [7]. La juxtaposition dans ce passage du septième millénaire figuré par le sabbat, et du jour octave qui lui succède en faisant revenir le monde au premier jour de la création où la terre était « invisible », semble permettre le rapprochement que nous avons indiqué ci-dessus.

Pour les auteurs opposés au millénarisme, les six jours de la création figurent seulement la durée du siècle présent ou les six âges du monde, et le septième jour, celui du repos de Dieu, l'âge futur ou le repos de l'éternité. Ainsi fait Origène, à propos de la manne recueillie le sixième jour : *Sextus dies est hæc in qua nunc sumus vita : in sex enim diebus Dominus fecit hunc mundum. Hæc ergo die tantum reponere et recondere debemus, quantum sufficiat et in futuro die* [8]; et au sujet de Gen., II, 2, opposé à Joa., V, 17 : *Erit ergo verum Sabbatum, in quo requiescet Deus ab omnibus operibus suis, sæculum futurum, tunc cum aufugiet dolor, et tristitia et gemitus, et erit omnia et in omnibus Deus. In quo Sabbato concedat etiam nobis Deus diem festum agere secum* [9]... Le millénarisme de saint Hippolyte n'est pas évident [10]. En tout cas, il faut, d'après lui, que le monde dure six jours de mille ans avant que vienne le septième jour, le sabbat ou le repos des saints : τὸ σάββατον ἡ κατάπαυσις, ἡ ἁγία ἡμέρα, ἐν ᾗ « κατεπαυσεν » ὁ θεός « ἀπο πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἤρξατο ποιειν. » Τὸ σάββατον τοπος ἐστιν και εἰκὼν τῆς μελλούσης βασιλείας τῶν ἁγίων, ἡνίκα συμβασιλεύσουσιν τῷ Χριστῷ [11]. Saint Augustin après avoir favorisé un instant le millénarisme dans son sermon CCLIX, où le septième jour de la semaine figure le règne terrestre de mille ans, et le huitième jour le repos éternel [12] s'est ensuite formellement repris [13]. Désormais, pour lui, le sabbat est l'annonce prophétique du repos sans fin qui sera les six âges du monde [14], ou la figure du septième âge postérieur au jugement dernier [15], qui est l'âge de l'éternité, la consommation du siècle présent [16]; ou le matin du jour éternel qui n'a pas de soir, car il se continue par le jour dominical qui est « comme un huitième jour sans fin [17]. » De ce dernier texte de saint Augustin il convient, semble-t-il, de rapprocher celui-ci de saint Jérôme sur Ézéchiel, XX, 11-12 : *Ergo sabbatum et circumcisio in signum data sunt veri sabbati et veræ circumcisionis : ut sciamus nobis in perfecto et æterno sabbato requiescendum a sæculi operibus, et non præputium sed cor circumcidamus. Unde in sex diebus operantes, die septimo requiescimus, ut nihil aliud die ac nocte faciamus, nisi omne quod vivimus, deberi Domino noverimus, et redeunte hebdomade, totos nos ejus nomini consecremus, ut per sanctificationem diei, recordemur Domini qui sanctificat nos* [18]. Saint Jérôme, en effet, n'envisage ici le septième jour et le retour de la semaine, c'est-à-dire le huitième jour, que par rapport à l'éternité. On trouve le même sens typique du sabbat et de la semaine dans l'*Ambrosiaster* [19].

Saint Jean Chrysostome expliquant Hebr., III, 11, écrit : Τίς οὖν ἐστιν ἄλλη κατάπαυσις, ἀλλ' ἢ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἡς εἰκὼν καὶ τόπος ἐστὶ τὸ Σάββατον [20]. Pour saint Grégoire de Nysse, la parascève est l'image de cette vie, et le sabbat, du repos qui suivra la mort : Παρεκδόντες τὴν τοῦ βίου τούτου παρασκευὴν, ἐν τῇ μετὰ θάνατον

[1] *P. L.*, t. V, col. 308-309. Cf. la recension longue du commentaire sur l'Apocalypse de Victorin de Pettau, *ibid.*, col. 332 : *Per quod* (l'ouverture du septième sceau causant un silence d'environ une heure) *significatur initium quietis æternæ : sed partem intellexit.* — [2] *Divin. instit.*, l. VII, c. XIV, *P. L.*, t. VI, col. 781-783. — [3] *Tractatus*, éd. cit., p. 94. En dépendance probable de ce passage, voir aussi Evagrius, *Altercatio legis inter Simonem Iudæum et Theophilum christianum*, III, éd. E. Bratke, Vindobonæ, 1904, p. 50; cf. p. 65. — [4] *Adversus scrutatores, Serm.*, VI, *op. syr.*, t. III, Romæ, 1743, p. 12-14 ; *Explan. in Genesim*, c. I, *op. syr.*, t. I, Romæ, 1737, p. 20 ; cf. *Explan. in librum Iudicum*, c. XIV, *ibid.*, p. 325. — [5] *De mundi duratione*, XVIII, *P. L.*, t. XIII, col. 1106. — [6] *P. G.*, t. XXVII, col. 685. Cf. *supra*, dans cet art., col. 883. — [7] F. X. Funk *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1905, t. I, l. VI, c. XVIII, p. 360-364. — [8] *Hom.*, VII, *in Exod.*, 5, *P. G.*, t. XII, col. 346. Mais, *ibid.*, col. 345, on voit que le huitième jour ou premier de la semaine, qui fut celui où la manne commença à tomber, figure le dimanche ou le peuple chrétien est nourri de la parole de Dieu. Il n'est pas douteux qu'Origène n'ait ici en vue la doctrine évangélique ou les écrits de la nouvelle alliance, puisque dans le contexte il montre la supériorité du dimanche chrétien sur le sabbat juif. On sait, du reste, que le symbolisme du huitième jour a pour point de départ la résurrection du Christ au lendemain du septième jour. *Cf. supra*, col. 880. — [9] *Hom.*, XXIII, *in Num.*, 4, *P. G.*, *ibid.*, col. 750. — [10] *Cf. Capita contra Gaium*, VII, Bonwetsch et Achelis, *Hippolytus Werke*, Leipzig, 1897, t. I, 2, p. 247, où les mille ans d'Apoc., XX, 2, 3, paraissent considérés comme un nombre parfait, de durée indéfinie. — [11] *Ibid.*, t. I, 1, *In Danielem*, c. XXIII, p. 242-244. Voir aussi le c. XXIV. — [12] N. 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1197. — [13] Voir sa rétractation : *De civ. Dei*, lib. XX, c. VII, 1, *P. L.*, t. XLI, col. 667. — [14] *Serm.*, CXXV, n. 4, *P. L.*, t. XXVIII, col 692. Le sixième âge commence à la naissance du Christ : voir le contexte pour l'énumération des six âges. — [15] *De Genesi contra manichæos*, lib. I, c. XXII et XXIII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 189-193. — [16] *Contra Adimantum*, c. II, n. 2, *P. L.*, t. XLII, col. 132. — [17] *De civ. Dei*, l. XXII, c. XXX, n. 5, *P. L.*, t. XLI, col. 804 : *Hæc tamen septima (ætas) erit sabbatum nostrum, cuius finis non erit vespera, sed dominicus dies velut octavus æternus, qui Christi resurrectione sacratus est, æternam non solum spiritus, verum etiam corporis requiem præfigurans.* — [18] *Com. in Ezech.*, l. VI, *P. L.*, t. XXV, col. 190 (rééd. Garnier). Pour l'interprétation de ce passage, voir id., *in Isaiam*, LVI, 2, *P. L.*, t. XXIV, col. 559 : *Efficiamur cum eo (Deo) unus spiritus, impleamusque sabbata dedicata* (ou : *delicata*), *ne simus de sex diebus, in quibus factus est mundus, de quibus apostoli non erant... Cf. ibid.*, LVIII, 13, col. 595 *b* : *ut tota die ac nocte sedens in Sabbato... d. Iste celebrat sabbata Domini delicata...* Cf. id., *Adv. Jovin.* II, 25, P. L., t. XXIII, col. 337. — [19] *Quæstiones*, éd. A. Souter, Vindobonæ, 1908, *Appendix quæstionum*, p. 428-429 : *Futuri enim sabbati, quod in æternis dabit requiem, figura est hoc sabbatum quod in hebdomadam impletam factum est.* — [20] *In Epist. ad Heb.*, c. IV, hom. VI, n. 1, *P. G.*, t. LXIII, col. 55; cf. col. 54. Voir aussi, dans le même sens, saint Cyrille d'Alexandrie, *Homilia paschalis*, VI, *P. G.*, t LXXVII, col. 529.

ἀπραξίᾳ γενώμεθα [1]. Les passages où saint Augustin considère le sabbat comme la figure du repos éternel, indépendamment du symbolisme de la semaine entière (comme précédemment), sont trop nombreux pour que nous songions à les citer. Nous nous contentons de renvoyer en note à plusieurs de ceux-ci [2].

Mais ici une remarque s'impose sur l'attitude de saint Augustin vis-à-vis du sabbat : partout où il parle de l'abrogation de cette institution de l'ancienne loi, il la considère exclusivement comme un jour de chômage ou de repos corporel; et, aussi bien, il ne l'envisage comme préfigurative de la nouvelle alliance que par rapport au bien-être spirituel de l'âme ou au repos éternel complet, fruits, l'un et l'autre, de la rédemption. Cette doctrine relève, en droite ligne, de celle de l'épître aux Hébreux et, ne serait-ce que pour cette raison, on ne peut soupçonner Augustin de se livrer ici à un pur exercice d'allégorisme. C'est d'ailleurs ce qui ressort de son interprétation du troisième (Bible : quatrième) commandement du décalogue sur le sabbat. Pour lui, les chrétiens n'observent plus selon la lettre les préceptes qui annonçaient le Christ et dont celui-ci a réalisé la promesse, en leur donnant leur signification vraie et permanente [3]. Or, parmi les commandements du décalogue, le troisième seul est de ce nombre : il est figuratif et signifie pour l'homme le repos spirituel qui a son terme dans l'éternité : *Observare tamen diem sabbati non ad litteram jubemur, secundum otium ab opere corporali, sicut observant Judæi : et ipsa eorum observatio quæ ita præcepta est, nisi aliam quamdam spiritalem requiem significet, ridenda judicatur. Unde non inconvenienter intelligimus ad amorem excitandum, quo ad requiem tendimus, valere omnia quæ figurale in Scripturis dicuntur; quandoquidem id solum in decalogo figurate præcipitur, ubi requies commendatur, quæ ubique amatur, sed in solo Deo certa et sancta invenitur* [4]. Saint Augustin énonce trois fois ce principe dans un seul passage du *De spiritu et littera* (an. 412) [5]. On retrouve le même enseignement dans les *Quæstiones in Heptateuchum* (419) [6], et enfin dans le *Contra duas epistolas Pelagianorum* (420) où il est montré que le décalogue s'impose toujours à nous selon sa lettre, *excepta sabbati observatione carnali, quæ spiritalem sanctificationem quietemque significat* [7].

Au surplus, cette doctrine est traditionnelle. Elle est impliquée dans les autres textes sur le sabbat précédemment cités. Elle s'exprime plus formellement chez des auteurs appartenant à des milieux divers comme saint Jean Chrysostome [8], l'*Ambrosiaster* [9], saint Éphrem [10]. Et l'on chercherait en vain dans les écrits d'où proviennent tous ces témoignages une allusion à l'idée que le repos sabbatique est préfiguratif du chômage dominical et le précurseur de celui-ci. Rien de plus contraire, en effet, à la manière dont ces écrivains conçoivent l'abrogation du sabbat. On comprend mieux, dès lors, qu'un apologiste du IIe siècle, comme Théophile d'Antioche, ait complètement passé sous silence le précepte relatif au sabbat, en énumérant les commandements du décalogue [11]. Ajoutons que l'analogie à laquelle nous faisions allusion à l'instant n'eut pas jusqu'à la paix de l'Église, et assez longtemps après, de fondement solide dans les faits : on le verra plus loin [12].

β. Le Christ notre sabbat. — D'après Origène, l'ancienne alliance s'achève avec le jour du sabbat que le Sauveur passa dans le repos du tombeau. Ce repos du Christ perpétué hors de la tombe par sa résurrection, gage de la nôtre, est le commencement de notre repos [13]. Saint Épiphane reprenant la même idée la précise en ajoutant que ce dernier repos consiste dans la délivrance du péché [14]. Et lorsque le Fils de l'homme se déclare le maître du sabbat, et s'affranchit de ses liens, il nous donne, dit-il, « le grand sabbat qui est le Seigneur lui-même, notre repos sabbatique » : τὸ μέγα Σάββατον, ὅπερ ἐστὶ αὐτός ὁ Κύριος, ἡ ἀνάπαυσις ἡμῶν καὶ ὁ Σαββατισμός [15]. La même conception se retrouve chez saint Grégoire de Nysse, au sujet du samedi saint [16]. Saint Cyrille d'Alexandrie applique ce symbolisme au temps de l'Incarnation : le sabbat, comme jour de repos, annonce l'âge de la nouvelle alliance qui a été inauguré ici-bas par le Christ, et qui doit se consommer dans ce repos de l'éternité dont parle l'épître aux Hébreux à propos du sabbat [17]. Cet âge est aussi figuré par le huitième jour, celui de la résurrection, qui, commençant une semaine nouvelle, représente un retour à l'ordre paradisiaque primitif et la fin de l'ancienne alliance [18]. Saint Augustin note le parallélisme qui existe entre le repos de Dieu au septième jour de la création et le repos du Christ au tombeau le jour du sabbat, pour indiquer ensuite, d'après saint Paul (Rom., VI, 4), que notre véri-

[1] *De vita Moysis*, *P. G.*, t. XLIV, col. 369 (cf. *De fabrica mundi*, *P. L.*, t. V, col. 305 : la parascève est la préparation du règne millénaire). Mais pour S. Grégoire de Nazianze le nombre sept figure le temps de cette vie, et le nombre huit l'éternité qui la suit. *Orat.*, XLIV, 5, *cit. supra*. — [2] *Serm.*, III, n. 8, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 37; *Serm.*, IX, n. 3 et 13, *ibid.*, col. 77, 85; *Serm.*, XXXIII, n. 3, *ibid.*, col. 208; *Serm.*, CCLI, n. 5, *ibid.*, col. 1170; *Serm.*, CCCLXII, n. 28, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1631; *Epist.*, LV, n. 19 et 20, *P. L.*, t. XXXIII, col. 213-214; *Contra Adimantum*, c. XVI, *ibid.*, t. XLII, col. 157; *Contra Faustum*, lib. VI, c. IV, *ibid.*, col. 230; lib. XVI, c. XXVIII, col. 334; *De Genesi ad litteram*, lib. IV, n. 16, *P. L.*, t. XXXIV, col. 302. — [3] *Contra Faustum*, l. XIX, c. XVIII, *P. L.*, t. XLII, col. 359, dans une interprétation générale du décalogue où Augustin ne considère le sabbat que sous le rapport du repos. Le sabbat que les chrétiens observent est celui qui leur fait comprendre quel est le véritable repos : le repos que leur donna le Christ en accomplissant ainsi la figure de la loi. — [4] *Epist.*, LV, *ad Januarium*, n. 22, *P. L.*, t. XXXIII, col. 214-215 (lettre écrite vers 400). — [5] N. 23, 24 et 27, *P. L.*, t. XLIV, col. 215 : *In illis igitur decem præceptis, excepta sabbati observatione, dicatur mihi quid non sit observandum a christiano...*; col. 216 : *An vero propter unum præceptum quod ibi de sabbato est positum, dictus est decalogus littera occidens*, etc.; col. 218 : *Quod in lege, quæ duabus lapideis tabulis conscripta est, solum inter cetera in umbra figuræ positum est, in qua Judæi sabbatum observant*, etc. — [6] *Quæst.*, l. III, CI XXVII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 655-656. — [7] L. III, c. IV, n. 10, *P. L.*, t. XLIV, col. 591. — [8] *Hom.*, XII, *De statuis*, n. 3 précédemment cité. Saint Jean Chrysostome montre que le commandement du repos sabbatique n'appartient pas à la loi naturelle, au contraire des commandements de ne point tuer, de ne point voler, de ne pas se livrer à la fornication. C'est pourquoi Dieu, dit-il, ne donne pas le motif de ces derniers commandements, tandis qu'il le fait pour le sabbat. Et bien noter que saint Chrysostome n'envisage ici que la cessation des travaux ou le repos de ce jour : καὶ τὴν αἰτίαν ἐπηγαγεν τῆς ἀργίας, etc. — [9] *Quæstiones*, éd. A. Souter, c. XLIV, 9, p. 77; c. LXIX, 3, p. 119, et 4, p. 120; cf. c. LXXVII, p. 139 et le passage de l'appendice des *Quæstiones*, cité col. 922, note 19. — [10] *Adversus scrutatores sermones tres*, serm. I, *op. syr.*, t. III, p. 186-188; voir aussi Origène, *Com. in epist. ad Romanos*, II, 9, où l'auteur exclut le sabbat de la loi naturelle qui comprend les autres commandements allégués brièvement dans ce passage, *P. G.*, t. XIV, col. 892 ; saint Cyrille d'Alex., *In Isaiam*, l. V, t. III, *P. G.*, t. LXX, col. 1215. — [11] *Ad Autolycum*, l. II, 35; l. III, 9, *P. G.*, t. VI, col. 1108 et 1153. — [12] Parmi les auteurs anciens qui envisagent le sabbat comme la figure du repos éternel, il faut aussi compter S. Hilaire, *De titulo psalmi LI*, n. 9 et 10, *P. L.*, t. IX, col. 499-500. — [13] *In Joa.*, II, 27, *P. G.*, t. XIV, col. 172-173. — [14] *Haer.*, VIII, n. 6, *P. G.*, t. XLI, col. 213; *ibid.*, XXX, n. 32, col. 468. — [15] *Haer.*, LXVI, n. 81, *P. G.*, *ibid.*, col. 165. — [16] *In sanctum Pascha*, orat. I, *P. G.*, t. XLVI, col. 601. — [17] *De adoratione in spiritu et veritate*, l. VII, *P. G.*, t. LXVIII, col. 195; *ibid.*, l. X, col. 681; l. XVI, col. 1012; cf. *Glaphyra, in Exodum*, l. II, *P. G.*, t. LXIX, col. 460. — [18] *De adoratione...*, l. XVI, *ibid.*, col. 1108-1109; l. XVII, col. 1121-1125.

table repos a son point de départ dans le baptême qui nous ensevelit avec le Christ, et sa condition dans les bonnes œuvres d'une vie nouvelle [1]. Citons encore ce passage de saint Grégoire le Grand : *Nos itaque hoc quod de Sabbato scriptum est, spiritaliter accipimus, spiritaliter tenemus. Sabbatum enim requies dicitur. Verum autem Sabbatum ipsum redemptorem nostrum Jesum Christum habemus* [2].

γ. L'abstention du travail au sabbat, figure de l'abstention du péché. — Cette figure est présentée fréquemment par les écrivains chrétiens du IIe aux VIe-VIe siècles et il est frappant qu'elle le soit à l'exclusion de tout rapprochement avec le chômage du dimanche. C'est peut-être une des meilleures preuves que les Pères de cette époque n'établissaient aucune relation historique entre le repos de ces deux jours, même à partir du moment où le repos du dimanche fut officiellement admis. — Après avoir reproché aux juifs de ne pas comprendre la raison pour laquelle le sabbat leur a été donné et, en conséquence, de s'y livrer à l'oisiveté, saint Justin écrit : « S'il y a parmi vous un parjure ou un voleur, qu'il cesse (παυσάσθω); s'il y a un adultère, qu'il fa se pénitence, et il a observé « les sabbats de délices » (cf. Isaïe, LVIII, 13), les véritables sabbats de Dieu [3]. » Saint Irénée, d'autre parl, semble avoir suggéré le premier que l'œuvre servile, prohibée par la loi du sabbat, est l'image du péché : *Et Siloa etiam sæpe Sabbatis curavit : et propter hoc assidebant ei [Christo] multi die Sabbatorum. Continere enim jubebat eos lex ab omni opere servili, id est ab omni avaritia, quæ per negotiationem et reliquo actu agitur* [4]... Cette exégèse a probablement sa source dans la traduction des Septante pour Exod., XII, 16b, où on lit au sujet du premier et du septième jour des Azymes : Πᾶν ἔργον λατρευτὸν οὐ ποιήσετε ἐν αὐταῖς, πλὴν ὅσα ποιηθήσεται πάσῃ ψυχῇ, τοῦτο μόνον ποιηθήσεται ὑμῖν, tandis que la seconde partie de ce membre de phrase signifie dans le texte original : « Vous pourrez seulement préparer la nourriture de chaque personne [5]. » C'est du moins ce qui ressort de l'emploi fait par Tertullien de cette traduction des Septante. Dans l'*Adversus Judæos* il amalgame ce passage ainsi traduit avec le quatrième commandement du décalogue (Exod., XX, 8), pour conclure à l'obligation perpétuelle du sabbat spirituel, l'œuvre servile étant ce qui nuit aux intérêts de l'âme : « *Memento diem Sabbatorum; sanctificate eum. Omne opus servile non facietis in eo præterquam quod ad animam pertinet.* » *Unde nos intelligimus magis sabbatizare nos ab omni opere servili semper debere, et non tantum septimo quoque die, sed per omne tempus* [6]. Dans l'*Adversus Marcionem* il applique le même passage au sabbat juif [7] : « *Non facies* », *inquit*, « *omne opus in ea, nisi quod fiet omni animæ* », *id est in causa animæ liberandæ, quia opus Dei etiam per hominem fieri potest in salutem animæ, a Deo tamen* [8]. Cette explication se ramène à la précédente, bien que la locution *opus servile* n'y figure pas expressément. De là à conclure que « l'œuvre servile » désigne le péché en général, il n'y a qu'un pas. C'est ce que fait Grégoire d'Elvire en appuyant son interprétation sur un texte de saint Jean qui en est devenu la preuve classique : le sabbat véritable ou « éternel » — par opposition au sabbat « temporaire » des juifs [9] — consiste dans l'abstention du péché, de sorte qu'une vie innocente est un perpétuel sabbat, un jour unique, qui fait penser à ce jour de mille ans dont parle le psaume : « *Mille anni tanquam una dies ante oculos tuos, Domine, quæ præteriit* » (Ps. LXXXIX, 4). *Ac proinde septimum millesinum annum septimum diem Domini, id est verum sabbatum, esse nulla dubitatio est. Et hoc erit sabbatum... in quo nullum opus servile id est nullum peccatum, homo in regno Dei faciurus est, quia* « *qui peccatum* », *inquit*, « *facit servus est peccati* » (Joa., VIII, 34) [10]. La même explication, appuyée par ce texte évangélique, sera reprise et répétée comme à plaisir par saint Augustin : *Nos sabbatum spiritaliter observamus, si non faciamus opera servilia... Quia autem spiritualia vult intelligere opera servilia, audiat Dominum dicentem : Omnis qui facit peccatum, servus est peccati*, etc. [11]. Saint Jérôme fait aussi usage de cette interprétation [12]. Citons encore parmi les auteurs qui voient dans le chômage sabbatique la figure de la cessation du péché : Clément d'Alexandrie [13], Origène [14], Aphraate [15], saint Éphrem [16], saint Épiphane [17], saint Grégoire de Nysse [18], saint Jean Chrysostome [19], saint Cyrille d'Alexandrie [20], saint Grégoire le Grand [21].

δ. Le sabbat, figure du repos actuel de l'âme. — L'éloignement du péché établit l'âme dans le repos de la bonne conscience, le *sabbatum cordis*, qui prépare et conduit au repos ou sabbat de l'éternité. Cette idée a été spécialement développée par saint Augustin [22]. On

[1] *De Genesi ad litteram*, l. IV, n. 24; cf. n. 21, *P. L.*, t. XXXIV, col. 305, 304. Voir aussi *Serm.*, CLXIX, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 916 : *Finitur septimus (dies) Domiaus sepultus : reditur ad primum, Dominus resuscitatus. Domini enim resuscitatio promisit nobis æternam diem, et consecravit nobis dominicum diem.* — [2] *Epist.*, l. XIII, 1, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1253. Voir en outre Tertullien, *Adv. Iud.*, VI, *P. L.*, t. II, col. 648, qui représente le Christ comme le pontife du sabbat éternel. — [3] *Dial.*, XII, 3. — [4] *Contra hær.*, IV, VIII, 2, *P. G.*, t. VII, col. 991; cf. *ibid.*, XVI, 1, col. 1016, à propos du sabbat que les chrétiens observent spirituellement : *et abstinentes ab omni avaritia.* — [5] Les Septante lisent עשׂה au lieu de אכל. — [6] *Adv. Iud.*, IV, *P. L.*, t. II, col. 641 (rédd. Garnier). — [7] Tandis que dans l'Exode il concerne seulement le premier et le septième jour des azymes. — [8] *Adv. Marc.*, IV, 12, *Corpus* de Vienne, t. XLVII, pars III, 1906, éd. E. Kroymann, p. 455; *P. L.*, t. II, col. 414-415; cf. IV, 30, *ibid.*, col. 466. — [9] *Tract. Origenis*, éd. Batiffol-Wilmart, tract. VIII, p. 91. Grég. d'Elvire dépend ici de Tertullien, *Adv. Iud.*, c. IV, *P. L.*, *loc. cit.*; la suite de ce chapitre a d'ailleurs été utilisée dans la partie antérieure du même *tractatus*, p. 88 sq. — [10] *Ibid.*, p. 94. — [11] *Serm.*, XXXIII, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 208. Voir en outre : *Enarratio in Ps. XXXII*, n. 6, *P. L.*, t. XXXVI, col. 281; *In Iohannis Evangelium*, tract. III, n. 19, *P. L.*, t. XXXV, col. 1401; tract. XX, n. 2, *ibid.*, col. 1556; tract. XLIV, n. 9, *ibid.*, col. 1717. Et sans référence à Joa., VIII, 34 : *De spiritu et littera*, c. XV, n. 27, *P. L.*, t. XLIV, col. 218. — [12] *In Isaiam*, LVI, 2, *P. L.*, t. XXIV, col. 559. Cf. *ibid.*, LVIII, 13, col. 595-596 où utilisation des Septante pour Exod., XII, 6. — [13] *Strom.*, IV, III, *P. G.*, t. VIII, col. 1220; *ibid.*, VI, XVI, *P. G.*, t. IX, col. 364; éd. Stählin, t. II, p. 251, 501. — [14] *Selecta in Exodum*, *P. G.*, t. XII, col. 289. — [15] *Aphraatis sapientis persæ demonstrationes*, dem. XIII, n. 13, éd. J. Parisot, Paris, 1894, t. I, col. 569-572. — [16] *Hymni et sermones*, éd. J. Lamy, Malines, 1882, t. I, col. 542. — [17] *Hær.*, XXX, n. 32, *P. G.*, t. XLIV, col. 468. — [18] *Hom.*, VII, *in Ecclesiasten*, *P. G.*, t. XLIV, col. 716. — [19] *In Matt.*, hom. XXXIX, al. XL, n. 4, *P. G.*, t. LVII, col. 437. Passage à rapprocher des deux textes d'Irénée cités plus haut, note 4. S. Jean Chrysostome emploie ici la traduction des Septante d'Exod., XII, 16. Comparer aussi à Irénée : [illegible] πόνους καὶ ἀσχολίας. — [20] *De ador. in spir. et ver.*, l. XVI, *P. G.*, t. LXVIII, col. 1012; *In Amos*, VI, 3, n. 58, *P. G.*, t. LXXI, col. 520-525; cf. *Collectanea S. Cyrilli et aliorum*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1200-1204. — [21] *Hom. in Ezechielem*, l. I, hom. VI, n. 18, *P. L.*, t. LXXV, col. 838; cf. *Epist.*, l. XIII, 1, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1254 : celui qui pèche, même intérieurement, celui-là *in die sabbati onera per portas introducit* (cf. Jerem., XVII, 24). — [22] *Serm.*, VIII, n. 4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 69; *Serm.*, IX, n. 6, *ibid.*, col. 80; *Serm.*, CCLXX, n. 5, *ibid.*, col. 1242; *Epist.*, LV, 18 et 22, *P. L.*, t. XXXIII, col. 213-214; *Enarrationes in Ps. XXXII*, n. 6, *P. L.*, t. XXXVI, col. 281; *in Ps. XCI*, n. 2, *ibid.*, col. 1172; *De Genesi ad litteram* l. IV, n. 16 et 29, *P. L.*, t. XXXIV, col. 302 et 303; *Quæst. in Heptateuchum*, l. II, CLXXII, *P. L.*, *ibid.*, col. 655. Voir aussi S. Ambroise, *Oratio de obitu Theodosii*, 39, *P. L.*, t. XVI, col. 1458 (rédd. Garnier) : le *magnum sabbatum* dont il est question est le repos de la contemplation où l'âme dès ici-bas s'unit à Dieu.

la trouve aussi dans les homélies attribuées à saint Macaire d'Alexandrie [1], et chez saint Grégoire [2].

c. Comme il est naturel, l'interprétation religieuse du sabbat chez les Pères n'est que la reprise et le développement de celle du Christ dans l'Évangile [3]. Suivant la doctrine du Sauveur, le sabbat n'est pas une fin en soi, mais un moyen d'honorer Dieu par un culte pur impliquant l'amour de Dieu et du prochain; une institution qui n'est bonne pour l'homme et agréable à Dieu qu'en vertu de ce double amour. Aussi la loi du repos sabbatique doit-elle céder le pas aux actes directs de piété ou de culte qui en réalisent la fin, voire en dépit d'une violation matérielle; de même qu'elle doit le céder aux actions bienfaisantes réclamées par la nécessité du prochain, et sans lesquelles l'observation de cette loi ne serait qu'une prestation extérieure, vide de sens religieux. Agir de la sorte, c'est se conformer à la parole divine que le Christ rappelle au sujet du sabbat : « Je prends plaisir à la miséricorde et non aux sacrifices » (Osée, VI, 6. Cf. Matt., XII, 7) : la « miséricorde » désignant ici premièrement, ainsi que dans le texte du prophète, la piété envers Dieu, et en second lieu, comme condition *sine qua non*, la charité envers autrui; les « sacrifices » sont les prestations matérielles. D'une telle doctrine il fallait conclure que l'obligation du culte — la seule dont nous ayons à nous occuper ici — l'emportait, le jour du sabbat, sur celle du repos; et de plus, on était autorisé à en déduire, avec l'aide de l'Ancien Testament, que la fin principale du repos sabbatique était de favoriser l'œuvre individuelle et sociale de sanctification, dont le culte intérieur et extérieur est le moyen par excellence.

C'est ce que les anciens écrivains ecclésiastiques — surtout les écrivains orientaux — ont montré dans une bonne mesure. A cette fin, ils ont souvent repris et expliqué les deux exemples donnés par le Christ d'une violation matérielle du sabbat par le culte : les occupations des prêtres au temple, et la circoncision. Ils y ont ajouté volontiers l'exemple de Josué qui, sur l'ordre de Dieu, fit porter l'arche par les prêtres autour de Jéricho, durant sept jours consécutifs [4] qui par là même comprenaient un sabbat [5]. Enfin, ils ont marqué que le souci des choses spirituelles était celui que Dieu voulait voir prédominer en ce jour de repos. Ainsi fait saint Justin : s'inspirant expressément d'Ézéchiel, XX, 12, il rappelle aux juifs que le sabbat leur fut ordonné pour leur « faire garder le souvenir de Dieu » [6]. Saint Irénée s'appuie sur le même texte et sur Exode, XXX, 11, pour conclure : *Sabbata autem perseverantiam totius diei erga Deum deservitionis edocebant;* quitte à entendre ensuite symboliquement ce jour entier d'un jour perpétuel, s'il s'agit des chrétiens [7]. Dans son commentaire sur les Nombres, Origène allégorise en détail les prescriptions du sabbat, en plaçant au premier plan les devoirs religieux et cultuels que celui-ci doit suggérer aux chrétiens; et sans penser vraisemblablement à la conversion des juifs, il dit à ce propos : *Sed hæc et Judæi observare deberent* [8]. D'après Eusèbe, le sabbat a été donné aux juifs principalement pour méditer sur la parole de Dieu ou sur sa Loi, et pour chanter ses louanges [9]. De même selon Grégoire d'Elvire qui voit dans cette méditation une occasion offerte aux juifs d'éviter le péché : *Imperavit eis otium sabbati, non quia nihil agendum sit, sed ut populus ab sceleribus eius vel uno die sabbati saltem requiesceret. Et ideo religio illi prætenditur, ut frequentatione sabbati legis quoque possit Domini recordari, et recordatione legis ab flagitio coerceri* [10]. Le soin de la vie spirituelle, tel est également pour saint Jean Chrysostome, le motif vrai de cette institution : Οἱ Ἰουδαῖοι νομίζουσιν ὅτι δι' ἀργίαν αὐτοῖς τὸ σάββατον δέδοται. Οὐκ ἔστι δὲ αὕτη ἡ αἰτία, ἀλλ' ἵνα τῶν θεωτικῶν ἀκούσας ἀπαγαγόντες, τὴν σχολὴν ἅπασαν εἰς τὰ πνευματικὰ ἀναλίσκωσιν. L'exemple de leurs prêtres qui ont double travail le jour du sabbat en est, poursuit-il, une bonne preuve : Εἰ δὲ καθάπαξ ἀργίας ἦν τὸ σάββατον, πρὸ τῶν ἄλλων τὸν ἱερεὺς ἀργεῖν ἔδει. Tout ce passage serait à citer : on y voit dans la suite que saint Chrysostome range parmi les choses spirituelles auxquelles les juifs devraient vaquer le jour du sabbat, l'audition de la parole de Dieu (οὐ προσέχουσι... ἀκούσασι θείων λογίων) ; et après l'énumération des excès dont ils sont coutumiers en ce jour, il conclut : Ἕλαθες τὸ σάββατον, ἵνα τῆς πονηρίας ἀπαλλάξῃς τὴν ψυχήν· σὺ δὲ αὐτὴν καταργάζῃ πλέον [11]. Cet enseignement se retrouve ailleurs dans les œuvres du même docteur [12], et notamment dans son commentaire de l'épître aux Hébreux où on lit : Ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ σαββάτῳ πάντων μὲν τῶν πονηρῶν ἀπέχεσθαι κέλευει, ἐκεῖνα δὲ μόνα γίνεσθαι τὰ πρὸς λατρείαν τοῦ Θεοῦ, ἅπερ οἱ ἱερεῖς ἐπετέλουν, καὶ ὅσα ψυχὴν ὠφελεῖ, καὶ μηδὲν ἕτερον· οὕτω καὶ τότε [13]. L'insistance sur les devoirs du culte extérieur et intérieur qui convient au sabbat est ici remarquable, aussi bien que l'idée de la subordination du repos à ces obligations [14]. D'après saint Cyrille d'Alexandrie, Dieu donna le sabbat aux Israélites pour qu'ils se souvinssent en ce jour qu'il est le Créateur de toutes choses [15]. C'est de cette idée qu'était parti déjà le rédacteur des *Constitutions apostoliques* [16] pour propager et justifier la célébration liturgique du samedi parmi les chrétiens, à l'exclusion du reste de tout autre chômage que le repos requis pour cette célébration. Mais saint Cyrille n'envisage le sabbat que dans son sens typique [17]. C'est aussi ce que fait, toujours par rapport à la Création, l'auteur de l'homélie *De sabbatis et circumcisione* faussement attribuée à saint Athanase, où, d'ailleurs, toute célébration du jour du sabbat par les chrétiens

[1] *Hom.*, XXXV, *de sabbato antiquo et novo*, n. I, 2, 3, *P. G.*, t. XXXIV, col. 748. — [2] *Moralia*, l. XVIII, c. XLIII, n. 68, *P. L.*, t. LXXVI, col. 78. — [3] Voir plus haut, col. 916, n. 12 et 13, les renvois aux textes. — [4] Jos., IV, 1-21. — [5] Voir S. Justin, *Dial.*, XXVII, 5 (prêtres, circoncision); XXIX, 3 (prêtres); Tertullien, *Adversus Judæos*, IV, *P. L.*, t. II, col. 645 (Josué); *Adversus Marcion.*, II, 21; IV, 12, *P. L.*, *ibid.*, col. 336, 413, 416 (*id.*); Origène, *In Num.*, hom. XXIII, n. 1, *P. G.*, t. XII, col. 750 (prêtres); Eusèbe, *In Ps. XCI*, *P. G.*, t. XXIII, col. 1169 (*id.*); *De fabrica mundi*, *P. L.*, t. V, col. 308-309 (Josué); Grég. d'Elvire, *Tractatus*, VIII, éd. Batiffol-Wilmart, p. 88-89 (Josué); Ambrosiaster, *Quæstiones*, c. LXI, 1 (Josué), 2 (circoncision), éd. A. Souter, p. 109-110; Aphraate, *Dem.*, XIII, n. 12, éd. Parisot, col. 568-569 (prêtres); S. Épiphane, *Hær.*, XXX, n. 32, *P. G.*, t. XLI, col. 468 (prêtres); LXVI, n. 81, *P. G.*, t. XLII, col. 157 (Josué); cf. n. 83, col. 161; n. 84, col. 164-165 (prêtres); S. Jean Chrys., *In Matt.*, hom. XXXIX, al. XL, n. 2 et 3, *P. G.*, t. LVII, col. 435-437 (les 3 ex.); cf. *Hom.*, XLIX, *in Joan.*, *P. G.*, t. LIX, col. 277 (circoncis.); *De Lazaro*, I, 7, *P. G.*, t. XLVIII, col. 972 (prêtres); *Synopsis scripturæ sacræ*, t. LVI, col. 337 (Josué); S. Cyr. d'Alex., *De adoratione*, l. VII, *P. G.*, t. LXVIII, col. 500 (les 3 ex.); l. XVI, col. 1012 (prêtres); ps.-Athan., *Hom. de sabbatis*, n. 3, *P. G.*, t. XXVIII, col. 136-137 (les 3 ex.); *hom. de semente*, n. 13, *ibid.*, col. 161 (prêtres). — [6] *Dial.*, XIX, 6. — [7] *Contra hær.*, IV, XVI, 1, *P. G.*, t. VII, col. 1015-1016. — [8] *Hom.*, XXIII, *in Num.*, *loc. cit.* — [9] *Com. in Ps. XCI*, *loc. cit.*; *Præp. evangel.*, VII, VI, *P. G.*, t. XXI, col. 516. — [10] Éd. cit., p. 92. — [11] *De Lazaro*, I, *loc. cit.* — [12] *In Matt.*, *loc. cit.*; *in Gen.*, *Hom.*, X, n. 1 et 7, *P. G.*, t. LIII, col. 82 et 89. — [13] *In Heb.*, IV, 9, *Hom.*, VII, n. 3, *P. G.*, t. LXIII, col. 57. — [14] La seconde partie de la phrase est probablement une réminiscence d'Exod., XII, 16*b*, d'après les Septante. Ὅ,τι καὶ τότε se rapporte au sabbat de l'éternité. — [15] *Hom. paschalis*, VI, *P. G.*, t. LXXVII, col. 528. — [16] II, XXVI, 2; VI, XXIII, 3; VII, XXXVI, I, 4, 5; pseudo-Ignace, *Magn.*, IX, 3. — [17] Voir par ex. *De adoratione*, l. VII, *P. G.*, LXVIII, col. 500; *In Isaiam*, l. V, t. III, *P. G.*, t. LXX, col. 1245; *In Amos*, VI, 3, n. 58, *P. G.*, t. LXXI, col. 520.

est tenue *a priori* pour impossible [1]. Le bien-fondé de ce dernier point étant mis à part, on peut dire que cet écrivain a résumé toute la tradition chrétienne antérieure sur la fin véritable du sabbat juif, laquelle n'est pas le repos, mais le culte, la connaissance de Dieu et de ses œuvres, celles-ci ne s'achevant pas avec le sabbat de la création, mais avec celui de l'éternité, terme de la nouvelle création dont le Christ ressuscité est le principe [2].

B. Si, de l'avis des auteurs ecclésiastiques que nous avons cités, l'abrogation du sabbat porte essentiellement sur le repos de ce jour [3], non sur le culte qu'on y rendait à Dieu, et si, d'autre part, la récurrence hebdomadaire du dimanche comme jour de culte est, en fait, une imitation du sabbat juif, on conçoit que dans l'antiquité chrétienne on n'ait pas fait difficulté d'admettre que le dimanche prenait la place du sabbat comme jour de culte universel et principal, et ainsi le continuait.

On y avait d'autant moins de difficulté qu'on se plaisait à considérer la vie chrétienne comme une fête perpétuelle, et qu'on regardait les solennités distinctes et générales comme des moyens indispensables de venir en aide à la faiblesse humaine, incapable en cette vie d'un culte ininterrompu, intérieur et extérieur. La fête perpétuelle du chrétien, d'après les anciens auteurs, est celle que lui procurent les bienfaits de la rédemption : repos de l'âme et repos de l'éternité, symbolisés par le sabbat, à condition de s'en rendre digne par l'abstention du péché qu'aussi bien le sabbat figure. Les solennités liturgiques aident seulement à prendre une conscience plus vive de ces bienfaits, à en apprécier toute la valeur et, par là même, à se préparer plus facilement à la vie éternelle où le culte de Dieu n'aura ni interruption, ni fin. Le morcellement actuel est donc exclusivement pratique et temporaire : il est un secours et un stimulant pour la vie surnaturelle, mais il n'en affecte pas le fond; celle-ci repose, en effet, d'une manière permanente sur tout cet ensemble de mystères que le culte public célèbre un à un, mais que la religion, dont ce culte est l'expression, appréhende sans cesse en entier par la foi [4]. A ce point de vue, on peut dire avec Origène dont nous suivons ici en grande partie les idées, que la vie du chrétien parfait est aussi bien un dimanche perpétuel qu'une Parascéve, une Pâque et une Pentecôte ininterrompues : Ἐὰν δέ τις πρὸς ταῦτα [*i. e.* Galat., IV, 10, 11] ἀνθυποφέρῃ, τὰ περὶ τῶν παρ' ἡμῖν κυριακῶν, ἢ παρασκευῶν, ἢ τοῦ Πάσχα, ἢ τῆς Πεντηκοστῆς δι' ἡμερῶν γινόμενα λεκτέον καὶ πρὸς τοῦτο ὅτι ὁ μὲν τέλειος, ἀεὶ ἐν τοῖς λόγοις ὤν, καὶ τοῖς ἔργοις, καὶ τοῖς διανοήμασι τοῦ τῇ φύσει Κυρίου Λόγου Θεοῦ, ἀεί ἐστιν αὐτοῦ ἐν ταῖς ἡμέραις, καὶ ἀεὶ ἄγει κυριακὰς ἡμέρας, etc. [5]. Clément d'Alexandrie, maître d'Origène, avait déjà tenu un propos semblable sur le dimanche, au sujet du chrétien vierge qui n'est pas partagé par le plaisir des sens entre Dieu et la créature : Κυριακὴν ἐκείνην τὴν ἡμέραν ποιεῖ, ὅταν ἀποβάλῃ φαῦλον νόημα καὶ γνωστικὸν προσλάβῃ, τὴν ἐν αὐτῷ τοῦ Κυρίου ἀνάστασιν δοξάζων [6]. Et Origène parlant allégoriquement, dans son commentaire sur les Nombres, du sacrifice perpétuel de l'ancienne loi, s'est souvenu une autre fois de cet enseignement [7]. On connaît du reste la théorie célèbre de Clément d'Alexandrie sur la fête perpétuelle du vrai gnostique [8]. Or cette conception n'est pas propre à l'école d'Alexandrie et aux anachorètes d'Égypte [9]; on la retrouve en d'autres milieux avec des modalités diverses. Nous l'avons déjà signalée dans saint Irénée [10], et il est intéressant de constater que chez lui, comme chez la plupart de ceux qui la proposent — y compris Origène — elle s'affirme surtout au sujet du sabbat : c'est déjà un indice qu'on n'éprouvait pas de difficulté à mettre l'antique sabbat et le dimanche sur le même plan en tant que jours de culte, — sauf à montrer ensuite que le dimanche a la prééminence sur le sabbat, et attire à lui les honneurs propres à ce dernier. Voici, par exemple, un passage allégorique d'Origène sur le sabbat chrétien, où la préoccupation du culte extérieur n'est pas moins manifeste que celle du culte intérieur : *Relinquentes ergo judaicas sabbati observationes, qualis debeat esse christiano sabbati observatio, videamus. Die sabbati nihil ex omnibus mundi actibus oportet operari. Si ergo desinas ab omnibus sæcularibus operibus, et nihil mundanum geras, sed spiritualibus operibus vaces,* AD ECCLESIAM CONVENIAS, LECTIONIBUS DIVINIS ET TRACTATIBUS AUDEM PRÆBEAS, *et de cælestibus cogites, de futura spe sollicitudinem geras, venturum judicium præ oculis habeas, non respicias ad præsentia et visibilia, sed ad invisibilia et futura, hæc est observatio sabbati christiani* [11]. Or le même Origène

[1] *P. G.*, t. XXVII, col. 313 sq. La célébration au sabbat de la création du monde apparaît à cet auteur comme quelque chose de spécifiquement juif, et de périmé dans la nouvelle alliance considérée comme une création nouvelle. Il est possible que cette conception soit en rapport avec la tradition d'Alexandrie, opposée à la célébration chrétienne du samedi dont parle Socrate, *H. E.*, V, XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 636. L'homélie *De semente* placée à la suite de l'hom. *De sabbatis* (*l. cit.*, col. 143 sq.), a été au contraire prononcée dans une réunion chrétienne du samedi; elle provient donc d'un milieu différent : du patriarcat d'Antioche, d'après Zahn, *Skizzen*, p. 368, 369. — [2] Noter, col. 137, n. 3 et 4, l'emploi de l'argument tiré du fait que la solennité de l'Expiation est appelée « sabbat » et est jour de repos en dehors du sabbat, en faveur du caractère essentiellement religieux et cultuel de celui-ci. — [3] Parmi les textes cités plus haut, noter les deux suivants de S. Augustin : *Contra Adim.*, XVI, 3 : *et sabbati quietem non observamus in tempore. De Genesi ad litteram*, IV, 24 : *Jam vero tempore gratiæ revelatæ, observatio illa sabbati, quæ unius diei vacatione figurabatur, oblata est ab observatione fidelium.* — [4] Dans la célébration de l'eucharistie les principaux mystères du christianisme sont commémorés, mais cette célébration était autrefois plus intermittente qu'aujourd'hui. Actuellement encore, les prêtres en charge ne sont strictement obligés de célébrer que les dimanches et fêtes de précepte. Cette remarque ne s'applique pas à la communion. Cf. S. Jérôme, *In Gal.*, IV, 10, cité *infra*, col. 931. — [5] *Contra Celsum*, l. VIII, c. XXII, *P. G.*, t. XI, col. 1549. Voir le contexte, n. 21, 22, 23 : le morcellement dont nous parlons est exprimé pour Origène dans ἐν μέρει ἑορτῆς de Col., II, 16. Voir aussi *In Numeros*, hom. XXIII, n. 11, *P. G.*, t. XII, col. 754-755, sur les fêtes en général, où le même emploi est fait de ce texte de l'épître aux Colossiens (col. 755); et *In Gen.*, hom. X, n. 3, *P. G.*, t. XII, col. 218. — [6] *Strom.*, VII, 12, *P. G.*, t. IX, col. 504-505; éd. Stählin, t. III, p. 54, l. 18-20. — [7] *In Num.*, hom. XXIII, n. 3, *l. cit.*, col. 749 : *certum est quia impeditur sacrificium indesinens iis qui coniugalibus necessitatibus serviunt. Unde videtur mihi quod illius est solius offerre sacrificium indesinens, qui indesinenti et perpetuæ se devoverit castitati :* développement de I Cor., VII, 35, cité par Origène; cf. les versets 32-34. — [8] *Strom.*, l. VII, c. VII, *P. G.*, t. IX, col. 449-452 : οὐκ ἐν ἐξαιρέτοις ἡμέραις, ὥσπερ ἄλλοι τινές, ἀλλὰ συνεχῶς τὸν ὅλον βίον τοῦτο ἐπραττόντες... οὐδὲ μὴν ἑορτάς τινας καὶ ἡμέρας ἀποτεταγμένας, ἀλλὰ τὸν πάντα βίον (col. 449). Πάντα τοίνυν τὸν βίον ἑορτὴν ἄγοντες, etc. (col. 452); éd. Stählin, *l. cit.*, p. 27. — [9] Encore n'est-il guère probable qu'Origène ait favorisé la vie anachorétique proprement dite : il conseille plutôt la solitude morale au milieu du monde. Sur ce point voir F. Martinez, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église*, in-8°, Paris, 1913, p. 165-166. Pour l'Occident, on peut citer ici le cas de saint Benoît qui, menant la vie anachorétique dans le désert de Subiaco, ne s'était pas préoccupé du temps exact de la fête de Pâques. S. Grég., *Dial.*, I, 1, *P. L.*, t. LXVI, col. 130. — [10] *Contra hær.*, IV, XVI, 1 : *ministrantes omni tempore fidei nostræ, et perseverantes ei*, etc. Cf. du même « Dém. de la prédic. apostolique », n. 96. Voir encore S. Augustin, *De Gen. ad lit.*, IV, 24. — [11] *In Num.*, hom. XXIII, n. 4, t. XII, col. 749-750; cf. *Selecta in Exod.*, *ibid.*, col. 289 : Pour le chrétien le sabbat consiste à détruire les œuvres du monde (*i. e.* du péché), à glorifier Dieu, à demeurer ferme dans le Christ, à ne pas allumer le feu du péché, à contempler dans le repos la Vérité et la Sagesse,

montre ailleurs la supériorité du dimanche sur le sabbat par l'exemple de la manne commençant à tomber le dimanche et cessant le samedi, car cette manne figure pour lui la parole de Dieu qui cessera un jour d'être communiquée au peuple juif, tandis qu'elle sera toujours transmise au peuple chrétien, seul digne désormais de l'entendre : ce qui est une allusion évidente à ces lectures et à ces explications publiques mentionnées dans la précédente citation, et aussi bien au dimanche où elles avaient lieu [1]. Directement ou non, saint Jérôme se rattache ici sur plus d'un point à la pensée d'Origène. Il admet comme lui que la vie du chrétien sans tache peut être appelée un perpétuel sabbat [2] ; et ailleurs il reconnaît de même que les fêtes chrétiennes, le dimanche notamment, n'ont une réalité distincte que comme stimulant de la piété. C'est au sujet de *Galat.*, IV, 10 : *Dicat aliquis : Si dies observare non licet, et menses, et tempora, et annos, nos quoque simile crimen incurrimus quartam sabbati observantes, et parasceven, et diem dominicam, et jejunium quadragesimæ, et Paschæ festivitatem, et Pentecostes lætitiam, et pro varietate regionum, diversa in honore martyrum tempora constituta. Ad quod qui simpliciter respondebit, dicet : non eosdem judaicæ observationis dies esse quos nostros. Nos enim non azymorum pascha celebramus, sed resurrectionis et crucis. Nec septem juxta morem Israël numeramus hebdomadas in Pentecoste, sed Spiritus Sancti veneramur adventum. Et ne inordinata congregatio populi fidem minueret in Christo, propterea dies aliqui constituti sunt, ut in unum omnes pariter venirem. Non quo celebrior sit dies illa qua convenimus, sed quo quacunque die conveniendum sit, ex conspectu mutuo lætitia major oriatur. Qui vero appositæ quæstioni acutius respondere conatur, illud affirmat, omnes dies æquales esse, nec per parasceven tantum Christum crucifigi, et die dominica resurgere, sed semper sanctum resurrectionis esse diem et semper eum carne vesci dominica. Jejunia autem et congregationes inter dies propter eos a viris prudentibus constitutos, qui magis sæculo vacant quam Deo, nec possunt, immo nolunt toto in Ecclesia vitæ suæ tempore congregari, et ante humanos actus, Deo orationum suarum offerre sacrificium. Quotus enim quisque est, qui saltem hæc pauca quæ statuta sunt, vel orandi tempora, vel jejunandi semper exerceat ? Itaque sicut nobis licet vel jejunare semper, vel semper orare, et diem dominicam accepto Domini corpore indesinenter celebrare gaudentibus : non ita et Judæis fas est orani tempore immolare agnum, Pentecosten agere, tabernacula figere, jejunare quotidie* [3]. Cette même doctrine a été exposée à plusieurs reprises, et d'une façon très formelle, par saint Jean Chrysostome : c'est un des cas intéressants où sa pensée se trouve en harmonie avec celle d'Origène. Ici, toutefois, nous devons nous borner à cette indication, avec quelques renvois aux sources [4].

Ainsi donc les fêtes solennelles et générales de l'Église ne représentent dans la vie de la communauté chrétienne qu'un *minimum* indispensable de culte. Ce *minimum* est réalisé, d'une part, grâce à la célébration par intervalles variables et souvent espacés des grands anniversaires chrétiens, et, d'autre part, grâce au retour périodique, fréquent et perpétuel d'un jour de culte de caractère général et d'observation universelle qui, par tous ces traits réunis, représente la permanence et la continuité du culte chrétien. Or, pour fixer cet intervalle invariable, l'on ne pouvait avoir d'autorité plus haute que celle de Dieu lui-même prescrivant au peuple de l'ancienne alliance de sanctifier le sabbat ou le dernier jour de chaque semaine. Cet intervalle hebdomadaire fut maintenu dans le christianisme naissant pour les réunions communes de culte et d'édification, mais avec un changement de jour : au lieu du dernier jour de la semaine, on adopta le premier, celui de la résurrection du Christ. Ainsi qu'on l'a vu plus haut, ce changement, qui était un des traits par lesquels le christianisme se différenciait du judaïsme, ne devint officiel et général qu'à partir du jour où l'Église pénétra dans des milieux purement païens; on le constate déjà suffisamment par le fait que le concile de Jérusalem légiférant pour les helléno-chrétiens, dans les termes que l'on sait, n'édicta rien sur l'observance sabbatique ; autant dire qu'il la laissa tomber.

De la sorte, le dimanche continuait à remplir le rôle du sabbat comme jour officiel de sanctification et de culte. Aussi saint Jean Chrysostome a-t-il pu écrire sur la sanctification par Dieu du septième jour de la création (Gen., II, 3) : Ἤδη ἐντεῦθεν ἐκ προοιμίων αἰνιγματωδῶς διδασκαλίαν ἡμῖν ὁ Θεὸς παρέχεται, παιδεύων τὴν μίαν ἡμέραν ἐν τῷ κύκλῳ τῆς ἑβδομάδος ἅπασαν ἀνατιθέναι καὶ ἀφορίζειν τῇ τῶν πνευματικῶν ἐργασίᾳ [5]. Le langage de l'orateur est trop direct (noter ἡμῖν et παιδεύων) pour qu'il n'y ait pas là une allusion au dimanche : du reste on déduit très bien cette allusion de son insistance à parler d'une activité toute spirituelle comme du vrai moyen d'employer ce jour, et précisément à propos d'un repos divin que les juifs entendaient à faux dans un sens tout matériel, et dont ils s'autorisaient pour passer leur sabbat dans l'oisiveté. On a vu avec quelle vigueur les Pères, et saint Chrysostome en particulier, ont reproché aux juifs cette manière de penser et d'agir. Ils ne faisaient en cela que se conformer aux enseignements du Christ. Mais, d'autre part, le danger de voir les chrétiens tomber dans une erreur analogue relativement au dimanche, explique d'une façon vraisemblable qu'on ait évité pendant longtemps dans l'Église de justifier la coutume du jour de culte hebdomadaire par le quatrième commandement du décalogue; d'autant que l'obligation du repos matériel était l'élément le plus apparent, mais non le plus important, de ce précepte.

Au IVe siècle cependant, et de bonne heure, on ne fit pas difficulté de reconnaître en Orient que le dimanche succédait au sabbat comme jour de culte et prenait, à ce titre, sa place d'honneur dans la semaine. Le plus ancien et le plus remarquable témoignage à ce sujet est celui d'Eusèbe de Césarée commentant le psaume XCI, inscrit « pour le jour du sabbat » [6]. La pensée de l'au-

[1] *In Exod.*, hom. VII, n. 5, *P. G.*, t. XII, col. 345-346 : *In nostra enim dominica die semper Dominus pluit manna de cælo. Sed et hodie ego dico, quia pluit Dominus manna de cælo. Cælestia namque sunt eloquia ista, quæ nobis lecta sunt, et a Deo descenderunt verba quæ nobis recitata sunt, et ideo nos felices qui tale manna suscepimus* (col. 346). — [2] *In Ps. LXVIII*, 13, *P. L.*, t. XXIV, col. 596 : *Ad hoc sabbatum omni festivitate celebrandum, Salvator nos provocat in Evangelio*, etc. — [3] *Com. in epist. ad Galatas, loc. cit.*, *P. L.*, t. XXVI, col. 404-405. L'idée du sacrifice de la prière (*Deo orationum suarum offerre sacrificium*) est aussi à rapprocher d'Origène, *In Num.*, *hom. supra cit.* — [4] Cf., entre autres passages, *Adv. Judæos orationes*, III, 2-5, *P. G.*, t. XLVIII, col. 864-868; *De sancta Pentecoste*, hom. I, n. 1-2, *P. G.*, t. L, col. 454-455; *De Anna*, serm., V, n. 1, *P. G.*, t. LIV, col. 670; *In Matt.*, hom. XXXIX, n. 3, *P. G.*, t. LVII, col. 437; *In ep. ad Cor.*, hom. XV, n. 3, *P. G.*, t. LXI, col. 125, etc. Pour plus de détails, voir les trois excellents chapitres que Thomassin a consacrés à cette doctrine patristique dans son *Traité des festes de l'Église*, 2e éd., Paris, 1697, p. 1-46. — [5] *In Gen.*, hom. X, n. 8, *P. G.*, t. LIII, col. 89. — [6] *P. G.*, t. XXIII, col. 1165 sq. : sur le sabbat et le dimanche, col. citée à col. 1173. Ce commentaire appartient à la série du texte continu (Ps. LI à XCV) publié par B. de Montfaucon, le commentaire des autres psaumes étant partiellement reconstitué à l'aide des chaînes. Sur l'authenticité générale du commentaire A. Harnack a élevé des doutes, en 1893, au t. I de sa *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, p. 575, doutes qu'il n'a pas maintenus pour l'ensemble du commentaire, en 1904, dans la 2e partie de sa *Chronologie*, t. II du même ouvrage; *cf.* p. 122-123 ; là il ne s'agit plus que de déterminer l'étendue exacte de cette œuvre

teur est si nette et rejoint si bien les indications traditionnelles plus vagues que nous avons déjà signalées, que nous ne pouvons nous dispenser de le citer largement. Suivant Eusèbe, l'intention du précepte sabbatique était d'orienter ceux de la circoncision vers le repos contemplatif et spirituel qui a son type dans celui que Dieu prit, selon l'Écriture, au septième jour du monde, après la création des choses sensibles; un tel repos ne se réalisera parfaitement que dans l'éternité, mais c'est en vue de ce sabbat éternel, dont parle l'épître aux Hébreux, que les justes de l'Ancien Testament se livraient, dans la paix, à la contemplation, et vaquaient jour et nuit à la méditation de la parole de Dieu; et c'est aussi pourquoi la loi de Moïse, dans son symbolisme prophétique, assigna a la multitude un jour où elle aurait au moins le loisir de méditer sur la loi divine, le travail ordinaire étant suspendu (ὅπως κἂν ταύτῃ [ἡμέρᾳ] ἀπέχωνται μὲν τῶν συνήθων ἔργων, σχολάζωσιν δὲ τῇ τοῦ θείου νόμου μελέτῃ)[1]. Il suffit pour s'en rendre compte de lire ce psaume XCI qui invite à se réunir le sabbat, non dans un dessein d'oisiveté — car c'est ainsi que les juifs manquaient à l'intention de la Loi[2] — mais dans celui de louer le Seigneur, de chanter son nom sur des instruments de musique, de proclamer aux heures du matin sa miséricorde, et de redire, au temps de la nuit, sa vérité.

Vous voyez donc, continue Eusèbe sans transition, ce que ce psaume nous invite à accomplir le jour de la résurrection (κατὰ τὴν τῆς ἀναστάσεως ἡμέραν). Il a du moins comme inscription : « Pour le jour du sabbat. » Mais en ce jour les prêtres faisaient au temple beaucoup d'autres choses [que de louer Dieu], et en conformité avec la Loi. Il n'y avait même pas de précepte sabbatique pour les prêtres; il n'y en avait que pour ceux qui ne pouvaient vaquer au culte divin et aux œuvres agréables à Dieu d'une façon continuelle et quotidienne, car, à ceux-là, pour l'accomplissement de tels actes, la Loi avait fixé des intervalles. Aussi Dieu objurgue-t-il par son prophète ceux qui se livrent le jour du sabbat à l'excès dans les aliments, etc. (Cf. *supra*, col. 919.) Mais comme ceux-ci refusaient, le Verbe, en vertu du testament nouveau, déplaça la solennité du sabbat, la transféra au lever du soleil [du jour suivant], et nous livra l'image du véritable repos, le jour du salut qui est le jour seigneurial et le premier de la lumière (Δεῦ δὲ, παρατηρήσαντα ἐκείνου, ὅτι τῆς καινῆς διαθήκης Λόγος μετήγαγε καὶ μετατέθεικε τὴν τοῦ σαββάτου τιμὴν ἐπὶ τὴν τοῦ φωτὸς ἀνατολὴν, καὶ παρεδώκειν ἡμῖν ἀληθινῆς ἀναπαύσεως εἰκόνα, τὴν σωτηρίαν καὶ κυριακὴν καὶ πρώτην τοῦ φωτὸς ἡμέραν). C'est en ce jour que le Sauveur du monde, après tous ses travaux pour les hommes, vainquit la mort et franchit les portes célestes, ayant accompli une œuvre qui dépassait celle des six jours de la création du monde. C'est alors aussi qu'il prit possession du divin sabbat et du repos trois fois heureux, tandis que son Père lui adressait ces paroles : « Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds. » (Ps. CIX, 1.) En ce jour, qui est le jour de la lumière, le premier jour, et celui du soleil véritable, nous nous réunissons nous aussi, après un intervalle de six jours (καὶ ἡμεῖς αὐτὸν συνερχόμενοι ὅσα μεσοῦν τῇ ἡμέρᾳ), pour célébrer des sabbats saints et spirituels, nous qui avons été rachetés parmi toutes les nations de la terre; et alors nous accomplissons ce que la loi spirituelle ordonnait aux prêtres le jour du sabbat[3]. Eusèbe établit en suite un parallélisme symbolique entre le culte du sabbat et celui du dimanche, pour conclure a nouveau : « Enfin, tout ce que l'on avait coutume d'accomplir le jour du sabbat, nous l'avons transféré au dimanche, comme au jour qui convient le mieux au Seigneur, le premier jour par l'importance et par l'ordre, plus digne d'honneur que le sabbat. » Avant tout, il est question ici du culte, car Eusèbe fait observer un peu plus loin que le sabbat était pratiquement violé par le jeu des instruments de musique; et pour achever son développement, il ajoute : « Mais nous qui dans le secret de nous-mêmes conservons la vie au juif [véritable] selon la parole de l'apôtre (Rom., II, 28, 29)... c'est sur un psaltérion vivant et une cithare animée que nous exécutons nos hymnes, dans des cantiques spirituels[4]. »

Pour saint Ephrem, le dimanche a supplanté le sabbat, en lui ôtant son droit d'aînesse et en attirant à lui ses bénédictions : *Decet igitur honor dici dominico, primogenito dierum, multa quippe habet mysteria. Offerte illi honores vestros, ius primogeniti a sabbato abstulit sicut Jacob qui factus est caput Manassis ipsius primogeniti. Ius primogeniti sabbato dalum abstulit dies dominicus qui sic factus est primogenitus. Ius primogeniti adscitum est ei quia ipse omnis computus caput est. Diei igitur dominico sunt benedictiones et ius primogenituræ. Beatus qui illum sancta observatione colit*[5]. Ces paroles prononcées un dimanche de Pâques indiquent bien que, comme fête hebdomadaire, le dimanche succède au sabbat : et cette interprétation est corroborée par ce qui suit, quelques lignes plus loin : *Dies dominica dies sancta est, annunciationem [resurrectionis] continet et separat nobis sex dies a sex diebus præcedentibus*[6]...

Le sermon sur le dimanche attribué à Eusèbe d'Alexandrie et qui, d'après Zahn, serait (?) d'Eusèbe d'Émèse († vers 359)[7], est beaucoup plus allusif sur

exégétique et de faire la part de ses emprunts — notamment à Origène. Harnack place la composition de ce commentaire vers 330. O. Bardenhewer (*Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 1912, t. III, p. 253-254) ne croit pas qu'on puisse préciser sous ce rapport. Ce dernier auteur ne soulève même pas la question de l'authenticité. Notons enfin que le commentaire d'Eusèbe sur le ps. XCI ne dépend aucunement du fragment de commentaire d'Origène sur ce même psaume, publié par J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. III, p. 171-172; mais il faut convenir que la pensée est origéniste, ce qui ne fait qu'ajouter à la force de notre argument. — [1] Col. 1169. — [2] Cf. col. 1165 : οὐδὲ συνάττουσι (σάββατα) κατὰ τὸ νομίμον τοῦ νόμου. — [3] Col. 1169. — [4] Col. 1172. — [5] J. Lamy, *S. Ephræm Syri hymni et sermones*, Malines, 1882, t. I, *Sermo ad nocturnum Dominicæ resurrectionis*, n. 4, col. 542. — [6] *Ibid.*, col. 544. — [7] Th. Zahn, *Eine altkirchliche Rede über die Sonntagsruhe nebst Untersuchungen über ihren Verfasser*, dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft*, 1881, t. V, p. 516-534 : Zahn donne une traduction allemande de ce sermon (p. 528-533), d'après le ms. *1168* (ancien fonds) de Paris, s. XI, 229b-232 *b*, avec des notes de comparaison pour le texte très différent et inférieur de Gallandi, reproduit dans *P. G.*, t. LXXXVI, 1, col. 413-422. Cette traduction a été publiée à nouveau par Zahn en appendice de ses *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, éd. cit., p. 321-330, mais sans les notes suédites de comparaison. D'après dom G. Morin, dans *Rev. bénédictine*, an. 1907, p. 531, F. von Dobschütz prépare une édition définitive de ce sermon. M. F. Nau en a aussi une édition toute prête; dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1908, IIe série, t. III (XIII), n. 1, p. 411-415, il n'en publie, faute de place, que le premier paragraphe (26 lignes), principalement d'après deux mss. de Paris : Biblioth. nat., n. [illegible] et 947. Ce texte diffère sur certains points de détail de celui que représente la traduction de Zahn. Nous citons provisoirement d'après celle-ci. Quant à la date du sermon, celle qu'indique Zahn (1re moitié du IVe siècle) n'est pas intrinsèquement impossible; mais si l'on admet avec M. Nau, *loc. cit.*, p. 409, 431, que les sermons dans lesquels le prétendu Eusèbe d'Alexandrie instruit son disciple Alexandre forment un tout didactique, et « la partie la plus authentique des œuvres que l'on est convenu d'attribuer à Eusèbe », on inclinera vers une date plus basse. Notre sermon (XXII) appartient, en effet, à cette série : I, II, IV, VI, VII, VIII, X, XVI, XXII; il faut y ajouter probablement les sermons III et V qui sont cités comme les précédents sous le nom d'Eusèbe par saint Jean Damascène (*Sacra parallela* : pour le sermon sur le dimanche, voir *P. G.*, t. XCV, col. 1156, t. XCVI, col. 312)

ce point : « N. 2... La semaine a sept jours; Dieu lui-même nous a donné six jours pour le travail et l'un d'eux pour le repos, la prière et la délivrance (des liens) du péché... N. 6. C'est le jour que le Seigneur a fait; réjouissons-nous et passons-le dans l'allégresse. » (Ps. CXVII, 24.) N. 7... » Le Seigneur n'a-t-il pas fait aussi les autres jours ? Sans contredit; mais le prophète mentionne seulement celui-là; David n'a pas pensé aux six autres jours, parce que Dieu nous les a donnés pour le labeur et l'accomplissement des travaux des champs. Mais au septième jour le repos fut départi aux hommes. En effet, lorsque Dieu donna la loi à Moïse, il enjoignit aux Hébreux de se reposer le jour du sabbat; car en ce jour même Dieu se reposa de toutes ses œuvres. Aussi leur ordonna-t-il de cesser le travail et de se reposer. Mais comme ils l'irritaient et ne persévéraient pas dans l'observation de ses préceptes, il leur fit ce serment par le prophète : « Ils n'entreront pas dans mon repos; » car il appela le sabbat « repos ». Lorsque le Seigneur vint sur la terre, né d'une Vierge sainte, il rendit toute la loi nouvelle, en sa qualité de créateur de la loi; puis quand il vit que la loi était dure et que personne ne pouvait l'observer, il rejeta la loi et introduisit la grâce, et nous donna quelque chose d'absolument nouveau, selon le témoignage de l'apôtre : « Si quelqu'un est dans le Christ, il est une nouvelle créature; ce qui est ancien est passé; vois, tout est devenu nouveau. » (II Cor., v, 17.) Ainsi, tout étant devenu nouveau, il devait abroger aussi la loi du sabbat, et au lieu de ce jour en instituer pour nous un autre. C'est pourquoi, en vue du repos et du service divin, il nous a donné le premier jour, celui où il a commencé à créer le monde, et il l'a appelé le jour du Seigneur. » On verra plus loin que cet auteur subordonne le repos du dimanche au culte; dès maintenant on se rend compte de la netteté avec laquelle il affirme l'équivalence religieuse du sabbat et du dimanche dans la semaine : le second continue les fonctions du premier, et l'un ne diffère vraiment de l'autre que par l'alliance divine ancienne ou nouvelle, à laquelle il appartient, et qu'il célèbre.

L'homélie *De sabbatis et circumcisione* déjà citée développe des idées analogues, d'une manière qui rappelle parfois d'assez près le sermon précédent : le sabbat commémorait l'achèvement de la première création, le dimanche commémore le début de la nouvelle; et l'auteur cite ici II Cor., v, 17, comme dans le précédent discours. Cette nouvelle création, à la différence de l'autre, n'a pas de fin, car elle doit se prolonger dans la fête éternelle du sabbat des sabbats qui en est la manifestation; c'est ce qu'exprime la celébration du dimanche, le premier jour de la semaine, celui qui succède au sabbat, et où le Christ par sa résurrection inaugura la création nouvelle qui n'est en réalité que la rénovation et la consommation de l'ancienne. Le repos de Dieu au septième jour, en effet, était seulement un stade vers cette fin. « Aussi le Verbe, après avoir renouvelé la création accomplie en six jours, assigna-t-il un jour à cette rénovation : celui dont l'Esprit dit d'avance dans le psaume : « C'est le jour qu'a fait le Seigneur [1]. »

L'homélie *De semente* inexactement attribuée à saint Athanase comme la précédente, a été prononcée dans une assemblée du samedi. Dès les premiers mots de l'exorde, l'auteur fait observer que cette réunion n'a rien de commun avec le sabbat juif; elle a pour but de rendre hommage à Jésus « maître du sabbat ». Il ajoute aussitôt que le sabbat qui était autrefois en honneur a perdu sa dignité, car « le Seigneur a transféré le jour du sabbat au dimanche » : μετέθηκε δὲ ὁ Κύριος τὴν τοῦ σαββάτου ἡμέραν εἰς κυριακήν [2]. Affirmation hardie qui ne s'entend bien que du culte, puisque dans la suite de l'homélie l'auteur montre, d'après les enseignements du Christ et l'exemple des prêtres du temple de Jérusalem, que l'inaction n'était pas le but du sabbat. Le rédacteur des *Constitutions apostoliques* s'écarte en un endroit de cette tradition; commentant le décalogue pour les chrétiens, il applique le quatrième (troisième) commandement à la coutume qu'il semble avoir pris à tâche de propager : la célébration du samedi. Mais cette divergence est beaucoup plus apparente que réelle. En effet, on notera d'abord qu'en cet endroit le culte seul est visé : Γίνωσκε δημιουργίαν θεοῦ διάφορον, ἀρχὴν λαβοῦσαν διὰ Χριστοῦ· καὶ σαββατεῖς διὰ τὸν παυσάμενον μὲν τοῦ ποιεῖν, οὐ παυσάμενον δὲ τοῦ προνοεῖν, σαββατισμὸν μελέτης νόμων, οὐ χειρῶν ἀργίαν [3]. On observera ensuite que, dans une autre interprétation du décalogue, le même auteur applique plus loin ce commandement à l'action de grâces pour la création et la providence, que Dieu réclame « maintenant *chaque jour* de nous » : Ὁ σαββατίζειν δι' ἀργίας νομοθετήσας διὰ τὴν τῶν νόμων μελέτην νῦν καθ' ἡμέραν ἐκέλευσεν ἡμᾶς, ἀναλογιζομένους δημιουργίας καὶ προνοίας νόμον εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ [4]. Enfin il ne faut pas oublier que l'auteur des *Constitutions*, tout en faisant du samedi une fête analogue au dimanche, donne à celui-ci une dignité bien supérieure à celle du samedi [5]. Son argumentation en ceci rappelle

et IX qui n'est qu'une suite de VIII; et sans doute aussi XI. Or le sermon I connaît comme normale la solennisation du samedi à côté du dimanche (*P. G.*, t. LXXXVI, 1, col. 313, 316, 324), coutume qui n'a été générale en Orient que dans les dernières années du IVe siècle; en outre, le sermon X a trait à la fête de la Nativité du Christ (τῆς τοῦ Χριστοῦ Γενεσίου ἑορτή : *ibid.*, col. 365), et l'on sait que comme distincte de la solennité des Épiphanies (τὰ Ἐπιφάνια) du 6 janvier, la fête romaine du 25 décembre n'a pénétré en Orient, sous le premier titre, que vers l'an 380. D'après ces indices, cette série de sermons serait au plus tôt des premières années du Ve siècle. — [1] *P. G.*, t. XXVIII, col. 140, n. 5. Pour le résumé qui précède cette citation — résumé aussi fidèle que nous avons pu, malgré l'obscurité de la pensée de l'auteur — voir les n. 1-1; II Cor., v, 17, est citée au n. 2, col. 133. Cette homélie qui est opposée à la célébration du samedi pourrait être du début du Ve siècle ou de la fin du IVe, et provenir, comme nous l'avons dit, d'un milieu alexandrin. Sur la double création commençant le dimanche, voir S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLIV, 5, *P. G.*, t. XXXVI, col. 612; S. Gaudentius de Brescia, *Serm.*, I, P. L., t. XX, col. 848. — [2] *P. G.*, *ibid.*, col. 141, n. 1. Prononcée dans une réunion chrétienne du samedi, mais opposée au chômage de ce jour (n. 13, col. 161), cette homélie est conforme à la législation du concile de Laodicée (can. 16, 29, 49, 51) qui s'est tenu entre 343 et 381, ou vers 360, d'après Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. II, part. 1, Erlangen, 1890, p. 196 : elle est donc assez vraisemblablement de la même époque. — [3] *Const. apost.*, l. II, c. XXXVI, 2. Cf. l. VII, c. XXXVI, 1, où même allusion à la création par le Christ, avec reprise de l'idée que le sabbat la commémore par un repos consacré à la méditation des lois de Dieu; et *ibid*, 4, cf. *supra*, col. 928 ; et 6 : le sabbat est pour les hommes νόμων ζήτησις, αἶνος εἰς θεὸν εὐχάριστος. — [4] L. VI, c. XXIII, 3. Cette prescription peut par conséquent s'appliquer au dimanche. En fait, au l. II, c. LIX, 3, l'auteur analgame en une seule phrase les motifs de célébrer liturgiquement le samedi et le dimanche, laissant entendre, semble-t-il, que ces motifs valent également bien pour le second jour que pour le premier, ou plutôt, qu'ils sont inséparables : la création « par Jésus » a pour suite la rédemption par Jésus (αἶνον ἀναπεμπόντες τῷ θεῷ τῷ ποιήσαντι τὰ ὅλα διὰ Ἰησοῦ καὶ αὐτὸν εἰς ἡμᾶς ἐξαποστείλαντι καὶ συγχωρήσαντι παθεῖν καὶ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσαντι) ; certes, la célébration du samedi vise particulièrement la création, mais, en tant que prélude du dimanche, elle inclut les autres motifs; et de même pour le dimanche, qui vise particulièrement la résurrection ; et *a fortiori*, puisque le samedi lui est subordonné. Donc, dans les *Constitutions* les deux fêtes paraissent n'en faire qu'une. — [5] L. VII, c. XXXVI, 6 : ὧν ἀπάντων (les prérogatives du sabbat) ἡ κυριακὴ ποιοῦσα : le dimanche en effet commémore l'œuvre que le médiateur lui-même de la création (cf. *ibid.*, c. XXXV, 10) a accomplie en personne pour les hommes.

un peu celle de l'auteur de la *Didascalie* montrant aux judéo-chrétiens que le dimanche l'emporte sur le sabbat [1]. L'un et l'autre d'ailleurs s'accordent pour rejeter l'oisiveté sabbatique des juifs; mais on sait que la *Didascalie* ne contient rien sur la célébration liturgique du samedi. Il semble bien que pour propager cette dernière coutume l'auteur des *Constitutions* ait eu recours à des considérations personnelles d'une orthodoxie parfaite, mais peu traditionnelles. En effet, autant qu'on en peut juger après examen des divers témoignages relatifs aux origines de la célébration chrétienne du samedi en Orient, cette coutume se présente beaucoup moins comme une fête indépendante en l'honneur de la création et de sa continuation par la providence, que comme une anticipation, un prélude du dimanche, et un dédoublement de celui-ci. Les deux fêtes sont toujours étroitement unies, mais avec un degré de dignité de plus pour la seconde, si bien qu'on peut dire qu'en Orient le samedi est au dimanche ce que le jeûne du samedi était, en sens inverse, au jeûne du vendredi, en Occident : une extension secondaire. S'il en est ainsi, l'auteur des *Constitutions* ne paraît pas qualifié pour rattacher le culte chrétien du samedi au culte juif parallèle en faisant abstraction du dimanche, qui est devenu le jour par excellence du culte hebdomadaire, et qui est aussi le jour chrétien le plus ancien et le plus universel, puisque l'observance tout orientale du samedi n'apparaît pas avant le milieu du IVe siècle.

Avant de quitter l'Orient, signalons encore une page curieuse du *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène [2], où l'idée de l'équivalence cultuelle du sabbat et du dimanche se trouve représentée comme à l'insu de l'auteur. S'inspirant de la tradition antérieure, Jean Damascène part de cette idée que Dieu établit au Sinaï la loi du sabbat afin d'être honoré par les Israélites au moins un jour par semaine, la majorité d'entre eux s'étant montrée incapable de lui rendre le culte perpétuel auquel il a toujours droit. Mais sous la loi de grâce et de liberté il n'en sera plus ainsi : vénérant Dieu comme un Père, avec une affection pleine de zèle, les chrétiens se feront un devoir de lui consacrer tout le temps de leur vie. On s'imaginerait ici que l'auteur va faire provisoirement abstraction de la liturgie chrétienne avec ses fêtes distinctes, pour ne parler que de culte intérieur et de vie pure. Au contraire, la mention de la loi de liberté qui abroge la loi de servitude, l'amène à écrire tout aussitôt ce qui suit : Καὶ ἑορτάζομεν τὴν τελείαν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως κατάπαυσιν· φημὶ δὲ τὴν τῆς ἀναπαύσεως ἡμέραν, ἐν ᾗ ἡμᾶς ὁ Κύριος Ἰησοῦς, ὁ τῆς ζωῆς ἀρχηγὸς καὶ Σωτήρ, εἰς τὴν ἐπηγγελμένην τοῖς πνευματικῶς τῷ Θεῷ λατρεύουσι κληρονομίαν εἰσήγαγεν [3]... Ce « jour de la résurrection » est le dimanche, qui succède au sabbat comme jour du « repos parfait ». Nous en concluons que, dans la pensée de saint Jean Damascène, la célébration du dimanche est la manifestation ordinaire et l'expression la meilleure du culte continuel des chrétiens. Mais comme, de son propre aveu, le culte rendu à Dieu par les saints de l'ancienne loi était également continuel [4], il en arrive, bon gré mal gré, à nous suggérer, comme l'avait déjà fait Origène, que, par rapport à ce culte perpétuel, le sabbat et le dimanche sont dans une relation analogue [5].

En Occident, il ne semble pas que des considérations de ce genre se soient fait jour, d'une manière expresse avant le commencement du VIe siècle. Cela tient à ce que les anciens écrivains latins voient avant tout dans le sabbat un jour de chômage ou de repos matériel. Pour cette raison ils ne sont pas enclins à le mettre en parallèle avec le dimanche, jour de caractère essentiellement liturgique qui, pendant assez longtemps, ainsi que nous le verrons plus loin, ne s'accompagna d'aucune obligation de chômage analogue à celui du sabbat. Sous ce rapport, l'attitude négative de saint Augustin nous a déjà suffisamment renseignés. Et si l'on se demande pourquoi les anciens Pères latins ont à peine cherché à tirer du culte sabbatique des leçons morales qui les eussent amenés, comme en Orient, à comparer ce culte au culte dominical, la raison en est sans doute dans l'importance démesurée que les juifs donnèrent au repos matériel du sabbat, aux dépens de la sanctification proprement dite de ce jour, et aussi dans le fait que l'Écriture s'étend plus longuement et plus minutieusement sur l'obligation du repos sabbatique que sur la manière d'employer par le culte ce temps de repos. En conséquence, ces Pères se plaçaient au point de vue de leurs auditeurs ou de leurs lecteurs, et pressentant un danger d'imitation dans ce qui les frappait le plus, ils s'efforçaient de leur montrer que le repos sabbatique conçu à la manière juive n'était pas dans l'esprit de la loi nouvelle, qu'il avait été condamné par le Christ, et que les textes mêmes de l'ancienne loi sur la pratique de ce repos n'avaient désormais de valeur pour les chrétiens qu'aux sens anagogique et tropologique. Restait le précepte général du culte qui continuait en fait à s'observer dans des fêtes annuelles analogues aux fêtes juives (deux d'entre elles conservaient le même nom) et dans une fête hebdomadaire imitée comme telle du sabbat juif. Mais le constater était à la portée de tous et ne réclamait pas de commentaire. En réalité, ce que l'on tenait particulièrement à mettre en lumière, lorsqu'on opposait la sabbat et le dimanche, c'était la supériorité incomparable du repos où le second, en tant que jour de la résurrection, introduisait les chrétiens, et, conséquemment, la supériorité de ce jour sur le sabbat : la théorie du huitième jour succédant au septième, puis l'évinçant comme premier jour et comme principe d'une félicité

[1] *Didasc.*, c. XXVI (Funk, l. VI, c. XVIII, 11); F. Nau, *La didascalie des douze apôtres*, Paris, 1912, p. 208 sq. Il s'agit, il est vrai, d'une priorité numérique, mais employée à établir une priorité de dignité. — [2] L. IV, c. XXIII : *Adversus Judæos, de sabbato*, *P. G.*, t. XCIV, col. 1201-1205. — [3] Col. 1205. — [4] Col. 1201-1204. Le fait que Moïse, Élie et Daniel ont enfreint le sabbat par le jeûne (une marche de quarante jours s'ajoutant au cas d'Élie) n'est allégué par l'auteur qu'en faveur du caractère essentiellement cultuel ou spirituel du sabbat, ainsi que le prouvent les exemples classiques qu'il donne à la suite : circoncision, solennité des Expiations, les prêtres du temple, le cas de l'animal tombé dans un puits, la marche de sept jours consécutifs autour de Jéricho. — [5] Cela ressort particulièrement du dernier paragraphe de cette page (col. 1205) sur le symbolisme du nombre sept. D'après S. Jean Damascène, ce nombre, au contraire du nombre huit, qui désigne l'état de choses postérieur à la résurrection générale (d'après le contenu du ps. VI inscrit περὶ τῆς ὀγδόης), signifie « tout le temps présent ». « Aussi, ajoute-t-il, la loi en prescrivant de se livrer le septième jour au repos des choses corporelles et de vaquer aux spirituelles, faisait mystiquement entrevoir au véritable Israélite capable de contempler Dieu en esprit, que tout son temps devait être employé à s'offrir à Dieu et à se tenir élevé au-dessus des choses corporelles. » On peut mentionner encore pour l'Orient, l'homélie Εἰς τὴν ὑπαπαντήν, d'époque byzantine, où l'auteur prétend montrer, à propos de la circoncision du Christ comment le huitième jour chasse le septième : *Inter opera spuria S. Joan. Chrys.*, *P. G.*, t. L, col. 807-808. Il faut en outre rappeler l'édit déjà cité (col. 883, n. 6) de Théophile d'Alexandrie qui a été écrit en vue de la célébration liturgique du dimanche, ainsi qu'en témoignent les mots par lesquels il débute : Καὶ τὸ ἔθος καὶ τὸ πρέπον ἡμᾶς ἀπαιτεῖ πᾶσαν κυριακὴν τιμᾶν, καὶ ἐν ταύτῃ πανηγυρίζειν.... C'est donc en tant que fête liturgique que le dimanche, ou huitième jour, « évince » le sabbat. Enfin, pour remonter encore plus haut, on notera combien notre information sur ce sujet se trouve diminuée par la perte du Περὶ σαββάτου de Denys d'Alexandrie (Eusèbe, *H. E.*, VII, XXII, 11).

nouvelle retrouvée, ne va pas au fond à autre chose. Les deux exemples suivants achèveront de le montrer. Le premier est de saint Hilaire : *Cum in septima die sabbati sit et nomen et observantia constituta, tamen nos in octava die, quæ et ipsa prima est, perfecti sabbati felicitate lætamur* [1]. Le second est de saint Ambroise commentant le titre du psaume XLVII : *Quid est enim « secunda sabbati », nisi dominica dies quæ sabbatum sequebatur ? Dies autem sabbati erat dicrum ordine posterior, sanctificatione legis anterior. Sed ubi finis legis advenit, qui est Christus Jesus..., et resurrectione sua octavam sanctificavit; cœpit eadem prima esse, quæ octava est, et octava quæ prima : habens ex numeris ordine prærogativam, et ex resurrectione Domini sanctitatem. Unde et in evangelio legimus* δευτεροπρωτον *sabbatum* (Luc, V, 1), *quod latine dicitur secundo primum. Ubi enim dominica dies cœpit præcellere, qua Dominus resurrexerit, sabbatum quod primum erat, secundum haberi cœpit a primo. Prima enim requies cessavit, secunda successit. Unde et ad Hebræos scribens apostolus, ait : « Postera ergo die restat requies populo Dei. Festinemus igitur intrare in illam requiem »* (Heb., IV, 9-11). *Requies ergo vera jam non in operis cessatione, sed in resurrectionis est tempore* [2].

Cependant, avant le VIe siècle, on peut citer un rapprochement direct entre le sabbat et le dimanche dans le *De die paschæ et mensis* de Julius Hilarianus, qui écrivait en Afrique à la fin du IVe siècle : *Tertio vero die illucescente feria prima, quæ est post sabbatum Judæorum, dies dominica, sabbatum scilicet nostrum et verum Pascha* [3]... Il s'agit, d'après le contexte, du dimanche de la résurrection qui est notre sabbat et notre Pâque en tant qu'il commémore notre libération spirituelle, de même que le sabbat et la Pâque juive rappelaient la délivrance de la captivité d'Égypte. Cet exemple tout figuratif ne doit pas être pris dans le sens d'une assimilation du dimanche au sabbat : il est pourtant l'indice intéressant d'une absence de répugnance à rapprocher ces deux jours.

On peut en dire autant de la comparaison suivante de saint Césaire d'Arles, dans un de ses sermons : *Omni die dominico ad ecclesiam convenite. Si enim infelices Judæi tanta devotione celebrant sabbatum, ut in eo nulla opera terrena exerceant; quanto magis christiani in die dominico soli Deo vacare, et pro animæ suæ salute debent ad ecclesiam convenire* [4] ? Au contraire, l'assimilation du dimanche au sabbat est formellement déclarée dans le sermon CCLXXX de l'appendice des sermons de saint Augustin. On y lit, après une énumération des prérogatives du dimanche : *His enim speciebus ac latibus indiciis, dominica dies exstat insignis. Ac ideo sancti doctores Ecclesiæ decreverunt omnem gloriam judaici sabbatismi in illam transferre : ut quod ipsi in figura, nos celebraremus in veritate : quia tunc erit requies nostra vera, quando resurrectio fuerit perpetrata, et remuneratio in anima et corpore simul perfecta. — Observemus ergo diem dominicam, fratres, et sanctificemus illam, sicut antiquis præceptum est de sabbato, dicente Legislatore : « A vespere usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra »* (Lev., XXXIII, 32) [5]. Ce sermon est-il de saint Césaire ? A notre connaissance, on n'en a pas encore fourni la preuve, quoique, nous semble-t-il, rien intrinsèquement ne s'oppose, d'une façon sérieuse, à cette attribution [6]. Le fait que, du vivant de Césaire, le concile d'Orléans de 538 interdit de pratiquer le repos dominical d'une manière judaïque [7], est plutôt de nature à la favoriser. Deux passages de ce sermon figurent dans le *De ecclesiasticis officiis* [8] de saint Isidore de Séville, qui a été écrit vers 610. Quel est l'emprunteur ? Plus vraisemblablement saint Isidore qui se livre constamment à la compilation. Le second des deux chapitres d'Isidore où se trouve l'un des passages de notre sermon n'est qu'une mosaïque de textes de saint Augustin et d'Origène [9]. Toujours est-il que

[1] *In Ps.*, prol., n. 12, éd. cit. — [2] *Enarr. in Ps.* XLVII, n. 1, *P. L.*, t. XIV, col. 1201. — [3] *Op. cit.*, XV, *P. L.*, t. XIII, col. 1114. — [4] *In Append. S. Augustini*, sermo CCLXV, 3, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2238. Comparaison à rapprocher de celle que faisait S. Jean Chrysostome opposant le soin des juifs à garder le sabbat à la négligence que mettent les chrétiens à venir à l'église pour y entendre la parole de Dieu. *P. G.*, t. LI, col. 176, *Adversus eos qui ad collectam non occurrerunt*. En rapport plus étroit avec le passage cité de Césaire et peut-être en dépendance de celui-ci, voir : concile de Frioul de 796 ou 797, c. 13; concile de Rome de 826, c. 10; concile de Paris de 829, l. I, c. 50; et Capitulaire de Benoît le Lévite, Baluze, *Capitularia regum Francorum*, t. I, col. 958, cf. 1138. Voir aussi le texte du ms. CXVI de Reichenau, du IXe siècle, fol. 190, cité par Alfred Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, Leipzig, 1906, t. I, p. 417 : *Et si Judæi in sabbato nulla opera servile non faciebant, quanto magis nos in die dominico nihil operare oportet nisi ad ecclesiam venire ad verbum Dei audiendum*, etc. — [5] *P. L.*, t. XXXIX, col. 2271, n. 2 (jusqu'à *perfecta*) et 3. — [6] La finale du sermon (n. 5) paraît inspirée de la Règle de saint Benoît (Prologue, éd. C. Butler, p. 2, l. 19-20. Comparer aussi n. 3 : *Non negligat... reddere pensum servitutis* avec *Reg.*, c. L, éd. cit., p. 89, l. 8-9), mais celle-ci est contemporaine de Césaire, et pour des emprunts possibles de S. Benoît à Césaire, voir Butler, p. 179-180. Certaines relations de ce sermon avec d'autres homélies de Césaire s'expliquent suffisamment comme des réminiscences d'auteur. Le pseudo-Alcuin ne peut être mis ici en cause comme source, ainsi que nous l'indiquons ci-dessous. — [7] Can. 30. Maassen, *Concilia ævi merovingici*, 1893, dans *Mon. Germ. historica, Leges*, sect. III, t. I, p. 82. — [8] *P. L.*, t. LXXXIII, col. 760-761 : cap. XXIV, *de dominico die*, I, 2 (*Dominicum diem — Speramus* = *Serm.*, n. 2); cap. XXV, *de sabbato*, n. 3 (*Apparet autem — de cœlo datura est* = suite du n. 2 du sermon). Ces deux chapitres de S. Isidore ont passé dans le *Liber de pœnis officiis* du pseudo-Alcuin (vers le Xe siècle) où ils forment en rédaction abrégée le ch. XXXVII, *de dominica die* (*P. L.*, t. CI, col. 1226-1227); de même, mais au long, dans le *De officiis libellus* (imprimé en appendice aux œuvres de Bède) dont ils constituent le premier chapitre (*P. L.*, t. XCIV, col. 231-232). Dom G. Morin a publié dans la *Revue bénédictine*, 1907, t. XXIV, p. 530 sq., un sermon *De dominicæ observatione* qui fait partie du *Liber sermonum* officiel servant à la messe dans la liturgie de Tolède au VIIe siècle. (Recueil analysé dans l'append. III du *Liber comicus* de Tolède, Maredsous, 1893, p. 406-425, par le même auteur, cf. p. 425.) Ce sermon est une adaptation latine du sermon attribué à Eusèbe d'Alexandrie dont nous avons parlé plus haut, mais il contient une interpolation mise par D. Morin entre crochets, *loc. cit.*, p. 531-532, l. 16-41. Or, toute la matière de ce passage extra-eusébien se retrouve dans les deux chapitres cités ci-dessus du *De ecclesiasticis officiis* de S. Isidore, mais dans une disposition différente. Si l'on divise ce passage en trois sections : 1. *Et in hac die — manna dominus pluit* (l. 16-25); 2. *Dies tamen dominicus — in festivitate successit* (l. 25-35); 3. *Ut in eo — primogenitus a mortuis* (l. 35-41), on constate que S. Isidore suit un ordre inverse (3, 2, 1) qui correspond pour 3 et 1 au développement du n. 2 dans le *Serm.* CCLXXX du ps.-Augustin, exception faite pour la finale de la section 3 (depuis *Unde etiam*, l. 40) étrangère à ce dernier sermon. La section 2 est empruntée à peu près entièrement à l'*Epist.* LV, de S. Augustin, n. 18 et 23. Tout semble indiquer que l'interpolateur avait devant les yeux le texte d'Isidore et qu'il l'a adapté : en effet, la relation étroite qui existe entre le ps.-Augustin et Isidore s'oppose à ce que le texte de l'homéliaire de Silos ait servi de source à l'évêque de Séville. On constate d'ailleurs que le texte des deux auteurs y est tronqué au début des sections 3 et 1. Au surplus, rien de plus naturel à ce que S. Isidore soit ici la source, puisque l'homéliaire, d'après D. Morin (*Liber comicus*, p. 413), a été composé vers le milieu du VIIe siècle. — [9] C. XXV, n. 1 et 2 = S. Augustin, *Ep.*, LV, *locis cit.*; n. 3 = ps.-Aug. *Serm.*, CCLXXX, n. 2; n. 4 en plus grande partie Origène, *Hom.*, VII, *in Exod.*, 5 (seulement en latin), *P. G.*, t. XII, col. 315. Voir une adaptation analogue de la même homélie d'Origène dans le sermon XXV de l'append. de S. Augustin, *P. L.*, *loc. cit.*, col. 1793 sq.

dans ce sermon les deux passages en question ne forment qu'un même développement s'achevant par le texte *His enim speciebus — simul perfecta* cité plus haut. Or, chose notable, ce dernier texte ne se retrouve pas dans saint Isidore, où les deux parties du développement sont séparées par des emprunts à la lettre LV de saint Augustin. Mais si Isidore puise réellement dans le sermon pseudo-augustinien CCLXXX, on peut expliquer l'omission du texte *His enim speciebus* par le fait que la lettre LV de saint Augustin lui avait déjà donné l'occasion de montrer que la fête du huitième jour avait succédé à celle du septième. Cependant, dans l'état encore imparfait des textes, notre intention n'est pas de trancher ce problème de critique; son exposé demanderait d'ailleurs des développements que cet article ne saurait comporter [1]. Ce qui intéresse notre sujet, c'est de constater comment saint Isidore modifie le texte de saint Augustin sur les rapports entre le sabbat et le dimanche. Pour Augustin, il n'y avait, dans l'ancienne loi, que la célébration du sabbat qui fût ordonnée, car celle du « jour du Seigneur ou du huitième jour, qui est aussi le premier », ne pouvait commencer à avoir lieu (*inciperet celebrari*) qu'à partir de la résurrection du Christ [2]. Isidore force légèrement le sens de ce texte en changeant *inciperet celebrari* en : *in festivitate successit* [3]. Ce qui est marquer assez formellement que le dimanche prend la place du sabbat. On est loin cependant de la formule catégorique et très accusée du sermon pseudo-augustinien citée plus haut, où il n'est question de rien moins que d'un « transfert » de solennité. Cette formule néanmoins n'est pas faite pour nous étonner après ce que nous avons lu chez des écrivains orientaux bien antérieurs, comme Eusèbe de Césarée ou l'auteur du sermon attribué à Eusèbe d'Alexandrie; et il n'est pas impossible que l'influence de ces écrivains se soit fait sentir en Occident [4].

A partir du VIe siècle, l'idée de la continuation du sabbat par le dimanche devient courante : elle s'exprime d'une manière particulièrement autorisée dans les lois et dans les décisions des conciles. Le concile d'Orléans de 538 ne la contredit aucunement; il s'oppose simplement à ce qu'on applique au dimanche la conception fausse que les juifs se faisaient du sabbat. Vers 560 Martin de Braga, dans son *De correctione rusticorum*, reflète un état d'esprit en parfaite harmonie avec celui de ce concile [5]. Le concile de Mâcon de 585 ne craint pas de dire au sujet du dimanche : *Ipse est igitur dies requietionis perpetuus, ipse nobis per septimi diei umbra insinuatos noscitur legibus et prophetis* [6]. Environ un siècle plus tard, on lit dans la *Lex Alamannorum* : *Ut die dominico nemo opera servile præsumat facere, quia hoc lex prohibuit, et sacra scriptura in omnibus testavit* [7]. La *Lex Baiuvariorum* est plus formelle encore, en ce qu'elle invoque expressément les paroles de l'Écriture sur l'interdiction des œuvres serviles [8]. Dans le même esprit, croyons-nous, on emploiera le verbe *sabbatizare* pour indiquer qu'une fête est « férié ». On lit ainsi dans les *statuta* de saint Boniface (an. 745) : *Adnuncient presbyteri diebus dominicis per annum sabbatizandum* [9]... Le *capitulum 13* du concile de Frioul de 796 ou 797 contient un éloge détaillé des prérogatives du dimanche où celui-ci est appelé catégoriquement le véritable sabbat du Seigneur. Le passage est trop caractéristique pour n'être pas cité : *Ipsum est enim sabbatum Domini delicatum* (cf. Isaïe, LVIII, 13), *de quo scriptura dicit : Qui fecerit in eo opus servile, id est peccati, morte moriatur. Porro si de illo sabbato diceret, quod Iudæi celebrant, quod est ultimum in ebdomada, quod et nostri rustici observant, diceret tantum « sabbatum » et nequaquam adderet « delicatum » et « meum ». Sed quia differentiam voluit facere inter illum et istum, quod est dominica dies, ideo addidit « meum », ac si diceret « meum, non vestrum, delicatum, non in vestris observationibus maculatum ». Et ideo cum omni reverentia est a nobis honorandum atque colendum* [10]. C'est encore le « précepte du Seigneur » qui est invoqué au concile de Reims de 813 contre l'accomplissement des œuvres serviles le dimanche : Can. 35. *Ut diebus dominicis secundum Domini præceptum nulla opera servilia quilibet perficiat* [11]... Pour conclure, nous citerons un texte très expressif du concile de Rome de 826, présidé par le pape Eugène II. Au *capitulum 10* de ce concile (*De operibus in die dominico non faciendis*) on lit le passage suivant où le dimanche est assimilé au sabbat d'une façon fort nette : ...*Admonenda nobis necessaria res existit et grandi comminatione populum cohercere, ne hoc die, divinam vocem obaudiens, servile opus audeat exercere, quia « sex diebus fecit Deus cælum et terram et*

[1] Ce qui peut faire doute sur l'originalité du n. 2 du sermon pseudo-augustinien CCLXXX, c'est ceci : 1° les deux morceaux qui se retrouvent à l'état séparé dans Isidore : *Dominicum ergo diem—speramus*, et *Apparet autem—datum est*, se soudent assez mal, quant au sens, dans le sermon; 2° la finale propre au sermon pour ce passage (*His enim speciebus — simul perfecta*) offre *dominica dies*, tandis que dans le reste du morceau (texte des Maristes) il y a *dominicus dies*; 3° enfin, la formule d'introduction *Apparet autem* figure dans le passage d'Origène auquel S. Isidore a emprunté la plus grande partie du n. 4 de son ch. XXV (exception faite pour cette formule, déjà insérée au début du n. 3) : *Apparet autem sextam diem nominari illam quæ ante sabbatum ponitur...*; et un peu plus loin : *Ex divinis namque Scripturis apparet, quod in die dominica primo in terris datum est manna.* Origène, *loc. cit.* Mais on sait que Césaire a emprunté lui aussi à Origène; voir en particulier, sous ce rapport, le sermon XXIV de l'appendice augustinien, qui paraît bien être l'œuvre de l'évêque d'Arles. — [2] *Epist.*, LV, n. 23. — [3] C. XXV, n. 2. — [4] En preuve, l'adaptation du sermon d'Eusèbe d'Alexandrie dans l'homéliaire de Silos. Dom Morin, *art. cit.*, p. 533-534, remarque en outre que le compilateur des homélies dites d'Eusèbe, qui travaillait en Gaule au VIe siècle, a utilisé le recueil de sermons attribués à Eusèbe d'Alexandrie, d'où, vraisemblablement, l'attribution de ce recueil à l'évêque d'Émèse. On peut rappeler aussi que les 56 homélies dites d'Eusèbe d'Émèse contiennent des sermons de S. Césaire d'Arles. Le n. 2 du sermon pseudo-augustinien CCLXXX a été utilisé au VIIIe siècle par Pirmin de Reichenau dans son *De singulis libris canonicis scarapsus*, édité par C. P. Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota*, Christiania, 1883, p. 177. Cet auteur ne dépendrait pas d'Isidore s'il fallait se fier au texte d'Arevalo tel que le reproduit Migne, *loc. cit*, car celui-ci ne contient pas la phrase : *in ipso* (Pirmin : *in eo*) *formata sunt elementa mundi*, du passage correspondant du sermon et de Pirmin; mais elle figure dans l'homélie de Silos, aussi bien que dans le *De officiis libellus* et le pseudo-Alcuin : elle remonte donc à Isidore. — [5] *Martin von Braçara's Schrift De correctione rusticorum*, éd. C. P. Caspari, Christiania, 1883, n. 18, p. 40-41. Cf. le can. 31 du concile d'Orléans. — [6] Can. 1. F. Maassen, *Conc. ævi merovingici*, p. 165. — [7] Tit. XXXVIII. K. Lehmann, *Leges Alamannorum*, dans *Mon. Germaniæ historica* (*leges nationum Germanicarum*, t. V, p. 1), 1888, p. 98. — [8] G. H. Pertz, *Mon. Germaniæ historica*, *Legum*, t. III, 1863. *Lex Baiuvariorum*, *textus legis primus*, *Appendix*, tit. I, p. 336 : *Et si noluerit custodire præceptum Domini, quia Dominus dixit : « Nullum opus* [*servile*] *facias in die sancto, neque tu, neque servus tuus, neque ancilla tua, neque bos tuus, neque asinus tuus, neque ulla subiectorum », etc.* (cf. Exod., XX, 10, et Deut., V, 14), éd. Ioh. Merkel. Cf. le Capitulaire d'Aix-la-Chapelle de 789, c. 81. *Omnibus. Statuimus quoque secundum quod et in lege Dominus præcipit, ut opera servilia diebus dominicis non agantur*... A. Boretius, *Capitula regum Francorum*, t. I (1883), p. 61 (dans *Mon. Germ. hist.*, *Legum*, sect. II). — [9] Stat. XXXVI. Mansi, *Conc.*, t. XII, col. 386. Il s'agit des fêtes chômées en dehors du dimanche, mais le fait que le dimanche est l'occasion de cette annonce permet de lui appliquer ce terme : on chôme les fêtes comme le dimanche. Cf. Capitulaire de Benoît le Lévite, Baluze, *Capit. regum Franc.*, t. I, col. 955, et note de Baluze sur *sabbatizare*, *ibid.*, t. II, col. 1226. — [10] *Mon. Germaniæ histor.*, *Legum*, sect. III, t. II, *Concili ævi karolini*, éd. A. Werminghoff, pars I, 1906, p. 191-195. — [11] *Ibid.*, p. 256.

omnia quæ sunt in eis, dieque septimo requievit, quem benedixit et sanctificavit » (Exod., xx, 11) *et Moysi verba legis præcipiens ait:* « *Mementote diei sabbati, ut sanctifices et requiescas tu et quæ tua sunt* » (*ibid.*, xx, 8; Deut., v, 11), *et ut psalmista admonet dicens :* « *Vacate et videte, quoniam ego sum Dominus.* » (Ps. xlv, 11 [1].) — L'interdiction des œuvres serviles appuyée par le précepte sabbatique, telle qu'elle figure dans plusieurs de ces textes, appelle les réserves qui ont déjà été suggérées, et sur lesquelles nous reviendrons dans la section suivante.

2. *Chômage et culte.* — De l'enquête qui vient d'être faite il résulte que l'ancienne tradition chrétienne, quand elle a jugé bon de mettre en parallèle le sabbat et le dimanche, n'a vu de relation réelle entre les deux jours que sous le rapport du culte. Il nous reste à parler des origines du chômage dominical, et des relations de celui-ci avec le culte chrétien [2].

Toute fête universelle entraîne nécessairement avec elle la suspension du travail corporel et pénible qui est la besogne ordinaire de l'artisan : il en est surtout ainsi quand la fête commémore un événement joyeux. C'est le cas du dimanche. Autant que nous en pouvons juger par les documents conservés, toutes les anciennes communautés le célébraient, et elles le célébraient avec joie en l'honneur de la résurrection du Christ qui eut lieu en ce jour de la semaine. Ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην, dit le pseudo Barnabé, εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν (Barn., xv, 9). Mais aux premiers siècles de notre ère, les chrétiens qui ne sont encore qu'une minorité dans l'empire païen, n'y jouissent pas du libre exercice de leur culte. En conséquence, celui-ci ne se manifeste d'une façon collective et solennelle que dans de rares assemblées, d'un caractère plus ou moins secret. Ainsi les réunions « à jour fixe » de la lettre de Pline, qui comprennent, à n'en pas douter, celles du dimanche, se réduisent à deux, dont l'une a lieu le matin de très bonne heure, avant le lever du soleil, et l'autre le soir, à la fin de la journée. Or, dans l'intervalle, les chrétiens qui étaient pour la plupart des artisans au service de païens, se livraient évidemment à leurs occupations ordinaires. La disposition des deux réunions du culte aux points extrêmes de la journée en paraît bien la preuve. Les membres riches ou aisés de la communauté devaient sans doute se conformer à la loi du plus grand nombre. Cependant le besoin de donner au culte toute sa solennité, et aussi le désir de ne pas faire moins que les païens et les juifs qui, dans leurs fêtes, s'abstenaient des travaux coutumiers, cherchaient de plus en plus des occasions de se satisfaire. Il semble que les chrétiens d'Afrique avaient trouvé une occasion de ce genre dès l'époque de Tertullien. Telle est, du moins, l'impression que celui-ci nous laisse dans le passage suivant de son *De oratione : Nos vero, sicut accepimus, solo die dominicæ resurrectionis non ab isto* (l'agenouillement) *tantum, sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus. Tantundem et spatio Pentecostes, quæ eadem exultationis sollemnitate dispungitur* [3]. Ce texte est important, car il présente les usages dont il traite comme l'héritage d'une tradition ancienne (*sicut accepimus*). On savait déjà par l'*Ad nationes* et l'*Apologétique* que le dimanche était en Afrique, parmi les chrétiens, un jour d'allégresse; le *De oratione* ajoute un trait nouveau : il nous montre que l'on se faisait un devoir d'en bannir toute marque de préoccupation matérielle ou terrestre, au point de remettre au lendemain, toutes les fois que cela était possible, le souci des affaires. « Nous devons éviter aussi (ce jour-là) toute manière d'être et d'agir qui dénote le souci; nous remettons même les affaires à plus tard, de peur d'offrir des occasions au diable. » En effet, l'allégresse toute spirituelle du dimanche est incompatible avec une poursuite acharnée et obsédante de la fortune et des biens de ce monde, poursuite où les occasions de tentations sont du reste nombreuses. Néanmoins, la remise des affaires au lendemain ne paraît pas absolument exigée par la coutume (*differentes etiam*) : au milieu d'un monde païen et à une époque de persécution (celle de Septime-Sévère) elle n'eût pas été possible pour la plupart. Le détachement intérieur qui produit la joie spirituelle et qui porte à s'abstenir des préoccupations matérielles est seul requis. Il est évident, en effet, qu'il ne saurait s'agir ici d'un chômage strict. L'assimilation des cinquante jours du temps pascal au dimanche, dans ce même passage, en est encore une preuve. Cette assimilation montre aussi que le détachement des soucis et des affaires était ordonné au culte. La coutume en question est mise en effet sur la même ligne que celle qui défend de s'agenouiller, et l'une et l'autre visent à exprimer solennellement la même joie. Retenons donc de ce texte, le plus ancien sur le repos du dimanche, qu'au commencement du IIIe siècle, en Afrique, on chômait le jour du Seigneur dans la mesure du possible, afin d'être à même de le célébrer dignement, et qu'on agissait ainsi conformément à une ancienne tradition.

Dans la seconde moitié du même siècle, la *Didascalie*, qui émane d'un milieu syrien ou palestinien, envisage la célébration du dimanche d'une manière fort approchante de celle de l'Église d'Afrique. C'est un jour où l'on se « réjouit » et où l'on se « délecte » [4]; un jour où il faut être « toujours joyeux, car celui qui s'afflige le jour du dimanche commet un péché [5]. » Mais, avant tout, c'est un jour de réunion liturgique, et le repos dominical consiste essentiellement à prendre part à celle-ci. « Et, *au commun repos de l'assemblée, le dimanche*, celles ou ceux qui sont ainsi (bavards, impudents, médisants), quand ils y viennent, ne sont pas attentifs, mais dorment, ou détournent la conversation sur autre chose...; ils entrent vides à l'église et en sortent encore plus vides, parce qu'ils n'écoutent pas pour recevoir ce qu'on dit ou ce qu'on lit dans les oreilles de leur cœur [6]. » Le ch. XIII du même document [7] est une instruction au peuple pour qu'il soit fidèle à se réunir dans l'église. Or il n'y est question que de la réunion du dimanche, et, comme en Afrique, cette obligation y est présentée comme devant primer le souci des affaires. « Puisque vous êtes donc les membres du Christ, ne vous perdez pas vous-mêmes hors de l'église, en ne vous y rassemblant pas. Car vous avez le Christ pour chef, comme lui-même l'enseigne et le professe : Vous êtes participants avec nous [8]. Ne vous méprisez donc

[1] *Mon. Germaniæ historica, Legum*, sect. III, 1908, t. II, p. 557. — [2] Nous n'avons pas ici à faire l'histoire du chômage dominical qui se rattache à l'histoire des institutions canoniques. On en trouvera les grandes lignes fort bien tracées par M. A. Villien, dans son *Histoire des commandements de l'Église*, 2e éd., Paris, 1909, p. 59-104. Voir aussi, pour l'Orient, l'art. Angia du P. Pargoire, *Dictionn.*, t. I, col. 2809-2810. — [3] *De or.*, 23, éd. Wissowa, p. 196-197. — [4] Ch. XXI (XXII), F. Nau, *La didascalie des douze apôtres*, 2e éd., Paris, 1912, p. 163; Funk, *Const. apost.*, V, x, 1, p. 264. — [5] *Ibid.*, éd. Nau, p. 177; Funk, *ibid.*, xx, 11, p. 298. Passage cité par S. Épiphane, *Hær.*, LXX, 11, *P. G.*, t. XLII, col. 361. — [6] Ch. XV, éd. Nau, p. 125; Funk, III, VI, 5, p. 192. Le texte correspondant des *Constitutions apostoliques* est le suivant, pour le début du passage : Οὐ γὰρ ἐπὶ τὸ κοινὸν τῆς συναγωγῆς ἀνάπαυμα ἐν τῇ κυριακῇ καταντῶσιν ὡς οἱ ἐγκηγορότες (Funk, p. 193); et celui de l'ancienne version latine de la *Didascalie*, conservée ici : *Non enim ad commune synagogæ refrigerium in dominica dies conveniunt, ut vigilent* (Funk, *op. cit.*, p. 192). — [7] Nau, *op. cit.*, p. 116-120; Funk, p. 170-180 (II, LIX-LXIII). — [8] Citation propre à la version syriaque. M. Nau (p. 116, n. 3) renvoie ici à II Pet., I, 4. Pour les autres allusions bibliques du passage, cf. Éph., IV, 15; V, 23, 30.

pas vous-mêmes et ne privez pas notre Sauveur de ses membres; ne déchirez pas et ne dispersez pas son corps; *ne mettez pas vos affaires temporelles au-dessus de la parole de Dieu. mais abandonnez tout au jour du Seigneur, et courez avec diligence à vos églises*, car c'est là votre louange (envers Dieu). Sinon, quelle excuse auront, auprès de Dieu, ceux qui ne se réunissent pas, au jour du Seigneur, pour entendre la parole de vie et se nourrir de la nourriture divine qui demeure éternellement [1] ? » Un peu plus loin, dans le même chapitre, l'auteur de la *Didascalie* montre combien il serait honteux pour les chrétiens de négliger ce devoir, alors que les païens adorent « chaque jour, dès le matin », leurs idoles, et sont assidus à leurs réunions et à leurs fêtes; alors aussi que les juifs « vaquent un jour sur six et se réunissent dans leurs synagogues, et ne négligent jamais ni ne méprisent leurs assemblées, ni ne renoncent à leurs chômages [2]. » Le rappel du sabbat juif est ici d'autant plus intéressant qu'ailleurs le même auteur condamne formellement le chômage de ce jour comme aboli par le Christ, ne voyant dans le sabbat qu'un « symbole donné pour un temps », un présage du repos du septième millénaire [3]. Dans le cas présent, il l'envisage donc surtout comme jour de culte. Aussi bien, le travail des chrétiens ne doit être suspendu que dans la mesure où le culte public l'exige. Après avoir invoqué de nouveau l'exemple des païens et cité Jérémie, II, 11, il ajoute : « Comment donc se justifiera celui qui s'éloigne et n'a pas souci de l'assemblée de l'Église? Si un homme, prenant prétexte d'un travail séculier, néglige (ses devoirs) [4], qu'il sache que les arts des fidèles sont appelés travaux de surcroît, car leur véritable travail est la piété; faites donc vos métiers comme des travaux de surcroît, pour votre nourriture, mais que votre travail véritable soit la piété [5]. » Cependant, à la fin du chapitre, l'auteur fait observer qu'en dehors du temps passé à l'église la loi du travail ordinaire s'impose rigoureusement aux chrétiens : « Vous tous, fidèles, *toujours et à toute époque, chaque fois que vous n'êtes pas dans l'église*, soyez assidus à votre travail durant toute votre vie. Soyez attentifs à ce qui est de votre charge, faites votre travail et ne soyez jamais oisifs [6]... Travaillez donc toujours, car la paresse est un vice qui n'admet pas de guérison. « Si un homme « chez vous » ne « travaille pas, qu'il ne mange pas » (II Thess., III, 10). Dieu hait les paresseux, car un paresseux ne peut pas être un fidèle [7]. » Ainsi donc l'auteur de la *Didascalie* ne connaît de chômage, le dimanche, que celui qui est motivé par la célébration du culte.

Avec Constantin et la paix de l'Église, le dimanche obtint enfin les honneurs auxquels il avait droit : il devint une fête publique sanctionnée par les lois. Il ne paraît pas douteux qu'en l'établissant ainsi Constantin obéissait par-dessus tout à une pensée religieuse et par là cherchait à favoriser le culte chrétien. « Il établit aussi, dit Eusèbe, qu'un jour serait regardé comme spécialement destiné à la prière, celui qui est vraiment le maître et le premier des autres, parce qu'il est le jour du Seigneur et du salut » (Καὶ ἡμέραν δ' εὐχῶν ἡγεῖσθαι καταλλήλλον, τὴν κυρίαν ἀληθῶς καὶ πρωτην οὖσαν Κυριακὴν τε καὶ σωτήριον, διετύπου) [8]. Eusèbe nous apprend ensuite que l'empereur s'étant fait le maître en religion de sa garde personnelle, celle-ci vénérait comme lui le dimanche, et récitait en ce jour avec lui les prières qu'il aimait. « Il engagea aussi tous les hommes, continue Eusèbe, à la même observance, lui, le bienheureux, qui s'était juré d'amener doucement l'humanité entière au culte de Dieu. Aussi donna-t-il avis à tous les sujets de l'empire romain d'avoir à chômer le jour auquel le Seigneur donne son nom (σχολὴν ἄγειν ταῖς ἐπωνύμοις τοῦ Σωτῆρος ἡμέραις), et d'honorer également celui qui précède le samedi, en mémoire, me semble-t-il, de ce qui fut accompli en ces jours, selon la tradition, par notre commun Sauveur [9]. » La fin du chapitre et les deux suivants traitent de l'observation du dimanche dans l'armée de Constantin. Nous en avons suffisamment parlé plus haut [10]. Notons cependant encore que le but principal poursuivi par Constantin auprès des soldats chrétiens était de leur permettre de prendre part librement au culte : τοὺς μὲν τῆς ἐνθέου μετέχουσι πίστεως, ἀκωλύτως τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ καρτερεῖν μετεδίδου σχολῆς, ἐφ' ᾧ τας εὐχάς, μηδενὸς αὐτοῖς ἐμποδὼν γιγνομένου, συντελεῖν [11]. Sozomène a rappelé aussi les dispositions prises par Constantin au sujet du dimanche, mais en se répétant d'une manière plus explicite à la législation de l'empereur : « Il décida en outre par une loi (ἐνομοθέτησε) qu'au jour dit seigneurial, celui que les juifs appellent le premier de la semaine et que les païens consacrent au soleil, et aussi qu'à la veille du septième jour, tous eussent à cesser de s'occuper des affaires judiciaires et des autres affaires, et à servir Dieu par des prières et des supplications. Il honora le dimanche parce qu'en ce jour le Christ était ressuscité des morts, et l'autre jour parce que c'était celui où il avait été crucifié [12]. » Le chômage du vendredi n'a pas laissé de traces, et il est vraisemblable que Sozomène mal informé se trompe sur ce point, du moins en attribuant cet usage à Constantin [13], car, d'après Eusèbe, l'empereur ordonna seulement d' « honorer » le vendredi. Les deux jours ne sont par conséquent en relation que sous le rapport du culte ou de la prière, et tel est bien, d'après les deux historiens, la pensée principale de Constantin. On ne saurait donc, d'aucune manière, lui prêter le dessein d'avoir voulu instituer, le dimanche, un chômage pareil à celui du sabbat. L'empereur était, avant sa conversion, de religion païenne, et si quelque influence étrangère s'est ici exercée sur lui, ce n'a pas été celle d'une coutume juive, mais bien celle des coutumes païennes concernant la célébration des jours fériés. Or la férie ou fête romaine, nous l'avons déjà indiqué, était par excellence un jour religieux, consacré aux dieux, où le repos n'avait d'autre but que de disposer l'homme au culte, en le détachant de la poursuite exclusive de ses intérêts matériels. Mais il s'en fallait de beaucoup que ce repos fût aussi strict que celui du sabbat.

[1] Nau, p. 116; Funk, II, LIX.2 et 3, p. 170 et 172. Voici le texte de l'ancienne version latine pour la phrase spécialement intéressante de ce passage: *Nolite ipsi vos neglegere nec alienare salvatorem a membris suis nec scindere nec spargere corpus eius nec præponere Dei verbo necessitates temporariæ vitæ vestræ; sed die dominica omnia seponentes concurrite ad ecclesiam* (*loc. cit.*, n. 2. Funk, p. 170). « Car c'est là votre louange », ou « votre gloire », est une addition du syriaque. — [2] Nau, p. 117; Funk, II, LX, 2 et 3, p. 172. Nous nous sommes écartés ici intentionnellement de la traduction de M. Nau. Le mot que nous avons rendu par « chômages » (Nau : « vanités ») est de même racine que le verbe traduit par « vaquer » au commencement de cette phrase. Ce sens est du reste appuyé par le grec correspondant des *Constitutions apostoliques* *loc. cit.*, n. 3) : οὐδέποτε παραφέροντες ἢ παραμένοῦντες οὔτε τῆς ἀργίας αὐτων οὔτε τῆς συναγωγῆς αὐτων. — [3] Cf. *supra*, col. 921. — [4] Ou : l'assemblée. — [5] Nau, p. 118; Funk, *ibid.*, n. 5-7, p. 174. — [6] Nau, p. 119-120; Funk, *ibid.*, LXIII, 1, p. 178. — [7] Le ch. XIII s'achève par ces mots. Nau, p. 120; Funk, *ibid.*, n. 5, p. 180. — [8] *Vita Constantini*, l. IV, c. XVIII, *P. G.*, t. XX, col. 1165. — [9] *Ibid.* Lire d'après Valois : ὁμοίως δὲ καὶ τὰς < πρὸ > τοῦ σαββάτου τιμᾶν. Cf. I. A. Heikel, *Corpus* de Berlin, Eusebius, t. I, 1902, p. 124. En raison du pluriel, qu'il y a lieu de maintenir ici avec Heikel (contre Valois : τὴν πρὸ τ. σ.), il n'est pas absolument sûr que les « jours » dont il est question ensuite (phrase citée *supra* dans le texte) se rapportent aussi bien au dimanche qu'au vendredi : cela paraît cependant plus probable. Cf. Sozomène, *loc. infra cit.* — [10] Col. 914. — [11] *Loc. cit.* — [12] *Hist. eccles.*, I, VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 880-881. — [13] Cf. la note de Valois sur Eusèbe, *Vita Const.*, *loc. cit.*, col. 1166.

« Voici, dit M. Camille Jullian [1], quelle était la règle de conduite de la vie rurale pendant les jours de fête : toute préoccupation de lucre, de gain nouveau, doit être écartée de la pensée humaine. Les jurisconsultes aimaient à le répéter : l'homme n'acquerra pas, ne travaillera pas pour produire, mais il veillera à conserver son bien et à faire face aux nécessités urgentes. On consultait Scévola sur ce qui était permis le jour férié. « Tout ce dont l'omission serait nuisible, » prononça-t-il, *quod prætermissum noceret* [2]. Les dieux avaient peut-être, dans les temps primitifs, exigé de l'homme le sacrifice de sa vie entière, actes et pensées : moins sévères aux temps classiques, ils ne lui demandaient que de faire relâche, *quies*, à la poursuite de ses intérêts et à la recherche de son profit, que de leur consacrer le temps de repos conciliable avec le travail urgent de la terre [3]. — A la ville, la vie publique se trouvait régie, les jours de fête, suivant les mêmes principes. La loi suspendait la tenue des tribunaux les jours fériés; elle frappait de la même prohibition la culture de la terre et la poursuite d'un procès [4] : l'une et l'autre chose était au même titre la recherche d'un gain. Mais en cela encore on adoucit de bonne heure la rigueur des prescriptions primitives. S'il y avait accord entre les parties, une affaire pouvait être jugée dans le courant des fêtes [5]. On autorisa d'expédier certaines affaires urgentes; toutes celles dont la remise entraînait quelque dommage pour la fortune, la liberté, ou la vie d'un homme [6]. Les causes relatives à la liberté pouvaient être jugées, le magistrat procédait, même les jours de fête, à la désignation d'un tuteur [7]. C'était l'application à la vie civile du principe posé pour la vie rurale par Scévola : *Licet quod prætermissum noceret.* »

L'empereur Constantin connaissait bien cette tradition romaine, et il est évident qu'il s'en est inspiré en 321 dans ses deux lois sur le dimanche [8]. La première interdit ce jour-là dans les villes l'activité des tribunaux et l'exercice des métiers; mais, d'autre part, elle permet, à la campagne, la continuation des travaux agricoles, en raison des changements du temps atmosphérique; la seconde donne à tous, et particulièrement aux magistrats, l'autorisation d'affranchir et d'émanciper, le dimanche. L'inscription de Pannonie relative à la tenue des marchés le jour du soleil s'inspire certainement du même principe. A première vue, on pourrait croire celui-ci tout humanitaire, mais ce que nous savons sur le but principal de la loi férialе romaine et sur les intentions de Constantin, nous empêche d'y penser. Toutes ces lois partent de ce principe très sage que sans un *minimum* de bien-être et de liberté les devoirs officiels de la religion ne peuvent être remplis soit effectivement, soit dévotement, par la majorité des hommes, et c'est à procurer ce *minimum* en faveur du culte qu'elles sont surtout destinées.

Il en est ainsi pour les lois sur le dimanche des successeurs de Constantin, en remarquant toutefois que les lois contre les spectacles procèdent en partie d'un autre principe. Toutes cependant ont pour but de favoriser de quelque manière le culte chrétien [9]. Nous avons cité ces lois plus haut [10]. Rappelons seulement ici, par rapport au culte, la loi de Gratien, de Valentinien et de Théodose du 20 mai 386 (*nec divinam venerationem confecta solennitate confundat*); l'édit des mêmes du 11 novembre 386 : celui qui se sera occupé le dimanche de procès ou d'affaires sera tenu pour sacrilège, *quia sanctæ religionis instituto rituve deflexerit;* la loi de Théodose II du 1er février 425 : il faut que le dimanche et les jours de fête *totæ christianorum ac fidelium mentes Dei cultibus occupentur.* Aucune de ces lois, de 321 à 425, n'exige un chômage absolu du dimanche; elles interdisent seulement ce qui serait de nature à accaparer les facultés de l'âme (procès, tractations commerciales, spectacles, etc.) aux dépens de l'attention et de l'attitude respectueuse que réclame le culte, tout ce qui tendrait à donner en fait à la vie civile la prédominance sur la vie religieuse.

Cette modération n'a rien qui doive étonner quand on voit un concile de la seconde moitié du IVe siècle, le concile de Laodicée [11], ne réclamer le chômage du dimanche que dans la mesure du possible, et précisément après avoir interdit aux chrétiens le chômage judaïque du jour du sabbat. Le canon 29 de ce concile [12] est ainsi formulé : Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἰουδαΐζειν καὶ ἐν τῷ σαββάτῳ σχολάζειν. ἀλλὰ ἐργάζεσθαι· αὐτοὺς ἐν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ, τὴν δὲ κυριακὴν προτιμῶντας εἴγε δύνανται σχολάζειν ὡς χριστιανοί· εἰ δὲ εὑρεθεῖεν ἰουδαίζοντες, ἔστωσαν ἀνάθεμα παρὰ Χριστῷ. « Que les chrétiens ne doivent pas judaïser et se reposer le jour du sabbat, mais qu'ils doivent travailler en ce jour; qu'ils lui préfèrent le dimanche, et s'y reposent en chrétiens, si toutefois ils le peuvent. Si l'on découvre qu'ils judaïsent, qu'ils soient anathèmes au nom du Christ. » Ce canon est trop concis pour qu'on puisse déterminer exactement le genre de repos dominical visé par le concile : il s'agit évidemment d'un chômage beaucoup moins strict que celui du sabbat, mais étant donné que dans les canons 49 et 51 de ce concile le samedi et le dimanche sont mis sur le même pied comme jours liturgiques, on est tenté de supposer que le chômage dominical du canon 29 s'étend au delà du temps de loisir nécessaire aux réunions du culte. Cependant les *Constitutions apostoliques* qui ont été rédigées, croyons-nous, vers la même époque, mais postérieurement [13], nous laissent une autre impression. A la différence des documents précédents, les *Constitutions*, elle contribuait à donner du relâchement et de la tranquillité aux prisonniers, le dimanche. — [10] Col. 875 sq. — [11] On voudra bien rectifier la date inexacte de 320 — celle de Baronius et de Mansi — que nous avons jadis attribuée à ce concile : *Dictionn.*, t. II, col. 73, 81. — [12] Mansi, *Conc.*, t. II, col. 570. — [13] Cf. F. X. Funk, *Die Zeit der Apostolischen Konstitutionen*, dans *Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen* Paderborn, 1899, t. III, p. 359-372. Sur le concile de Laodicée, voir spécialement p. 369-371 : Funk date approximativement ce concile des environs de l'an 360. Les *Constitutions*, qui connaissent la fête occidentale de la Nativité du Christ (V, XIII, 1; VIII, XXXIII, 6), laquelle fut introduite en Orient vers 380, sont, d'après le même, postérieures à cette date. Notons que la date du concile de Laodicée est distincte de celle des remaniements qu'ont subis les canons de ce concile. Sur ces remaniements voir A. Boudinhon, *Notes sur le concile de Laodicée*, dans les *Comptes rendus du Congrès scientifique international des catholiques* tenu à Paris en 1888, t. II, p. 420-427. Dans son édition des *Constitutions apostoliques* (1905), t. I, p. 170, n. 3, Funk donne comme dates extrêmes de ce concile les années 360-390.

[1] *Dict.* de Daremberg et Saglio, 1896, t. II, 2e partie, p. 1042-1043, art. *Feriæ*. — [2] Macrobe, *Saturnalia*, I, XVI, 11. — [3] Par suite, il était permis de faire toute besogne *ad deos pertinens sacrorumve causa*. Macr., I, XVI, 10, cf. n. 9-12. — [4] Cicero, *De legibus*, II, 22, 55; Macr., I, X, 5 et 6, etc. — [5] *Digest.*, II, XII, 6. — [6] *Ibid.*, II, XII, 2. Il est permis d'affranchir et d'émanciper. — [7] *Ibid.*, XXXVI, V, VIII, 3; cf. II, XII, 2. — [8] Lois citées *supra*, col. 874. On trouvera le texte complet de la première dans l'art. Angin, *Dictionn.*, t. I, col. 2809. Sur l'expression *venerabili die solis* qui donne à cette loi un caractère religieux, voir plus haut, col. 874. — [9] Toutefois la loi d'Honorius et de Théodose II sur les prisonniers (21 janvier 409) est purement charitable. Elle intéresse cependant notre sujet en ce qu'elle impose aux juges, le dimanche, une charge assez lourde : celle de se faire amener devant eux les prisonniers pour les interroger sur la manière dont ils sont traités. C'est la preuve qu'on associait étroitement les devoirs de la charité aux devoirs envers Dieu, l'accomplissement de ceux-ci dût-il en être gêné. La loi a par là même un caractère religieux et se trouve bien dans l'esprit de celles qui interdisent de s'absorber le dimanche dans des affaires toutes profanes. Au

tions exigent bien qu'on chôme le samedi, mais ce chômage est semblable à celui du dimanche, et l'on ne voit pas qu'elles envisagent explicitement d'autre repos que le repos indispensable pour la célébration de la liturgie ou de l'office, soit le samedi, soit le dimanche.

Nous avons observé du reste que l'auteur des *Constitutions* et celui de l'interpolation des épîtres ignatiennes — très probablement le même auteur — condamnaient chez les chrétiens l'oisiveté manuelle du sabbat [1]. Eu cela ils sont parfaitement d'accord avec le concile de Laodicee. Voici maintenant le passage des *Constitutions* sur le chômage du samedi et du dimanche : Ἐγὼ Παῦλος καὶ ἐγὼ Πέτρος διατασσόμεθα, Ἐργαζέσθωσαν οἱ δοῦλοι πέντε ἡμέρας, σάββατον δὲ καὶ κυριακὴν σχολαζέτωσαν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ διὰ τὴν διδασκαλίαν τῆς εὐσεβείας [2]. Les mots ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ joints à σχολαζέτωσαν méritent d'être soulignés. A notre sens, ils expriment précisément le genre de chômage que les *Constitutions* réclament, le samedi et le dimanche, c'est-à-dire un chômage tout ordonné au culte, celui que requiert la présence à l'église. On rapprochera ce passage de ces deux autres du même ouvrage : Ἑκάστης ἡμέρας συναθροίζεσθε ὄρθρου καὶ ἑσπέρας ψάλλοντες καὶ προσευχόμενοι ἐν τοῖς κυρ ακοῖς. ὄρθρου μὲν λέγοντες ψαλμὸν τοῦ ξβ', ἑσπέρας δὲ τὸν ρα'. Μάλιστα δὲ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου καὶ ἐν τῇ τοῦ κυρίου ἀναστασίμῳ τῇ κυριακῇ σπουδαιοτέρως ἁπαντᾶτε, αἶνον ἀναπέμποντες τῷ Θεῷ, etc. [3]. Il n'est question ici encore que de liturgie, et l'on voit dans la suite du passage que la liturgie du samedi et du dimanche est plus importante et plus chargée que celle des autres jours de la semaine. L'autre passage à comparer est le suivant : Πᾶν μέντοι σάββατον ἄνευ τοῦ ἑνὸς (le samedi saint) καὶ πᾶσαν κυριακὴν ἐπιτελοῦντες συνόδους εὐφραίνεσθε [4]. Ces réunions qui sont une occasion de joie se font à l'église, ainsi que l'indiquent les deux précédents passages. L'église est ainsi le véritable lieu du repos et de l'allégresse qui conviennent aux jours de fête. Aussi est-ce dans ce sens que nous sommes amenés à interpréter les termes ἀργείτωσαν οἱ δοῦλοι appliqués aux fêtes distinctes du samedi et du dimanche, dans la suite du premier des trois passages cités des *Constitutions;* d'autant plus que cette « argia » doit s'étendre à toute la semaine sainte et à toute la semaine de Pâques qui comportaient, comme on sait, une liturgie quotidienne; pour un si long espace de temps il serait difficilement question de jours fériés uniformes : le travail manuel se faisait vraisemblablement comme à l'ordinaire, mais avec la réserve très notable du loisir que l'assistance aux cérémonies de l'Église rendait nécessaire. Dans ces conditions, on ne pensera pas qu'il y ait opposition formelle entre le canon 29 du concile de Laodicée et les *Constitutions apostoliques*. La préférence que le concile demande d'accorder au dimanche n'a sans doute pas d'autre motif que cette priorité de dignité du dimanche sur le samedi qui est explicitement reconnue par les *Constitutions* [5]. Quant à l'interdiction du chômage sabbatique, elle concerne exclusivement l'usage juif et ses excès.

[1] Un passage des *Lettres spirituelles* de Barsanuphe et de Jean, cité ici même par le P. Pargoire [6], illustre fort bien cette conception large du chômage dominical. Interrogé sur la question de savoir si c'est un péché de travailler le dimanche, Jean le Prophète répond que « ce n'est pas un péché pour ceux qui travaillent selon Dieu... mais que c'est un péché pour ceux qui travaillent par orgueil, par cupidité ou par avarice. » Il ajoute aussitôt qu' « il est bon le dimanche et les jours des fêtes du Christ et des apôtres, de s'abstenir des travaux et de se rendre aux églises, car telle est la tradition des saints apôtres. »

Une cinquantaine d'années plus tard, le synode nestorien de Jésuyahb Ier (585) s'en tient à une manière de voir analogue. « Quelques fidèles, est-il dit au canon 19 de ce synode, s'abstiennent, le jour du dimanche, de travailler ou de voyager jusqu'à ce que [l'office de] l'Église soit terminé. Mais d'autres, soit pour une nécessité urgente plus forte que leur bonne volonté dédaigneuse, révoltée et indocile, comme des enfants désobéissants, traitent le dimanche, le jour du Seigneur, comme le samedi ou le lundi, et ne l'honorent point, c'est-à-dire ne veulent point s'honorer ce jour-là par la pratique des œuvres divines et de la justice qui est avantageuse et inadmissible. Ils travaillent par amour de l'argent qui fait pécher et n'est pas profitable [7]. » Les œuvres divines auxquelles il est fait ici allusion ont été énumérées un peu plus haut dans le même texte; ce sont « des hymnes, des cantiques spirituels et de pieuses lectures », et évidemment aussi les réunions liturgiques mentionnées ensuite, dont aucun travail ou voyage ne peut dispenser. Dans la dernière partie du canon 19, ce synode se montre large pour les pêcheurs de perles qui seraient obligés de se livrer à leur profession le dimanche : s'il y a vraiment « nécessité involontaire », ils sont exempts de péché en ne gardant pas ce jour.

A côté de ces prescriptions, on peut alléguer un fait positif et ancien que Palladius rapporte incidemment, sans étonnement ni insistance, dans son *Histoire lausiaque* (vers 419-420). Dans un monastère de femmes, à Antinoé de Thébaïde, une vierge du nom de Taor aimait tellement la clôture qu'elle se refusait à recevoir des vêtements neufs, afin de n'avoir pas à sortir. « En effet, dit Palladius, toutes les autres (religieuses) vont le dimanche à l'église pour la communion. Mais celle-là reste, vêtue de haillons, dans la résidence, *assise sans interruption à l'ouvrage* » (ἀδιαλείπτως ἐν τῷ ἔργῳ καθεζομένη) [8].

Pour la suite de l'histoire du chômage dominical en Orient, nous renvoyons à l'article cité du P. Pargoire. On y verra que malgré la législation radicale de Léon VI (886-912), la conception large du chômage de ce jour n'a pas cessé de se maintenir dans une bonne mesure notamment en ce qui touche le travail agricole. C'est une preuve de plus que le repos du dimanche, et aussi bien celui des autres fêtes chrétiennes, n'émanent pas directement du judaïsme, bien qu'au fond le but du repos soit le même dans les deux religions, c'est-à-dire favoriser le culte.

La même largeur de vue se manifeste dans trois témoignages occidentaux dont les deux premiers, il est

[1] Col. 919 et 936. — [2] *Const. apost.*, VIII, XXXIII, 1, 2; éd. Funk, p. 538. — [3] *Ibid.*, II, LIX, 2, 3, p. 171 et 173. Ce texte glose et modifie le passage cité plus haut (col. 944, n. 7) de la *Didascalie*, où ce document ne parle que du dimanche (même genre de glose sur les réunions quotidiennes au n. 1, où le texte correspondant de la *Didascalie* ne traite des réunions du culte qu'en général). Les *Const.* ont laissé tomber l'intéressant *omnia seponentes* de la *Didascalie*, pour le remplacer par un σπουδαιοτέρως beaucoup moins expressif. — [4] *Ibid.*, V, XX, 19, p. 301. La *Didascalie* (cf. *supra*, col. 943, n. 5) ne parle ici encore que du dimanche, et des heures de la nuit du samedi saint au dimanche de Pâques qui appartiennent au dimanche. — [5] Voir *supra*, col. 936, n. 5. — [6] *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 2809. Ce passage figure au c. DCCLVIII, p. 351, de l'édition citée des *Lettres spirituelles;* il a été aussi traduit par le P. S. Vailhé dans son article *Jean le Prophète de Sériduos*, dans *Échos d'Orient*, Paris, t. VIII, 1905, p. 157 : nous avons cité plus haut cette traduction. Sur les *Lettres spirituelles de Jean et de Barsanuphe*, voir, du même, *ibid.*, t. VII, 1904, p. 268-276; et sur *Saint Barsanuphe*, t. VIII, p. 14-25, Part. sur Jean le Prophète, qui est cité *supra* : p. 154-160. — [7] J.-B. Chabot, *Synodicon orientale*, Paris, 1902 (*Notices et extraits des manuscrits de la Biblioth. nationale*, t. XXXVII), p. 417-418 de la traduction. Texte syriaque, p. 189. — [8] *Histoire lausiaque*, LIX, 2, édition et traduction A. Lucot, Paris, 1912, p. 360-361; éd. Butler, Oxford, 1904, p. 153.

vrai, s'inspirent peut-être de la coutume orientale dont nous venons de parler. Le premier est de saint Jérôme dans son éloge de sainte Paule. On y voit qu'au monastère de Bethléem les religieuses se livraient le dimanche au travail des mains après avoir été à l'église : *Mane, hora tertia, sexta, nona, vespera, noctis medio per ordinem psalterium canebant... Die tantum dominico ad ecclesiam procedebant, ex cuius habitabant latere, et unumquodque agmen matrem propriam sequebatur; atque inde pariter revertentes instabant operi destricto et vel sibi vel ceteris indumenta faciebant* [1]. Dans sa lettre XXIIe, saint Jérôme écrit toutefois des cénobites d'Égypte : *Dominicis diebus orationi tantum et lectionibus vacant; quod quidem et omni tempore completis opusculis faciunt* [2]. — Le second témoignage est fourni par saint Benoît qui semble utiliser dans sa Règle la première partie du texte de saint Jérôme qui vient d'être cité. Il pose ensuite deux restrictions, l'une à l'égard de ceux qui accomplissent des travaux nécessaires, l'autre à l'égard des paresseux. A ces derniers, l'on doit assigner une besogne quelconque, sans doute une occupation manuelle, afin qu'ils ne restent pas désœuvrés pendant que les autres moines vaquent à la méditation ou à la lecture : *Dominico item die lectioni vacent omnes, excepto his qui variis officiis deputati sunt. Si quis vero ita neglegens et desidiosus fuerit, ut non velit aut non possit meditare aut legere, iniungatur ei opus quod faciat, ut non vacet* [3]. Tout paraît indiquer que ces deux phrases sont en relation, et, par conséquent, que la seconde se rapporte au dimanche [4]. — Nous avons un troisième témoin de cette conception large dans saint Grégoire le Grand. Ayant appris que quelques hommes d'esprit pervers avaient voulu répandre à Rome des doctrines contraires à la foi (*sanctæ fidei adversa*) qui aboutissaient au chômage du samedi et à l'observation judaïque du dimanche, Grégoire s'en indigne en ces termes dans une lettre *ad romanos cives : Quos quid aliud nisi Antichristi prædicatores dixerim? Qui veniens, diem sabbatum* ATQUE DOMINICUM *ab omni faciet opere custodiri* [5]... Et dans la suite de sa lettre le pape réprouve, au même point de vue, l'idée qu'il soit défendu de se baigner le dimanche, quand on le fait pour un autre motif que celui de la volupté [6].

Si nous revenons maintenant à la question de la fin du chômage dominical, nous voyons par des documents faisant chronologiquement suite à ceux qui ont été déjà cités sur ce sujet, que ce chômage a toujours pour but essentiel de créer une atmosphère favorable au culte soit extérieur, soit intérieur. Nous ne considérons que les textes où il est explicitement question du but de ce chômage. Un des plus caractéristiques sous ce rapport appartient à l'homélie sur le jour du Seigneur attribuée à Eusèbe d'Alexandrie. « L'obligation de célébrer le dimanche, dit l'auteur de ce discours, n'a pour nous d'autre raison d'être que de nous permettre, par l'abstention du travail, de prendre part au service divin et de fréquenter les chapelles des martyrs [7]. » Aussi ajoute-t-il qu'il ne faut pas attendre le dimanche avec le désir de s'y livrer à l'oisiveté ou à la dissipation qui conduit au péché, mais bien dans la crainte de Dieu, avec le désir d'y prier le Seigneur et d'y participer au corps et au sang du Christ. Et nous ne pensons pas que cette manière de voir soit aucunement contredite par le passage suivant du même sermon : « ...Ce jour nous a été donné *pour la prière* et la purification du péché; pour la pénitence et le salut : pour le repos des travaux mercenaires et pour celui des esclaves [8]. » Ce texte, où la prière est d'ailleurs mentionnée d'abord, est à expliquer par le premier passage cité. Il faut, croyons-nous, en dire autant d'un autre que nous avons rapporté ailleurs [9], et qui, dans le discours, a sa place après les deux précédents.

La préoccupation de la sanctification du dimanche par le culte est dominante chez saint Césaire d'Arles dans un texte déjà allégué [10], où l'on voit l'orateur faire une obligation de vaquer seulement aux choses de Dieu le dimanche, et d'y venir à l'église « pour le salut de son âme ». Le sermon CCLXXX de l'appendice de saint Augustin, qui est peut-être un sermon de saint Césaire [11], est encore plus formel et plus expressif : *Sciendum est, fratres carissimi, quod ideo a sanctis patribus nostris constitutum est christianis et mandatum, ut in solemnitatibus sanctorum, et maxime in dominicis diebus otium haberent, et a terreno negotio vacarent, ut parotiores et promptiores essent ad divinum cultum... Idcirco, fratres mei, non sit vobis molestum, in dominicis diebus et in natalitiis sanctorum divino studere cultui... Quique* (*dies*) *ideo dominicus appellatur, ut in eo a terrenis operibus vel mundi illecebris abstinentes, tantum divinis cultibus serviamus... Vidcamus ne otium nostrum vanum sit; sed ...sequestrati a rurali opere et ab omni negotio, soli divino cultui vacemus... Veniat ergo, cuicumque possibile sit, ad vespertinam atque nocturnam celebrationem, et oret ibi in conventu Ecclesiæ pro peccatis suis Deum. Qui vero hoc non possit, saltem in domo sua oret ... In die vero nullus se a sacra missarum celebratione separet, neque otiosus*

[1] *Epist.*, CVIII, n. 20, éd. I. Hilberg, *Corpus* de Vienne, 1912, t. LV, p. 335; *P. L.*, t. XX, col. 896. — [2] *Epist.*, XXII, n. 35, même éditeur, *ibid.*, 1910, t. LIV, p. 200; *P. L.*, *ibid.*, col. 420. Ce texte se continue par ces mots : *cotidie de scripturis aliquid discitur* qui sont à rapprocher du texte du même précédemment indiqué : *psalterium canebant nec licebat cuiquam sororum ignorare psalmos et non de scripturis sanctis cotidie aliquid discere. Die tamen dominico*, etc. — [3] *S. Benedicti regula*, c. XLVIII, éd. C. Butler, Friburgi Brisg., 1912, p. 86. — [4] Noter : *Dominico* item *die... Si quis* vero.., tandis que la phrase suivante n'a aucune particule de liaison : *Fratribus infirmis aut delicatis, talis opera aut ars iniungatur...* Tous les paragraphes de ce chapitre (dont la phrase *Dominico item die* commence le quatrième et dernier) débutent d'ailleurs d'une manière analogue. Voir les commentaires de la Règle : D. Martène est pour la disjonction des deux phrases; D. Calmet aussi, mais avec hésitation. D. L'Huillier (1901) et divers autres sont pour la jonction. — [5] *Epistolæ*, lib. XIII, 1, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1253. — [6] *Ibid.*, col. 1254; cf. *Dictionn.*, t. II, col. 81. En faveur de la même conception, il faut probablement citer S. Augustin, *Epist.*, XXXVI, *ad Casulanum*, n. 23, *P. L.*, t. XXXIII, col. 147 : *Etsi enim quia vetera transierunt, cum eis transiit etiam carnalis vacatio sabbati : non tamen quia sabbato et dominico sine superstitiosa vacatione prandemus, ideo duobus dominis servimus, quia et sabbati et dominici unus est dominus.* Rigoureusement parlant, on peut conclure de ce passage qu'en Afrique, au temps de S. Augustin, on se livrait le dimanche aux mêmes occupations que le samedi; cf. *ibid.*, n. 24 : *in illo (sabbato carnali) vacatio temporalis jam superstitiosa contemnitur.* Toujours est-il que nous n'avons trouvé aucun texte de S. Augustin qui favorise le chômage dominical. Voir *supra*, § IV, 1

[7] N. 4, Zahn, *Skizzen*, p. 325. — [8] N. 6, Zahn, p. 328. — [9] N. 7, cf. col. 935. Voir d'ailleurs, au point de vue du culte, tout le n. 2 de ce sermon (p. 324) : le dimanche est célébré en mémoire de l'institution de l'eucharistie ou du « repos seigneurial » (d'où son nom de « jour seigneurial ») et de la Résurrection; et tout le n. 3, au début duquel on lit : « La semaine a sept jours; Dieu lui-même nous a donné six jours pour le travail, et l'un d'eux pour le repos, la prière et la délivrance (des liens) du mal. (Noter que dans le grec de Gallandi, la prière est nommée d'abord : εἰς εὐχὴν καὶ ἀναπαύσιν, καὶ ἄνεσιν κακῶν. *P. G.*, t. LXXXVI, 1, col. 416). Lorsque tu as commis des péchés pendant six jours dans les occupations terrestres, à la venue du jour du Seigneur, pars de bonne heure pour l'église; va vers le Christ Seigneur et, dans les larmes, confesse-lui à découvert tes péchés. Fais pénitence dans la prière; reste pour l'offrande du sacrifice », etc. (p. 324-325). — [10] Col. 910. Cf. *Serm.*, CCLXXXI, dans *App. S. Aug.*, n. 4 : ... *debent* (*christiani*) *attendere pretium suum, et resurrectionis die Deo vacare, et de salute animæ suæ attentius cogitare. P. L.*, *ibid.*, col. 2278 (Sermon de S. Césaire). — [11] Cf. *supra*, col. 940-941.

quis domi remaneat cæteris ad ecclesiam pergentibus... Ces dernières prescriptions sur le culte privé du dimanche, suppléant le culte public ou le complétant, sont par elles-mêmes opposées à l'oisiveté sabbatique des juifs. Elles sont probablement impliquées dans cette affirmation d'un sermon césarien : *Ad extremum si toto die dominico lectioni insistere et Deo supplicare negligimus, non leviter in Deum peccamus* [1]. Dans le contexte de cette phrase, il s'agit de l'assistance complète à la messe, le dimanche et les jours de fête. Tous ces traits indiquent d'une manière marquée la subordination du chômage dominical au culte.

Cette subordination apparaît encore dans un canon du concile d'Orléans de 538 contemporain de saint Césaire, où l'on aurait tort de voir une réaction contre les enseignements de celui-ci; nous venons de constater, en effet, que Césaire n'impose pas un chômage dominical de caractère et d'esprit judaïques. Le concile d'Orléans interdit qu'on considère comme illicite d'atteler et d'aller en voiture le dimanche, de préparer de la nourriture et de veiller à sa propreté personnelle ou à celle de sa maison, ce qui, dit-il, est judaïque et non chrétien : *quæ res ad iudaicam magis quam ad christianam observantiam pertenere probatur*. Cependant en dépit de l'édit constantinien de 321, et bien avant Léon VI en Orient, ce concile interdit le travail des champs, le dimanche : *De opere tamen rurali, id est arata vel vinea vel sectione, messione, excussione, exarto vel sæpe, censuimus abstenendum*. (On rapprochera cette phrase d'une autre du sermon pseudo-augustinien cité plus haut : *sequestrati a rurali opere*, etc.) Mais quel motif le concile donne-t-il de cette interdiction ? Simplement un motif de culte : *...abstenendum, quo facilius ad ecclesiam venientes orationes gratiæ vacent* [2]. Le concile de Mâcon de 585 qui défend, le dimanche, les procès et les charrois [3] ne conçoit pas une autre manière d'observer positivement ce jour que la célébration du culte : *Estote omnes in hymnis et laudibus Dei animo corporeque intenti. Si quis vestrum proximam habet ecclesiam, properet ad eandem et ibi dominico die semetipsum precibus lacrymisque afficiat. Sint oculi manusque vestræ toto illo die ad Deum expansæ* [4]. Et à la fin du canon, le concile recommande l'observance de la vigile dominicale. Saint Grégoire le Grand, dans la lettre aux citoyens romains citée un peu plus haut, considère lui aussi l'obligation de la prière comme primordiale le dimanche, et il ne paraît envisager la cessation des travaux que comme la condition indispensable à l'accomplissement de ce devoir : *Dominicorum vero die a labore terreno cessandum est, atque omni modo orationibus insistendum, ut si quid negligentiæ per sex dies agitur, per diem resurrectionis dominicæ precibus expietur* [5].

Si l'on examine d'autre part les textes législatifs qui interdisent de se livrer le dimanche aux « œuvres serviles » [6], l'on constate que cette dernière locution est mise la plupart du temps en opposition avec la mention de quelque acte de culte. Ainsi dans la *Lex Alamannorum*, où *opera servilia* s'oppose à *Deo vacare : Si autem... Deo vacare die dominico neglexerit et opera servile fecerit... Si autem super hæc inventus fuerit, ut die dominico honorem non impendat et opera servile fecerit... in servitio tradatur et, qui noluit Deo vacare, in sempiternum servus permaneat* [7]. De même dans le capitulaire d'Aix-la-Chapelle de 789 : *Statuimus... ut opera servilia diebus dominicis non agantur... ut omnimodis honor et requies diei dominicæ servetur. Sed ad missarum solemnia ad ecclesiam undique conveniant, et laudent Deum in omnibus bonis quæ nobis in illa die fecit* [8]. Le concile de 813 est ainsi formulé : *Ne in dominicis diebus publica mercata neque causationes disceptationesque exerceantur et penitus a rurali et servili opere cessetur, his solummodo peractis, quæ ad Dei cultum et servitium pertinere noscuntur* [9]. Le concile de Tours de la même année demande que l'on s'abstienne le dimanche de l'œuvre servile, et qu'on s'y livre à « une manière de repos spirituel » consistant à louer et à remercier Dieu (*...die dominica... qua oportet omnes christianos a servili opere cessare et quasi quodam spirituli otio in laude Dei et gratiarum actione usque ad vesperam perseverare*) [10]. Nous avons vu plus haut le concile de Rome de 826 interdire l'*opus servile*, le dimanche, en s'inspirant de la législation mosaïque sur le sabbat. Mais on se rend compte par la suite du passage cité que ce concile n'entend établir qu'un rapport d'analogie entre le samedi et le dimanche qu'il considère seulement comme des jours hebdomadaires de sanctification, l'œuvre servile étant ainsi par-dessus tout celle qui empêche de vaquer au service de Dieu. Or si dans ce dessein Dieu a demandé aux juifs de s'abstenir de cette œuvre, et si ceux-ci s'y obligent encore avec tant de zèle, pourquoi les chrétiens, qui ont des raisons plus grandes d'honorer Dieu, feraient-ils moins le dimanche ? *Et si populus Hebreorum cum tanta devotione hodie celebrat quod ei in figura Novi* (lire *Veteris*, avec Werminghoff) *Testamenti commissum est, quanto magis populus christianus diem sanctam resurrectionis Domini nostri Iesu Christi et nostræ redemptionis cum magno honore atque timore debet observare et non aliis vacare nisi oratione et ad ecclesiam Dei concurrens præcepta divina cum reverentia audiret totoque corde percipere, credere et operari : et corpus Christi, quod conseceratur, digne studeant assumere* [11]. La même opposition entre l'œuvre servile et le culte se retrouve dans le capitulaire de Benoît le Lévite qui est environ de l'an 845 [12]. Le concile de Frioul de 796 ou 797 emploie toutefois l'équivalent *opus terrenum* pour signifier cette opposition; la raison en est probablement que dans le même canon [13] *opus servile* est encore entendu au sens de saint Augustin : *opus servile*

[1] *Serm.*, CCLXXXI, *loc. cit.* — [2] *Concilia ævi merovingici*, éd. F. Maassen (*Mon. Germ. historica, Concilia*, t. I), Hannoveræ, 1893, p. 82 : Conc. Aurel., an. 538, can. 31 (28). Comme nous l'avons déjà fait observer (col. 941), Martin de Braga, *loc. cit.*, a parlé du dimanche dans l'esprit même de ce concile : *Opus servile, id est agrum, patrum, vineam, vel si qua gravia sunt, non faciatis in die dominico, præter tantum quod ad necessitatem reficiendi corpusculi pro exquoquendo pertinet cibo et necessitate longinqui itineris. Et in locis proximis licet viam die dominico facere, non tamen pro occasionibus malis, sed pro bonis, id est ad loca sancta ambulare...* suit une liste de bonnes œuvres à l'égard du prochain; mais tout le paragraphe sur le dimanche est introduit par cette phrase (*loc. cit.*, p. 40) : *Præparate vias vestras in bonis operibus; frequentate ad deprecandum Deum in ecclesiam et per loca sanctorum.* — [3] Ou le labour : *Nemo sibi talem necessitatem credat, quæ iugum cervicibus iumentorum imponere cogat.* Conc. Matiscon., an. 585, can. 1. Maassen, *op. cit.*, p. 165. — [4] *Ibid.* — [5] *Loc. cit.*, col. 1251-1255. — [6] C'est dans la seconde moitié du VIIe siècle, semble-t-il, que l'expression « œuvre servile » a pris le sens d'œuvre profane de caractère absorbant; en preuve, Martin de Braga, *De correct. rustic.*, 18, et la *Lex Alamannorum* citée ci-dessus. Cette conception s'éloigne de l'interprétation toute spirituelle de S. Augustin, chez qui l'œuvre servile désigne le péché (cf. *supra*, col. 926), mais elle se rapproche de la conception primitive que nous avons trouvée dans S. Irénée et dans Tertullien, d'après laquelle l'œuvre servile désigne tout ce qui nuit aux intérêts de l'âme; elle la rejoint même du moment que l'on considère le culte sous le rapport de ces intérêts. Aussi bien indiquons-nous ci-dessus que c'est principalement à ce point de vue que l'Église s'est placée pour condamner l'œuvre servile, le dimanche. — [7] *Loc. cit.* — [8] Boretius, *Capitul. reg. Franc.*, t. I, p. 81. — [9] Werminghoff, *Conc. ævi karolini*, t. I, p. 252. — [10] Can. 37, *ibid.*, p. 291. — [11] *Ibid.*, t. II, p. 557-558. — [12] Baluze, *Capit. reg. franc.*, t. I, col. 993. L'expression *opus servile* opposée aux œuvres du culte figure aussi dans le canon 15 (cf. canon 14) de ce concile de Rouen que d'aucuns datent de l'année 650, d'autres de la seconde moitié du IXe siècle. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.* t. III *a*, p. 287-289; la seconde date paraît plus probable. Texte dans Mansi, *Conc.*, t. X, col. 1202-1203. — [13] C. XIII, Werminghoff, *op. cit.*, t. I, p. 191.

id est peccati. Ce concile insiste beaucoup sur le culte dominical : *...abstinere primum omnium ab omni peccato et ab omni opere carnali, etiam a propriis coniugibus* [1] *et ab omni opere terreno et nihil aliud vacare nisi ad orationem, concurrere ad ecclesiam cum summa mentis devotione,* etc. Également le concile de Paris de 829 qui parle seulement de l'abstention des *opera ruralia : ...Si ergo Iudæi ...sabbatum carnaliter custodientes eo die, nulla potestate terrena compellente, ab operibus ruralibus se abstinent, quanto magis Christi gratia redemptis convenit, ut eo die, quo auctor vitæ resurrexit eisque spem resurgendi concessit, ab his, quæ præmissa sunt, se abstineant et solummodo spiritualibus gaudiis repleri canticisque hymnigeris et laudibus cælestibus toto cordis adnisu vacare satagant ...Decet igitur, ut eo die christianus divinis laudibus, non ruralibus vacet operibus* [2]. Touchant le culte et le chômage du dimanche, citons encore, en dehors de la susdite opposition de termes, le canon 14 du concile de Cloveshoë de 747 : *...ut dominicus dies legitimo a cunctis celebretur; sitque divino tantum cultui dedicatus* [3]; et un *capitulum* qui paraît être de l'époque de Charlemagne, et destiné aux *missi : Admonendum est, ut populi cristiani diebus dominicis vacent orationi et nulla opera non faciunt* [4].

De tout cet ensemble de témoignages il résulte que le dimanche a été essentiellement institué pour être un jour de culte extérieur et intérieur, de liturgie et de prière, une occasion pour le chrétien de se détacher, au moins une fois par semaine, des soucis absorbants de la terre et de s'occuper des choses de Dieu; bref, un moyen de faciliter à l'homme l'accomplissement de ses devoirs religieux. Le repos dominical avec le bien-être matériel et social qu'il amène avec lui n'a pas d'autre fin dernière; l'examen de l'ancienne tradition chrétienne nous l'a montré. Conçu de la sorte, c'est-à-dire comme un jour de sanctification hebdomadaire, le dimanche rejoint et continue le sabbat, non pas le jour d'oisiveté superstitieuse des pharisiens et des docteurs de la Loi, mais le sabbat tel que le Christ l'observait et le voulait voir observé, qu'il n'a pas aboli, mais que l'Église apostolique inspirée de son Esprit laissa tomber, dans les circonstances que nous avons dites, pour consacrer désormais à sa place le jour de la semaine où le Maître avait triomphé de la mort. Nous avons vu que cette idée de l'équivalence cultuelle du sabbat et du dimanche était aussi représentée d'une manière sérieuse dans l'ancienne tradition, alors que cette même tradition combattait avec force le *farniente* sabbatique des juifs, et s'opposait, par là même, à toute imitation de ce genre dans les fêtes chrétiennes.

C'est pourquoi l'on doit se tenir sur ses gardes si l'on vient à rencontrer quelque texte d'auteur chrétien semblant impliquer que le repos matériel est la fin principale du dimanche. En réalité, nous croyons que cette impression ne peut être obtenue que par une fausse interprétation : soit que l'on détache un tel passage de son contexte, soit qu'on fasse abstraction de la pensée générale de l'auteur, ou, si c'est le cas, des autres passages du même auteur, ou du même document, où il est parlé du dimanche [1].

V. Coutumes anciennes. — Le dimanche étant le jour liturgique par excellence, celui qui par son retour perpétuel exprime et résume le culte perpétuel de tous les chrétiens, on peut s'attendre à ce que la plupart des cérémonies liturgiques ordinaires de la vie chrétienne aient été compris dans sa célébration, et aussi bien à ce que certains rites extraordinaires lui aient été réservés, soit à cause de sa solennité, soit pour des motifs de commodité. Il est également naturel qu'en raison de son caractère joyeux on ait tenu à en écarter toute pratique éveillant une idée de tristesse ou de pénitence. Ces actes, ces rites, ces pratiques sont étudiés à part dans la suite des articles de ce dictionnaire. Il ne saurait donc être question d'en parler ici en détail. On se contentera de les considérer par rapport au dimanche, dans une nomenclature rapide qui fournira comme un tableau d'ensemble des principales coutumes liturgiques du dimanche antique.

Parmi ces coutumes il convient de placer en tête de liste la prohibition du jeûne et celle de la prière à genoux : coutumes très anciennes et très générales, mais surtout des plus caractéristiques. Elles s'appliquent, il est vrai, à tout le temps de l'antique Pentecôte, qui correspond à notre temps pascal, et dès l'origine, semble-t-il, de cette dernière institution; mais on n'a pas de peine à voir que cette application tirait toute sa raison d'être du fait que le temps pascal était considéré comme un prolongement du dimanche de la résurrection. Quant à l'usage oriental de ne pas jeûner le samedi, même durant le carême, il s'explique, semble-t-il, d'une manière analogue en vertu de l'attirance du dimanche. D'ailleurs nous avons indiqué plus haut que l'acceptation universelle du samedi, comme fête hebdomadaire, a été relativement tardive

[1] Sur cette interdiction, voir A. Villien, *Histoire des commandements de l'Église*, p. 79-80. — [2] C. t., Werminghoff, *op. cit.*, t. II, p. 643-641. Comme on peut le voir par la dernière phrase citée ci-dessus, *ruralia opera* est une expression compréhensive; en fait, ce canon défend aussi (p. 643) les marchés, les plaids et les charrois. — [3] Mansi, *Conc.*, t. XII, col. 399-400. — [4] Boretius, *Capit. reg. Franc.*, t. I, p. 181, d'après un manuscrit du Vatican, *Vat. Reg. 520*, fol. 108 v°, contenant 9 capitula : celui que nous avons cité est le premier; le 2e interdit, le dimanche, les spectacles, les marchés publics et les plaids. Boretius date approximativement ces capitula de l'an 813 (?). Au capitulum XXIV de Théodulphe d'Orléans († 821) : *De observantia diei dominici*, il est dit que l'observance du dimanche doit être telle, *ut præter orationes, et missarum solemnia, et ea quæ ad vescendum pertinent, nihil aliud fiat. Nam et si necessitas fuerit navigandi, sive itinerandi, licentia datur, ita tamen ut, horum occasione missa et orationes non prætermittantur. P. L.*, t. CV, col. 198. Voir aussi le c. XXXV du concile de Tribur de 895, *ibid.*, t. II (Boretius et Krause), 1897, p. 233-234 : *Diebus vero dominicis et sanctorum festis vigiliis et orationibus insistendum et ad missas cuilibet christiano cum oblationibus est currendum et tantummodo Deo vacandum.* — [1] Soit, par exemple, ce passage de S. Éphrem sur le dimanche qui fait suite à celui que nous avons cité plus haut, col. 931 : *Sunt observantiæ, fratres, quas non expedit servare. Cessatio ab iniquitatibus hæc est quæ iuvat feriatum. Lex præcipit quietem dandam servis et animalibus, et servi, ancillæ et mercenarii a labore cessent. Dum autem requiescunt corpora nostra, cessant quidem a labore, ut die quietis plus peccamus quam cæteris diebus; dum ab agris abstinemus et a labore cessamus, ingredientes officinas et domos strenuam damnationi nevamus operam. Peccata quibus labor finem imponit fertans committit. Ne corpore tantum diem salutis colatis. Dies dominica sancta est*, etc. L'ensemble du passage, et particulièrement la dernière phrase citée, montrent bien que le chômage dominical est destiné à servir les intérêts spirituels du chrétien. On arriverait à une solution tout autre si l'on omettait de citer les deux premières phrases et la dernière. Par tout le discours, ainsi que par la *Paravesis* XI.I du même, on voit du reste qu'Éphrem considère avant tout le dimanche comme un jour de liturgie et de prière. Même remarque pour la phrase suivante du *Testamentum Domini*, lib. II, c. XII (éd. Rahmani, Mayence, 1899, p. 135) : *Qui oueribus laboris gravantur, sese recreent aliquantulum diebus pentecostes, et quavis die dominica.* Elle est précédée de celle-ci : *In pentecoste nemo ieiunet, neque genua flectat : sunt enim illi dies quietis et lætitiæ*, qui marque le caractère liturgique de ce temps de la Pentecôte dont les privilèges sont ceux du dimanche. (Sur le dimanche, comme jour liturgique, voir *ibid.*, l. XXII, p. 33, 35; XXXIII, p. 67.) Cf. encore, au même point de vue, les deux passages suivants de S. Jean Chrysostome où il est question de la cessation du travail, le dimanche : *Hom. de eleemosyna*, n. 3, *P. G.*, t. LI, col. 265, et hom. XLIII, *In cp. I ad Cor.*, n. 1, *P. G.*, t. LX, col. 367 : le contexte indique que le but de cette suspension est d'ordre spirituel.

en Orient, et que ce jour y a toujours eu une dignité inférieure à celle du dimanche. On a une preuve très frappante de cette infériorité dans le fait que l'interdiction de la prière à genoux ne s'est pas étendue à ce jour, mais est demeurée propre au dimanche [1]. Au temps de Tertullien, quelques chrétiens d'Afrique tentèrent d'introduire cette coutume le samedi (en dehors du temps pascal) : d'où des discussions entre les fidèles [2]. Par ailleurs, la prohibition de jeûner le samedi aussi bien que le dimanche existait dans la même Église : les montanistes eux-mêmes exceptaient ces deux jours dans leurs semaines de xérophagie [3].

1° *Interdiction du jeûne.* — Cette interdiction est formulée par les documents canoniques ou conciliaires suivants : la *Didascalie* [4], le concile de Gangres [5], les *Constitutions apostoliques* [6] et les *Canons apostoliques* [7], le pseudo-Ignace [8], le *Syntagma doctrinæ* [9], le *Testamentum Domini* [10], le concile *in Trullo* [11], le concile de Saragosse de 380 [12], le concile d'Agde (506) [13], le IVe concile d'Orléans (541) [14], les *Statuta Ecclesiæ antiqua* [15], le concile de Braga de 563 [16], le *Pénitentiel* de Théodore de Cantorbéry [17], les conciles d'Aix-la-Chapelle de 816 [18] et 836 [19]. Parmi les auteurs ecclésiastiques qui témoignent dans le même sens, nous avons déjà cité Tertullien [20]. Il faut y joindre saint Hilaire [21], saint Épiphane [22], saint Jean Chrysostome [23], Palladius [24], saint Ambroise [25], saint Augustin [26], saint Jérôme [27], Cassien [28], et tous ceux qui ont condamné les hérétiques qui jeûnaient le dimanche. Ces hérétiques sont principalement les manichéens [29], les eustathiens [30], les aériens [31], les priscillianistes [32]. Le commentaire de saint Hippolyte sur Daniel parle d'hérétiques ἐν σαββάτῳ καὶ κυρ. καὶ πολλάκις νηστεύειν ὁριζόντες [33], mais ce texte ne nous semble pas d'une sûreté absolue : il est possible que dans l'original il n'ait été question que du samedi [34]. Il ne s'agit pas en tout cas des montanistes, ainsi qu'on l'a vu plus haut par Tertullien [35]. Peut-être les marcionites sont-ils visés [36]. — Dans l'histoire de saint Pakhôme publiée par Amélineau il est question d'hérétiques qui jeûnent le dimanche sans recevoir le corps du Seigneur, et disent : « Si nous le recevions, nous romprions et nous adoucirions le jeûne [37]. » Nous ne savons si ces hérétiques peuvent être déterminés avec certitude. — L'interdiction du jeûne le dimanche n'a eu dans l'Église un caractère absolu que dans la mesure où cette pratique anormale s'inspirait d'une intention anticatholique, soit qu'on ait voulu faire échec à la coutume générale, soit qu'on ait eu dessein d'attaquer le dogme de la résurrection : en dehors de là, et du cas de scandale, aucune défense n'a jamais été portée. Saint Augustin admet qu'on puisse s'engager personnellement à jeûner sans discontinuité pendant une période de temps comprenant un ou plusieurs dimanches [38] et saint Jérôme écrit, après avoir invité

[1] Cf. ci-dessous, col. 959. — [2] Tertullien, *De oratione*, 23, éd. Wissowa (*Corpus* de Vienne, t. XX), p. 196. — [3] Id., *De ieiunio*, 15, *ibid.*, p. 293. — [4] C. XXI, éd. Nau, Paris, 1912, p. 168; c. XXII, p. 177-178. — [5] Can. 18. Mansi, *Conc.*, t. II, col. 1104. Concile tenu vers 341 ou 343. — [6] Lib. V, c. XX, n. 19, éd. F. X. Funk, t. I, p. 301. Cf. pseudo-Ignace, *Philip.*, XIII, 3. Lib. VII, c. XXIII, n. 2 et 3, Funk, *op. cit.*, p. 408. — [7] Can. 64. Funk, *ibid.*, p. 582-585. Voir aussi les *Canones Nicæni pseudepigraphi*, éd. P. Batiffol, *Revue archéologique*, Paris, 1885, IIIe série, t. VI, p. 137-138, § VI. — [8] *Ad Philippenses*, XIII, 3, où il est dit avec exagération : Εἴ τις κυριακὴν ἢ σάββατον νηστεύει πλὴν ἑνὸς σαββάτου (le samedi saint), οὗτος χριστοκτόνος ἐστίν. F. X. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingæ, 1881, t. II, p. 120. — [9] *P. G.*, t. XXXVIII, col. 840. Voir encore les canons d'Athanase, § 92 : Les religieuses doivent rompre le jeûne après l'eucharistie dominicale. *The canons of Athanasius of Alexandria*, ed. by W. Riedel and W. E. Crum, London, 1904, p. 59. — [10] II, 12, éd. Rahmani, Moguntiæ, 1899, p. 135. — [11] Can. 55, Mansi, *Conc.*, t. XI, col. 969. — [12] Can. 2, *ibid.*, t. III, col. 634. — [13] Can. 12, *ibid.*, t. VIII, col. 327. — [14] Can. 2, *ibid.*, t. IX, col. 113. Maassen, *Conc. ævi merovingici*, p. 87. — [15] N. 77 (64), *P. L.*, t. LVI, col. 886. — [16] Can. 4, Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 775. — [17] XI, 2 et 3, Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851, p. 195. — [18] Can. 68 réitérant le canon 18 du concile de Gangres. A. Werminghoff, *Conc. ævi karolini*, pars I, p. 365. — [19] C. III, can. 17, Werminghoff, *op. cit.*, pars II, p. 722. Le concile de Tribur, c. V, édicte que l'assassin d'un prêtre devra jeûner chaque jour jusqu'à vêpres *exceptis dominicis et diebus festis*. Boretius et Krause, *Capitularia regum Francorum*, t. II, p. 217. Cf. c. LV, *ibid.*, p. 242 : même législation pour les assassins en général, d'après une deuxième rédaction de ce texte. — [20] Au passage cité du *De ieiunio* il faut ajouter celui-ci plus formel encore du *De corona*, c. IV : *die dominico ieiunium nefas ducimus... P. L.*, t. II, col. 99. — [21] *In Ps.*, prol., 12, *P. L.*, t. IX, col. 239. — [22] *Expos. fidei*, c. XXII : les vrais ascètes ne jeûnent jamais le dimanche, *P. G.*, t. XLII, col. 828. — [23] *Hom.*, XI, *in Genes.*, 2 : relaxation en carême, *P. G.*, t. LIII, col. 92. — [24] *Hist. lausiaque*, éd. A. Lucot, Paris, 1912, XVIII 14 (éd. Butler, Oxford, 1904, t. II, p. 52, l. 26); XX, 2 (Butler, 63, 9); XLVIII, 2 (Butler, 142, 18). Cf. XIV, 3 (Butler, 38, 9). — [25] *De Elia et ieiunio*, c. X : pour le carême, *P. L.*, t. XIV, col. 743. — [26] *Epist.*, XXXVI, *ad Casulanum* (sur l'usage romain), n. 3, 10, 19, 21, 28 (d'après S. Augustin, Act., XX, 7-11, montre que les apôtres n'avaient pas coutume de jeûner le dimanche), 29, *P. L.*, t. XXXII, col. 137, 140, 145, 146, 149, 150; *Ep.*, LV, *ad Januarium*, n. 28, *P. L.*, *ibid.*, col. 218. — [27] *Dialogus contra Luciferianos*, n. 8, *P. L.*, t. XXIII, col. 172. — [28] *Institutiones*, l. III, c. IX, *P. L.*, t. XLIX, col. 146. Cf. c. XI et XII, *ibid.*, col. 150; *Collatio*, XXI, c. XX, *ibid.*, col. 1194. — [29] Cf. S. Ambroise, *Epist.*, XXIII, n. 11, P. L., t. XVI (rééd. Garnier), col. 1073. S. Augustin, *Epist.*, XXXVI, n. 27 et 29, *P. L.*, t. XXXIII, col. 148-149. Cf. canon 57 de S. Martin de Braga, *P. L.*, t. CXXX, col. 585. Voir aussi ci-dessus, dans cet article, col. 915. — [30] Ils furent condamnés par le concile de Gangres. Outre le canon 18 de ce concile cité ci-dessus, note 5, voir la lettre synodale du même concile, Mansi, *Conc.*, t. II, col. 1095. Voir aussi Anastase le Sinaïte, *Quæstiones et responsiones*, quæst. LXIV, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 664. — [31] S. Épiphane, *Har.*, LXXV, 3 : les aériens jeûnent le dimanche, et non le mercredi et le vendredi, *P. G.*, t. XLII, col. 508. — [32] S. Augustin, *Epist.*, XXXVI, n. 28, *P. L.*, t. XXXIII, col. 148; S. Léon, *Ep.*, XV, *ad Turribium*, c. IV, *P. L.*, t. LIV (rééd. Garnier), col. 682. — [33] *Hippolytus Werke*, I, éd. N. Bonwetsch et H. Achelis, Leipzig, 1897 (*Corpus* de Berlin), p. 236. Le même Hippolyte témoigne contre le jeûne du dimanche dans son canon pascal, fig. 5 et 6. O. Marucchi, *éd. cit. sup.* dans cet article, col. 863, note 8. — [34] Les mots καὶ κυριακὴ πολλάκις manquent dans le plus important manuscrit, celui de l'Athos (*Vatopedi, n. 260*), et ne correspondent à rien dans l'ancienne version slave traduite par Bonwetsch, p. 237. — [35] Cf. P. de Labriolle, *La crise montaniste*, in-8°, Paris, 1913, p. 400, note. — [36] On sait qu'Hippolyte avait écrit un traité « contre Marcion » (Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXII; S. Jérôme, *De vir. ill.*, c. LXI), et un autre sur la question de savoir s'il faut jeûner le samedi (S. Jérôme, *Epist.*, LXXI, 6) : tous les deux sont perdus. D'autre part, les marcionites jeûnaient le samedi (Épiphane, *Har.*, XLII, 3. Cf. Tertulien, *Adv. Marcionem*, IV, 12). Jeûnaient-ils aussi le dimanche? On pourrait le déduire du *Syntagma doctrinæ* (*P. G.*, t. XXXVIII, col. 840) : « Prends garde que les marcionites ou une autre hérésie ne t'induise à jeûner le samedi et le dimanche; » et du passage cité *supra*, note 30, d'Anastase le Sinaïte, où cette pratique est attestée non seulement pour les eustathiens, mais aussi pour les marcionites, les lampétiens et les massaliens. Le jeûne marcionite du samedi étant dirigé contre les juifs, celui du dimanche pourrait avoir été institué ensuite contre les catholiques. Cf. le canon du conc. de Braga cité note 5 qui vise les disciples de Cerdon, de Marcion, de Manès et de Priscillien; et dans le même sens, probablement, S. Léon, *Epist.*, XV, c. IV. — [37] Amélineau, *Hist. de S. Pakhôme et de ses communautés*, Paris, 1889 (*Annales du musée Guimet*, t. XVII), p. 395. — [38] *Epist.*, XXXVI, n. 27 et 29, *P. L.*, t. XXXIII, col. 148-150. Au dernier endroit cité, S. Augustin admet qu'à Trons S. Paul et les disciples (Act., XX) auraient pu jeûner le dimanche sans causer de scandale; il rappelle que, durant la traversée de Paul de Césarée à Rome, le péril du naufrage le fit jeûner quatorze jours de suite, lui et ses compagnons (Act., XXVII, 33).

au respect et à l'observation des traditions ecclésiastiques : *Utinam omni tempore ieiunare possimus, quod in Actibus apostolorum diebus pentecostes et die dominico apostolum Paulum et eum eo credentes fecisse legimus* [1]. Enfin l'on possède une décision de Théophile, patriarche d'Alexandrie, qui établit un curieux compromis entre le jeûne de la vigile de l'Épiphanie et le dimanche où cette vigile tombait l'année où il écrit ; pour protester contre les hérétiques « qui n'honorent pas le jour de la résurrection de Notre-Seigneur », et, en même temps, pour respecter le jeûne de la vigile, on mangera, dit-il, en ce jour quelques dattes avant la synaxe de none [2].

2° *Interdiction de la prière à genoux.* — Signe et exercice de pénitence comme le jeûne, la prière à genoux fut pour cette raison jugée incompatible avec la joie du dimanche et, comme le jeûne, prohibée en ce jour. Cette interdiction est fort ancienne ; il est possible même qu'elle soit antérieure à l'autre. On s'explique en effet que la question de savoir si l'on pouvait prier à genoux en tout temps se soit posée de bonne heure dans l'intérieur des communautés chrétiennes, tandis que l'idée plus extraordinaire de jeûner le dimanche suppose — comme c'est le cas — la contradiction hérétique. Toujours est-il que les témoignages relatifs à la prière à genoux paraissent un peu plus anciens que ceux relatifs au jeûne. D'après le pseudo-Justin [3], saint Irénée, dans son livre maintenant perdu sur la Pâque, faisait remonter aux temps apostoliques l'usage de ne point prier à genoux le dimanche. Pour saint Pierre d'Alexandrie, c'est aussi un usage traditionnel : Κυριακὴν δὲ χαρμοσύνης ἡμέραν ἄγομεν, διὰ τὸν ἀναστάντα ἐν αὐτῇ, ἐν ᾗ οὐδὲ γόνατα κλίνειν παρειλήφαμεν [4]. Tertullien écrit : *Die dominica ieiunium nefas ducimus, vel de geniculis adorare* [5]. Mais avec le canon 20 du concile de Nicée édictant cette prohibition, on constate que l'uniformité d'usage sur ce point commençait à être rompue. Ce canon, en effet, est à l'adresse de « certains qui fléchissent le genou le dimanche » [6]. Après le concile de Nicée, les principaux témoins orientaux de cette coutume sont : saint Épiphane [7], saint Basile [8], saint Nil [9], les *Constitutions apostoliques* [10], le *Syntagma doctrinæ* [11], le *Testamentum Domini* [12], le concile *in Trullo* [13]. Pour l'Occident nous mentionnerons : saint Hilaire [14], saint Augustin [15], saint Jérôme [16], Cassien [17], saint Maxime de Turin [18], saint Martin de Braga [19], saint Isidore de Séville [20], saint Colomban [21], la *Regula Magistri* [22] (VIIe siècle) et le concile de Tours de 813 [23]. Nous n'avons rencontré d'exception à cette règle générale que dans les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, au sujet des pénitents : *Pænitentes etiam diebus remissionis genua flectant* [24].

En Orient, au Ve siècle, la simple génuflexion était elle-même comprise dans la prohibition générale de la prière à genoux, le dimanche. Voici, en effet, ce que saint Barsanuphe écrivait à l'un de ses correspondants : « Lorsque tu as des tentations de la chair, fais sept fois sept génuflexions, c'est-à-dire quarante-neuf génuflexions, en disant : « Seigneur pardonne-moi » à cause de ton saint nom. » Si tu es malade *ou que ce soit un dimanche*, alors récite la même prière quarante-neuf fois, mais sans génuflexion [25]. » Pour plus de détails, voir GÉNUFLEXION [26].

3° *Solennité.* — Dans l'*Octavius* de Minucius Felix, le païen Cæcilius, parlant des crimes qui sont censés se commettre dans les repas de communauté des chrétiens, dit que ceux-ci se réunissent à cette fin « en un jour solennel » : *Et de convivio notum est; passim omnes loquuntur, id etiam Cirtensis nostri testatur oratio. Ad epulas sollemni die coeunt* [27]... Par ce « jour solennel » il est assez vraisemblable que Minucius Felix, faisant parler un païen mal informé, a voulu désigner le dimanche; mais on ne peut le prouver. Nous savons par ailleurs que dès la plus haute antiquité le dimanche était pour la communauté chrétienne un jour de fête solennelle, tout consacré à la joie de la résurrection. Selon l'expression de l'épître de Barnabé, on le célébrait εἰς εὐφροσύνην [28]. Vers le second tiers du IIe siècle, saint Denys de Corinthe l'appelle « le saint jour du dimanche » (Τὴν σήμερον οὖν κυριακὴν ἁγίαν ἡμέραν διηγάγομεν) [29]. C'est un jour de fête hebdomadaire, nous dit Tertullien (*ethnicis semel annuus dies quisque festus est, tibi octavo quoque die*) [30]; et ailleurs, à deux

[1] *Epist.*, LXXI, *ad Lucinum Bæticum*, n. 7, *P. L.*, t. XXII, col. 672. S. Jérôme se réfère ici sans doute à Act., XIII, 1-2, et surtout à Act., XX, 7 qu'il interprète différemment de S. Augustin (*Epistolæ*, XXXVI, n. 28). Voir aussi le passage de son commentaire sur l'épître aux Galates que nous avons cité plus haut, col. 931. — [2] *Edictum Theophili*, *P. G.*, t. LXV, col. 33. Cf. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1706, t. XI, p. 499. S. Épiphane, par contre, écrit que les ascètes qui pratiquent un jeûne perpétuel s'en abstiennent cependant le dimanche et durant le temps pascal. *Expos. fidei*, c. XXII, *P. G.*, t. XLII, col. 828. — [3] *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos*, quæst. CXV, *P. G.*, t. VI, col. 1364. Cf. t. VII, col. 1233. — [4] *Epist. canonica*, 15, *P. G.*, t. XVIII, col. 508. — [5] *De cor.*, 3. Cf. *De or.*, 23. — [6] Ἐπειδή τινές εἰσιν ἐν τῇ κυριακῇ γόνυ κλίνοντες... Mansi, *Conc.*, t. II, col. 677. Cf. sur ce canon W. Bright, *The canons of the first four general councils*, Oxford, 2e éd., 1892, p. 82-87. — [7] Passage cité ci-dessus à propos de l'interdiction du jeûne. — [8] *De Spiritu sancto*, n. 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 192 : pour S. Basile, la prière debout est le symbole de la vie ressuscitée. — [9] *Epistolæ*, lib. III, CXXXII, *P. G.*, t. LXXIX, col. 441. — [10] Lib. II, c. LIX n. 4, éd. Funk, t. I, p. 173 : ἐν ᾗ (le dimanche) καὶ τρεῖς εὐχὰς ἑστῶτες ἐπιτελοῦμεν... Voir la note de Cotelier sur ce texte, *P. G.*, t. I, col. 744-746. — [11] Passage déjà cité au sujet du jeûne interdit. Cf. les 30 canons tirés du *Syntagma* et donnés après les canons de Nicée dans la « Lampe des ténèbres » d'Abou'l-Barakat, canon 11. W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, p. 38. Ce canon 11 étend l'obligation de ne pas jeûner et de ne pas s'agenouiller les jours où l'on célèbre les mystères et où l'on communie. Le 29e canon arabe de Nicée (collection de 80 canons) étend, d'autre part, la seconde obligation aux grandes fêtes du Seigneur. Mansi, *Conc.*, t. II, col. 961. — [12] Voir ci-dessus, sur la prohibition du jeûne, *l. c.* — [13] Can. 90. Mansi, *Conc.*, t. XI, col. 981. — [14] *Loc. sup. cit.*, col. 957, n. 21. — [15] *Epist.*, LV, n. 28 (*et stantes oramus, quod est signum resurrectionis. Unde etiam omnibus diebus dominicis id ad altare observatur*) et 32 (*Ut autem stantes in illis diebus et omnibus dominicis oremus, utrum ubique servetur ignoro*), *P. L.*, t. XXXIII, col. 218 et 220. — [16] *Loc. sup. cit.* (à propos de l'interdiction du jeûne) : *nec de geniculis adorare.* — [17] *Coll.*, XXI, c. XX (*Nec genua in oratione curvantur, quia inflexio genuum velut pœnitentiæ ac luctus indicium est*), *P. L.*, t. XLIX, col. 1194; *Inst.*, t. II, c. XVIII, *ibid.*, col. 110. — [18] *Hom.*, LXI (*Hom.*, I, *de Pentec.*), *P. L.*, t. LVII, col. 371. — [19] Can. 57, *P. L.*, t. CXXX, col. 585. — [20] *De officiis eccles.*, l. I, c. XXIV, n. 2, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 760. Cf. c. XXXIV, n. 6, *ibid.*, col. 769. — [21] *Regula cœnobialis*, c. X, *P. L.*, t. LXXX, col. 221. — [22] C. XXXIX et XLI, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 1005-1006. — [23] Can. 37. Werminghoff, *Conc. ævi Karolini*, pars I, 1906, p. 291 ; Mansi, *Conc.*, t. XIV, col. 89. — [24] N. 67 (82), *P. L.*, t. LVI, col. 886. — [25] Βοᾶς ψυχοφελεστάτη περιέχουσα ἀποκρισεις... Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, Venise, 1816, c. XCII, p. 47. Cf. Siméon Vailhé, *Échos d'Orient*, 1905, t. VIII, p. 21, d'où la traduction ci-dessus. — [26] Sur les vestiges de l'ancien usage dans la liturgie latine moderne, voir dom Claude de Vert, *Explications des cérémonies de l'Église*, Paris, 1720, t. I, p. 246-261. Cf. t. II, p. 153-157. — [27] C. IX, n. 6, éd. H. Boening, Leipzig, 1903, p. 13; *P. L.*, t. III, col. 272. Cæcilius affecte de s'appuyer ici sur un discours contre les chrétiens de son compatriote Fronton (*Cirtensis nostri testatur oratio*) : ce discours n'existe plus. — [28] XV, 8. — [29] Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXIII, n. 11. — [30] *De idol.*, c. XIV, éd. Wissowa, p. 47.

reprises, il parle de la joie (*lætitia*) de cette journée [1]. Au IIIe siècle, la *Didascalie* fait un crime à celui qui passerait le dimanche dans la tristesse et l'affliction [2]. Saint Éphrem compare la joie apportée par ce jour à celle que les apôtres éprouvèrent à l'annonce de la résurrection du Christ [3]. Pour Théophile d'Alexandrie, la célébration solennelle du dimanche est une coutume qui s'impose naturellement au chrétien : Καὶ τὸ ἔθος καὶ τὸ πρέπον ἡμᾶς ἀπαιτεῖ πᾶσαν κυριακὴν τιμᾶν, καὶ ἐν ταύτῃ πανηγυρίζειν. ἐπειδήπερ ἐν ταύτῃ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν ἡμῖν ἐπραγματεύσατο [4]. Le pseudo-Ignace va jusqu'à l'emphase pour exprimer la grandeur de ce jour : Ἑορταζέτω πᾶς φιλόχριστος τὴν κυριακήν, τὴν ἀναστάσιμον, τὴν βασιλίδα, τὴν ὑπάτην πασῶν τῶν ἡμερῶν... ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνετείλεν, καὶ τοῦ θανάτου γέγονεν νικητὴς ἐν Χριστῷ [5]. Il est évident, en effet, que le dimanche tire son importance particulière du souvenir de la résurrection du Christ. Dans ce sens saint Augustin écrit plus simplement : *Præ puncto autem dies dominicus sabbato fide resurrectionis* [6]. Et saint Jérôme : *Dies dominica, dies resurrectionis, dies christianorum, dies nostra est. Unde et dominica dicitur : quia Dominus in ea victor ascendit ad Patrem* [7]. Il faut citer aussi à ce sujet un passage très expressif de la lettre du pape Innocent Ier à Decentius, évêque d'Eugubium : ... *diem dominicum ob venerabilem resurrectionem Domini nostri Jesu Christi, non solum in pascha celebramus, verum etiam per singulos circulos hebdomadarum ipsius diei, imaginem frequentamus... Qui die dominico hilarati, non solum ipsum festivissimum esse voluerunt, verum etiam per omnes hebdomadas frequentandum esse duxerunt* [8]. Quant au degré de solennité, saint Isidore de Péluse déclare qu'une fête tombant un dimanche en voit par là même sa solennité doublée [9].

4° *Durée.* — La question de la durée du dimanche de vêpres à vêpres ou de minuit à minuit appartient surtout à l'histoire du chômage dominical, histoire que cet article n'a pas pour but de retracer. Sur la question des limites du jour liturgique, voir spécialement l'article VÊPRES. Nous avons montré précédemment que le dimanche chrétien était par-dessus tout un jour de culte : or le jour de culte, à partir du moment où la suite des heures liturgiques est organisée, s'étend de vêpres à vêpres, et c'est dans ces limites qu'on observe dès lors le dimanche. Saint Jean Chrysostome fait assez probablement allusion à cette observation intégrale dans l'homélie sur la Genèse déjà citée où, à propos de l'hexaméron, il parle de la mise à part, dans la semaine, d'un jour « entier » (ἅπαντα) consacré à la vie spirituelle [10]. On a un témoignage formel à ce sujet, dans Cassien : *Hoc quoque nosse debemus, a vespera sabbati, quæ lucescit in diem dominicum, usque ad vesperam sequentem apud Ægyptios genua non curvari* [11]. Pour l'Orient proprement dit, il y a l'attestation plus tardive mais non moins explicite du canon 90 du concile *in Trullo*, et encore à l'occasion de l'interdiction de la prière à genoux :... ὅλον τοῖς πιστοῖς καθιστῶμεν, ὥστε μετὰ τὴν ἐν τῷ σαββάτῳ ἑσπερινὴν τῶν ἱερωμένων πρὸς τὸ θυσιαστήριον εἴσοδον, κατὰ τὸ κρατοῦν ἔθος, μηδένα γόνυ κλίνειν μέχρι τῆς ἐξεῖς κατὰ τὴν κυριακὴν ἑσπέρας, καθ' ἣν κατὰ τὴν ἐν τῷ λουκιανῷ εἴσοδον αὖθις τὰ γόνατα κάμπτοντες οὕτω τὰς εὐχὰς τῷ Κυρίῳ προσαγομεν [12]. Ce passage est d'autant plus important qu'il se réfère explicitement à l'ancienne tradition ecclésiastique.

En Occident, le plus ancien texte que nous ayons trouvé sur l'étendue du dimanche est celui-ci de saint Léon, marquant d'une manière expresse que le dimanche commençait à partir de vêpres : *Ut his qui consecrandi sunt numquam benedictio nisi in die resurrectionis Dominicæ tribuatur, cui a vespera sabbati initium constat ascribi* [13]. Les deux termes de ce jour sont indiqués aussi nettement que possible dans le sermon pseudo-augustinien CCLXXX, qui est peut-être de saint Césaire d'Arles : *A vespera diei sabbati usque ad vesperam diei dominici... soli divino cultui vacemus.* Pour fixer ces limites, l'auteur s'appuie sur Levit., XXIII, 32 (*A vespere usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra*) [14]. C'est évidemment en rapport avec ce temps de célébration liturgique que le concile de Berghamsted de 696 établit que le chômage dominical s'étendra du coucher du soleil de la veille du dimanche au coucher du soleil de la veille du lundi [15]. Le capitulaire d'Aix-la-Chapelle de 789 légitime d'une façon curieuse l'usage de célébrer le dimanche de vêpres à vêpres par l'autorité du concile de Laodicée [16] : le canon 29 de ce concile, le seul qui pourrait être visé, n'allègue rien de semblable. Citons encore à l'appui de la même coutume : le concile de Francfort de 794 (*a vespera usque ad vesperam*) [17] : le concile de Frioul de 796 ou 797 : *diem autem dominicum, inchoante noctis illius initio, id est vespere sabbati quæ in prima lucescit sabbati quando signum insonuerit vel hora est ad vespertinum celebrandum officium, non propter honorem sabbati ultimi, sed propter sanctam illam noctem primi sabbati, hoc est dominici diei, cum omni reverentia et honorifico religione venerari omnibus mandamus christianis* [18] ; le concile de Tours de 813 (*in laude Dei... usque ad vesperam perseverare*) [19].

[1] *Ad nationes*, I, 13, édit. Wissowa, p. 83; *Apologétique*, c. XVI, *P. L.*, t. I, col. 427. — [2] C. XXI, édition Nau, p. 177, n. 11; F. X. Funk, *Didascalia et Const. apost.*, t. I, p. 298. Cité par S. Éphiphane, *Hær.*, LXX, c. XI, *P. G.*, t. XLII, col. 361. Cf. *Expos. fidei*, XXIII, *ibid.*, col. 828. Voir aussi une note marginale de la « Lampe des ténèbres » d'Aboul'-Barakat (canons de Laodicée) où le dimanche est appelé « le jour de la lumière et de la joie, et de la résurrection des morts. » W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, p. 14. Cf. p. 108. — [3] J. Lamy, *S. Ephremi Syri hymni et sermones*, t. I, col. 544. — [4] *P. G.*, t. LXV, col. 33. — [5] *Ad Magnesianos*, IX, 4, F. X. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, t. II, Tubingæ, 1881, p. 88. — [6] *Epist.*, XXXVI, n. 12, *P. L.*, t. XXXIII, col. 141. Cf. n. 18, col. 111. — [7] *In die dominica Paschæ*, dans D. Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. III, pars II, Maredsoli, 1897, p. 418. — [8] *Epist.*, XXV, n. 7, *P. L.*, t. XX, col. 555-556; ou *ibid.*, t. LVI, col. 516 (c. IV), où la leçon *exhilarati* au lieu de *hilarati*. De ces divers textes on pourra rapprocher celui-ci de Sévère d'Antioche, homélie LXIX : « ... en faisant chaque dimanche mémoire de la résurrection et en honorant le jour qui porte le nom de Notre-Seigneur et de notre Sauveur, nous jouissons du même sacrifice (non sanglant) et d'une manière toujours nouvelle. » Trad. M. Brière, dans R. Graffin et F. Nau, *Patrologia orientalis*, Paris, 1912, t. VIII, p. 389. Cf. p. 390. Voir aussi, Cassien, *Collatio*, VII, c. XXXIV : *quoniam nos hoc facere dominicæ diei solemnitas commonet*, *P. L.*, t. XLIX, col. 720. — [9] *Epist.*, CX (lib. III), *P. G.*, t. LXXVIII, col. 816. — [10] Voir ci-dessus, col. 932. — [11] *Instit.*, l. II, c. XVIII, *P. L.*, t. XLIX, col. 110-111. Cf. l. III, c. VIII, *ibid.*, col. 140 : *Vigilias quæ singulis hebdomadibus a vespera illucescente sabbato celebrantur.* — [12] Mansi, *Conc.*, t. XI, col. 981. Voir aussi le synode nestorien de Jésuyahb Ier (an. 585), can. 19 : les chrétiens doivent garder le dimanche « depuis le soir jusqu'au soir ». J.-B. Chabot, *Synodicon orientale*, Paris, 1902, p. 447. — [13] *Epist.*, IX, *ad Dioscorum*, *P. L.*, t. LIV, col. 626. — [14] N. 3, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2274-2275. — [15] A. W. Haddan and W. Stubbs, *Councils and ecclesiastic. doc. relating to Great Britain and Ireland*, Oxford, 1871, t. III, p. 235; Mansi, *Conc.*, t. XII, col. 112. — [16] C. XV. Boretius, *Capitularia regum Francorum*, dans *Mon. Germ. hist.* (*Legum*, sect. II), 1883, t. I, p. 55 : *Item in eodem concilio* [*Laudicensi*] *præcipitur ut a vespera usque ad vesperam dies dominica servetur.* Cf. Capitulaire d'Ansegise, *ibid.*, p. 399, où ce texte est reproduit. Baluze, *Capitul. reg. Fr.*, t. I, Paris, 1677, col. 219, où le canon 29 de Laodicée est cité, et col. 707. — [17] Can. 21. Boretius, *op. cit.*, p. 76. Cf. *Capitulare missorum*, n. 46, *ibid.*, p. 104. — [18] C. XIII Werminghoff, *Concilia ævi Karolini*, dans *Mon. Germ. his* (*Legum*, sect. III), 1906, t. I, p. 191. — [19] Can. 40, *ibid.* p. 292; Mansi, *Conc.*, t. XIV, col. 89.

Vers la même époque, Théodulphe d'Orléans écrit dans son capitulaire, au sujet de l'observation du dimanche : *Conveniendum est sabbato die cum luminaribus cuilibet christiano ad ecclesiam* [1]. Assez peu de temps après la mort de Théodulphe (821), le capitulaire d'Ayton de Bâle témoigne encore, quoi qu'on en ait dit jadis, en faveur du dimanche, *a vespera usque ad vesperam : Octavo pronuntiandum est, ut sciant tempora feriandi per annum, id est omnem dominicam a mane usque ad vesperam ob venerationem dominicæ resurrectionis. Sabbatum vero operandum a mane usque ad vesperam, ne in iudaismo capiantur* [2]. Il est possible qu'Ayton ait voulu laisser libre de travailler dans la soirée du samedi, — question que nous n'avons pas à trancher, — mais il ressort de son texte qu'il envisage le dimanche liturgique dans ses limites ordinaires, de vêpres à vêpres. Les documents qui font commencer le dimanche à l'heure de none du samedi [3], ou à trois heures de l'après-midi de ce même jour [4], visent seulement à déterminer le début du chômage dominical et, en même temps, à faciliter l'assistance aux vêpres. Ils n'intéressent pas directement notre sujet [5].

5° *Messe.* — *a*) Célébration. — Relativement à la messe, nous distinguons célébration, assistance et communion en vue seulement de la commodité, et de la précision des références : nous n'entendons citer d'ailleurs que quelques textes caractéristiques se rapportant directement au dimanche. Pour tous les autres détails nous renvoyons aux articles de ce dictionnaire qui traitent de l'eucharistie. La célébration de l'eucharistie est l'acte par excellence du culte chrétien et par conséquent du culte du dimanche. Nous l'avons déjà constaté, en parlant des origines de ce jour, dans les Actes des apôtres, la *Didaché*, la première *Apologie* de saint Justin, et aussi dans la lettre de Pline dont le *stato die* inclut, à notre avis, le dimanche. La *Didascalie* témoigne en faveur de la communion dominicale à l'église, donc de la messe [6]. A la fin du IVe siècle, on a l'attestation du concile de Laodicée (canon 49 : Ὅτι οὐ δεῖ ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ ἄρτον προσφέρειν, εἰ μὴ ἐν σαββάτῳ καὶ κυριακῇ μόνον) [7], et celle des *Constitutions apostoliques* (ἐν ᾗ [κυριακῇ]... καὶ θυσίας ἀναφορά) [8]. A ces deux documents on peut joindre en guise d'appendice le *Testamentum Domini* [9], la *Didascalie* arabe [10] et la *Didascalie d'Addaï* [11]. Saint Jean Chrysostome parle de l'oblation qui se fait chaque dimanche (προσφορὰ καθ' ἑκάστην κυριακήν) [12], et, ailleurs, du sacrifice qui s'accomplit, toujours « le même » (ἡ αὐτὴ θυσία ἐπιτελεῖται), « le jour de la Parascève, le sabbat, le dimanche, et au jour (anniversaire) des martyrs [13]. » Dans l'histoire ancienne du monachisme oriental on trouve des attestations assez nombreuses de cet usage : ainsi, pour les monastères pakhômiens d'hommes [14] et de femmes [15], et pour les organisations semi-érémitiques auxquelles le système des laures palestiniennes est apparenté [16]. On lit dans le *Pré spirituel* de Jean Mosch [17] l'histoire d'un prêtre qui, jeté en prison sur une fausse accusation de fornication, fut tiré de sa captivité par un ange afin qu'il pût célébrer la messe le dimanche. De ce cas on rapprochera, si l'on veut, pour l'Occident, celui de saint Samson qui, au dire de l'auteur de sa Vie plus ou moins légendaire [18], ne sortait que ce jour-là, et pour le même motif, de sa réclusion volontaire. Sur la célébration de la messe dominicale pour les fidèles, on a un témoignage autrement sérieux et ancien dans l'Itinéraire d'Égérie à Jérusalem. Ce témoignage vaut pour l'Occident comme pour l'Orient, puisque la pèlerine nous dit à propos de la messe des dimanches ordinaires : *et sunt omnia secundum consuetudinem, quæ ubique fit die dominica* [19]. Nous rappelons encore à ce propos le

[1] *Capitula*, c. XXIV, *P. L.*, t. CV, col. 198. — [2] Boretius, *Capitul. reg. Franc.*, t. I, p. 363. Cf. Pertz, *Mon. Germ., Leges*, t. I, p. 439, qui donne un texte identique. Probablement par suite d'*homeoteleuton*, le passage *ob venerationem — usque ad vesperam* a été omis dans la première édition du *Spicilegium* de dom Martène, ainsi que dans les *Concilia Germaniæ* de Hartzheim (cf. *P. L.*, t. CV, col. 764). D'où l'idée fausse qu'Ayton « ordonne de ne plus commencer le dimanche dès le soir précédent, pour ne pas se conformer aux pratiques des Juifs, mais seulement de le célébrer du matin jusqu'au soir. » J. Grancolas, *Traité de la messe et de l'office divin*, Paris, 1714, p. 365. De La Barre rééditant le *Spicilegium* de Martène (Paris, 1723, t. I, p. 584) a restitué entre crochets le passage omis, d'après deux manuscrits de Saint-Gall (cf. *P. L.*, t. CXV, col. 12; Mansi, *Conc.*, t. XIV, col. 393). — [3] Cf. les textes de la lettre du Christ tombée du ciel signalés dans le *Dictionn.*, t. III, col. 1538-1539. Voir aussi les lois anglo-saxonnes : B. Thorpe, *Ancient laws and institutes of England*, s. l. (London), 1840, éd. in-8°, t. I, p. 265 (Edgar), n. 5; p. 369 (Canut), n. 14; t. II, p. 363 (Elfric), n. 36; p. 508 et 525 (Edgar et Canut, en latin) : *ab hora nona sabbati.* — [4] Cf. certaines traductions latines des précédentes lois anglo-saxonnes : d'Edgar, Mansi, *Conc.*, t. XVIII, col. 513; de Canut, *P. L.*, t. CLI, col. 1175 (c. XIV) : *hora pomeridiana* (*tertia*). Ces lois font durer le dimanche jusqu'au lundi matin. — [5] Sur les origines de ce qu'on a appelé la semaine anglaise, c'est-à-dire d'une semaine de travail s'achevant le samedi vers midi, voir H. Thurston, *The mediæval sunday*, dans *The nineteenth century*, 1899, t. XLVI, p. 36-50. En expliquant pourquoi en Occident le dimanche commence à none du samedi, l'auteur fait intervenir à juste titre la question de la cessation du jeûne. On peut noter ici, en passant, que *noon* en anglais (anglo-saxon *nôn*), du latin *nona*, a fini par désigner le milieu du jour, après avoir indiqué l'heure du repas principal des jours ordinaires de jeûne, vers trois heures de l'après-midi. — [6] C. XIII, éd. Nau, p. 116; éd. Funk, t. I, p. 170-172 (II, LIX, 2-3). — [7] Mansi, *Conc.*, t. II, col. 571. — [8] L. II, c. LIX, n. 4, éd. Funk, p. 173. — [9] L. I, c. XXII, éd. Rahmani, p. 35 : *Sacrificium sabbato vel dominica tantum offeratur.* Cf. *Canons of Athanasius*, éd. Riedel et Crum, London, 1904, texte arabe, § 96 : « None of the priests or the christians shall be neglectful of the sacraments on the Sabbath and Sunday », etc. — [10] C. XXXVIII, n. 5 : *Et sanctum sacrificium ascendat sabbato et dominica*... F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1905, t. II, p. 131. — [11] II, 2 : « Ils (les apôtres) décidèrent encore que le dimanche on ferait l'office, la lecture des saints Livres et l'offrande, l'eucharistie, parce que c'est le dimanche que le Christ est ressuscité des morts », etc. Trad. F. Nau, *La Didascalie des douze apôtres*, Paris, 1912, appendice, p. 225. — [12] *In Acta*, hom. XVIII, n. 4, *P. G.*, t. LX, col. 147. — [13] *In 1 ad Tim.*, hom. V, n. 3, *P. G.*, t. LXII, col. 530. — [14] *Regula sancti Pachomii* (trad. de S. Jérôme), n. 17 : *In die dominica et collecta, in qua offerenda est oblatio*, *P. L.*, t. XXIII, col. 70. Cf. n. 14, col. 69, et Palladius, *Hist. laus.*, XXXII, 3, éd. A. Lucot, Paris, 1912, p. 214-215 (éd. Butler, t. II, Oxford, 1904, p. 89, l. 12). Sur cet usage dans les monastères de Schenoudi on trouvera quelques indications dans J. Leipoldt, *Schenute von Atripe*, Leipzig, 1903, p. 132 (*Texte und Untersuchungen*, N. F., t. XI, 1). Voir encore la *Vie* copte de Pakhôme, éditée par Amélineau (*Annales du musée Guimet*, t. XVII), Paris, 1889, p. 53. — [15] Palladius, *op. cit.*, XXXIII, 2. Cf. 4 (Butler, p. 97, l. 2 et 17). Éd. Lucot, p. 225 : « Cependant, hormis le prêtre et le diacre, personne ne fait la traversée pour le monastère de femmes, et cela chaque dimanche : » n. 2. Au n. 4 il est question de la célébration de l'oblation dans ce monastère. — [16] Palladius, *ibid.*, VII (Les moines de Nitrie), 5 : « Quant à l'église, on l'occupe seulement le samedi et le dimanche. Huit prêtres desservent cette église où, tant que vit le prêtre qui est le premier, aucun autre ne célèbre (προσφερει), etc. » Trad. Lucot, p. 67; éd. Butler, p. 26, l. 9. Pour la Palestine voir *infra*, col. 966-967; et pour l'Orient en général, Cassien, *Inst.*, l. III, c. XI, *P. L.*, t. XLIX, col. 149 : *die dominico... pro ipsius collectæ vel communionis dominicæ reverentia...* — [17] *P. G.*, t. LXXXVII, 3, col. 2969. — [18] Robert Fawtier, *La vie de saint Samson*, Paris, 1912. *Vita*, n. 41 et 42, p. 137. Cf. n. 18, p. 117. D'après l'éditeur (p. 76) la *Vita S. Samsonis* aurait été rédigée entre 772 et 850. S. Samson vivait au VIe siècle. — [19] P. Geyer, *Itinera hierosolymitana*, *Corpus* de Vienne, 1898, t. XXXIX, § 25, 1, p. 74, l. 20. Cf. *ibid.*, l. 28.

commentaire d'Eusèbe de Césarée sur le psaume XCI, et le sermon sur le dimanche attribué à Eusèbe d'Alexandrie, dont nous avons parlé plus haut [1].

b) Assistance. — L'obligation d'assister à la messe le dimanche n'intéresse notre sujet que comme preuve de l'usage liturgique [2]. Le concile d'Elvire (vers 300) édicte qu'on excommuniera momentanément celui qui, étant établi dans une ville, passera trois dimanches sans se rendre à l'église (*ad ecclesiam non accesserit*) [3]. Mais, ce faisant, le concile ne parle pas explicitement de la messe. Aussi bien, le concile de Sardique [4], le concile *in Trullo* [5] et, plus tardivement, celui de Ravenne (877) [6], en se rattachant formellement ou indirectement à ce canon d'Elvire, donnent à croire que l'obligation qui y est principalement visée est plus étendue : ce serait celle de prendre part d'une façon assidue aux réunions de l'église sur le territoire de laquelle on réside. Néanmoins, le *Pénitentiel* de Théodore de Cantorbéry semble entendre cette obligation comme si elle concernait la communion : *Græci omni dominica communicant clerici et laici, et qui tribus dominicis non communicaverit, excommunicatur, sicut canones habent* [7]. Ce qui nous ramène à la messe. L'obligation d'assister à celle-ci tout entière, le dimanche, est attestée par le concile d'Agde (506) [8]. Saint Césaire d'Arles, qui est un des signataires de ce concile, insistait vivement sur cette obligation dans ses admonitions au peuple [9]. Le concile de Mâcon de 585 demande à tous les fidèles, hommes et femmes, de prendre part en ce jour à l'oblation du pain et du vin nécessaires à la messe : *decernimus, ut omnibus dominicis diebus aris oblatio ab omnibus viris vel mulieribus offeratur tam panis quam vini* [10]. Sur l'obligation d'assister à la messe dominicale citons encore le concile de Cloveshow [11] et celui de Tribur [12], les *Capitula* de Théodulphe d'Orléans [13], le *De exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum* de Walafrid Strabon [14].

c) Communion. — Les textes qui se rapportent à la participation à la synaxe eucharistique du dimanche par la communion sont de deux sortes : ou bien ceux qui mentionnent incidemment le dimanche comme le jour le plus ordinaire de cette synaxe, ou bien ceux qui contiennent une invitation à communier au moins en ce jour si on ne le fait pas les autres jours où cette synaxe est célébrée. Plusieurs de ces textes ont déjà été cités dans les articles COMMUNION FRÉQUENTE et COMMUNION QUOTIDIENNE (*Dictionn.*, t. IV, col. 2154 sq., 2457 sq.). Nous nous bornons à fournir ici un complément d'information relatif à la communion dominicale. Les témoignages des deux premiers siècles étant laissés de côté [15], c'est la *Didascalie* qui se présente tout d'abord à nous. « Quelle excuse, dit son auteur, auront, auprès de Dieu, ceux qui ne se réunissent pas, au jour du Seigneur, pour entendre la parole de vie et se nourrir de la nourriture divine qui demeure éternellement [16] ? » Au passage qui correspond à celui-ci, les *Constitutions apostoliques* appellent τροφὴς ἱερὰς δωρεὰ [17] la nourriture divine que l'on reçoit le dimanche. Déjà Eusèbe de Césarée dans son livre « de la solennité paschale » avait parlé de cette communion du dimanche : Διὰ πάσης δὲ καριακῆς ἡμέρας τῷ ἡγιασμένῳ σώματι τοῦ αὐτοῦ σωτηρίου πάσχα ζωοποιούμενοι, καὶ τῷ τιμίῳ αἵματι αὐτοῦ τὰς ψυχὰς καταφραγιζόμενοι [18].

Les attestations sur la communion dominicale dans les anciens milieux monastiques d'Orient sont parallèles à celles que nous avons précédemment citées sur la célébration de l'eucharistie, le dimanche, dans les mêmes milieux. Les moines de saint Pakhôme doivent « détacher leurs ceintures » et « déposer leur mêlote », ne gardant que la cuculle, lorsqu'ils « partent pour la communion le samedi et le dimanche [19] . Palladius qui nous donne ce détail nous apprend aussi qu'au monastère de femmes d'Antinoë en Thébaïde les vierges sortaient de leur clôture lorsqu'elles allaient « le dimanche à l'église pour la communion [20] ». Le samedi n'étant pas mentionné ici, il y a lieu de croire qu'elles n'y allaient pas en ce dernier jour [21] comme les moines. Parmi ceux-ci il faut compter les solitaires [22]. Les cas d'anachorètes non prêtres vivant complètement privés des saints mystères paraissent extrêmement rares : la communion

[1] Col. 932 sq. et 952, n. 9. Noter que l'auteur du sermon sur le dimanche associe étroitement dans son exorde la cène du Seigneur et le jour du Seigneur, qu'il regarde comme établis en même temps par le Christ en mémoire de lui. Voir encore S. Jérôme, *Contra Vigilantium*, n. 9, cité *infra*, col. 970. — [2] Pour l'histoire de la prescription canonique, voir A. Villien, *Histoire des commandements de l'Église*, 2e éd., Paris, 1909, p. 26-39; et E. Dublanchy, art. *Dimanche*, dans le *Dict. de théologie catholique* de A. Vacant et E. Mangenot, t. IV, Paris, 1911, col. 1334-1336. — [3] Can. 21, Mansi, *Conc.*, t. II, col. 9. — [4] An. 343. Can. 11 (texte grec); can. 14 (texte latin) : *Memini autem superiore concilio fratres nostros constituisse, ut si quis laicus in ea in qua commoratur civitate tres dominicas dies, id est per tres septimanas non celebrasset conventum* (grec : μὴ συνεργοῦτο), *communione privaretur*. H. T. Bruns, *Canones apostolorum et conciliorum sæculorum*, IV, V, VI, VII, pars prior, Berolini, 1839, p. 100-101; Mansi, *Conc.*, t. III, col. 15-16. — [5] Can. 80, Mansi, *Conc.*, t. XI, col. 977. Ce canon vise le clergé et les laïques comme le précédent dont il dépend. Pour le clergé, cf. les canons des apôtres 14 et 15 : Funk, *Const. apost.*, t. I, p. 568. — [6] Can. 12 : *Ut nemo se parochiæ propriæ conventui ultra tres dominicas subtrahat*. Mansi, *Conc.*, t. XVII, col. 337. — [7] XII (*De communione eucharistiæ vel sacrificio*), I. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendlandischen Kirche*, Halle, 1851, p. 196. On s'autorise ordinairement de ces renvois aux usages orientaux dans le Pénitentiel de Théodore pour établir son authenticité d'auteur : dans ce cas, le renseignement est de valeur. — [8] Can. 47. Mansi, *Conc.*, t. VIII, col. 322. Le can. 26 du concile d'Orléans de 511, et le can. 36 du concile d'Orléans de 538 concernant l'obligation d'assister à la messe entière, mais ne mentionnent pas le dimanche. — [9] *Serm.*, CCLXXXI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2276-2278. Cf. *Vita Cæsarii*, l. I, c. II, *P. L.*, t. LXVII, col. 1010. — [10] Can. 4. Maassen, *Conc. avi Merovingici*, Hannoveræ, 1893, p. 166. — [11] Can. 14. Mansi, *Conc.*, t. XII, col. 399-400. — [12] C. XXXV. Boretius et Krause, *Capitularia regum Francorum* (*Mon. Germ. hist.*, *Leg.*, sect. II), 1897, t. II, 2, p. 233-234. — [13] C. XLV. *P. L.*, t. CV, col. 205. Cf. col. 208 (additio). — [14] C. XXI. Ed. V. Krause, au t. cité *supra* (n. 12) des *Capitularia reg. Franc.*, p. 494. Pour l'Orient, voir encore *Une didascalie de N.-S. Jésus-Christ*, éditée et traduite par M. F. Nau, dans *Rev. de l'Orient chrétien*, 1907, t. XII, p. 237, 248, c. XIV. D'après l'éditeur, ce document est environ de la fin du VIIe siècle. — [15] Cf. *supra*, col. 886 sq. — [16] C. XIII, éd. Nau, Paris, 1912, p. 116. — [17] II, LIX, 4, éd. Funk, p. 173. — [18] N. 12, *P. G.*, t. XXIV, col. 705. Voir, en outre, S. Jean Chrysostome, *In epist. I ad Cor.*, hom. XLIII, 1, *P. G.*, t. LXI, col. 368. — [19] Palladius, *Histoire lausiaque*, XXXII, 3, éd. Lucot, Paris, 1912, p. 215; éd. Butler, Oxford, 1904, t. II, p. 89, l. 12. Voir aussi *Histoire de S. Pacôme*, éd. de J. Bousquet et F. Nau, § 3, dans *Patrologia orientalis*, Paris, 1908, t. IV, p. 426. — [20] *Hist. laus.*, LIX, 2, Lucot, p. 361; Butler, t. II, p. 153, l. 20. — [21] Cf. *ibid.*, XXXIII, 2. Voir *supra*, col. 964, note 15. — [22] Voir dans Théodoret, *Historia religiosa*, c. XII, l'histoire de Zénon, solitaire de Syrie au Ve siècle, qui venait à l'église avec le peuple le dimanche, y prenait part à la communion, puis retournait à sa solitude, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1397. Le cas de Paphnuce, solitaire du désert de Scété, dont parle Cassien, est analogue. Sa cellule était éloignée de l'église de cinq mille pas, et quoique avancé en âge il faisait ce long trajet « le samedi et le dimanche ». Cassien, *Coll.*, III, c. I, *P. L.*, t. XLIX, col. 558. On voit ailleurs (*Coll.*, XVIII, c. XV, *ibid.*, col. 1117, cf. col. 1116) qu'il venait ces jours-là à l'église pour communier. Pour les anachorètes du Sinaï, dans la première moitié du VIIe siècle, voir *Les récits du moine Anastase*, édités par M. Nau, c. XXX, dans *Oriens christianus*, Rome, 1902, p. 77-78, texte grec; trad. française, Paris, 1902, p. 31-32.

privée à l'aide d'espèces préalablement consacrées restait toujours possible [1]. On lit dans la *Vita Onuphrii* que ce solitaire recevait chaque dimanche et chaque samedi, de la main d'un ange, le corps et le sang du Seigneur [2]. Plus frappant encore est le cas de l'ermite Jean dont parle l'*Historia monachorum* [3], œuvre ou traduction de Rufin : cet ermite, qui vécut trois années de suite au désert, recevait cependant chaque dimanche la visite d'un prêtre qui disait pour lui la messe et le communiait. On sait qu'en Cappadoce, au temps de saint Basile, on faisait la communion les dimanche, mercredi, vendredi et samedi de chaque semaine [4]. En Égypte, d'après Cassien, les solitaires « n'ont de solennité publique, pendant le jour, que le samedi et le dimanche, où ils s'assemblent pour recevoir la sainte communion à la troisième heure [5]. » Et dans ses *Collationes* il fait dire à l'abbé Théonas blâmant certains moines qui, par fausse humilité, ne voulaient communier qu'une fois l'an, que la communion dominicale serait bien préférable : *Multo enim justius est ut cum hac cordis humilitate, qua credimus et fatemur illa sacrosancta mysteria numquam pro merito nos posse contingere, singulis ea dominicis diebus ob remedium nostrarum ægritudinum præsumamus, quam ut vana persuasione cordis elati, vel post annum dignos eorum participio nos esse credamus* [6]. Le dimanche est, en effet, le jour qui convient entre tous à la communion. On a peut-être un vestige de cette conception antique dans le *De virginitate* attribué à saint Athanase, où la bénédiction de la table, plus exactement du pain, contient un rappel de la résurrection du Christ [7]. Saint Jérôme, d'autre part, dit que l'on peut célébrer un dimanche perpétuel en recevant le corps du Seigneur [8]. Et saint Augustin nous apprend qu'à son époque, dans certaines régions qu'il ne précise pas, on communiait seulement le samedi et le dimanche, et, dans d'autres, seulement le dimanche [9]. Beaucoup plus anciennement enfin, l'auteur du *De fabrica mundi* écrivait en parlant du samedi : *Hoc die solemus superponere, idcirco ut die dominico cum gratiarum actione ad panem exeamus* [10]. Dans ces divers témoignages on peut voir l'indice d'une tradition touchant l'importance de la communion du dimanche, sans aucun exclusivisme du reste pour les a tres jours. Et c'est sans doute sur cette tradition que Gennade de Marseille s'appuie pour recommander à tous sans distinction cette communion hebdomadaire [11].

Le dimanche paraît avoir été le jour ordinaire et principal de communion dans les monastères de saint Benoît [12]. Dans la seconde moitié du VIe siècle cette caractéristique du dimanche est encore attestée par Grégoire de Tours [13], et par le concile d'Auxerre tenu approximativement entre 573 et 604 [14]. On possède aussi un sermon faussement attribué à saint Ambroise, et en dépendance probable de la règle de saint Benoît, où il est dit : *Omnes christiani omni dominica debent offerre et communicare* [15]. Enfin saint Bède, se plaignant qu'en Angleterre on ne communie plus que trois fois par an, oppose à cet usage celui de l'Eglise de Rome dans laquelle le dimanche est un jour universel de communion : *cum sint innumeri innocentes et castissimæ conversationis puellæ, juvenes et virgines, senes et anus, qui absque ullo scrupulo controversiæ, omni die dominico, sive etiam in natalitiis sanctorum apostolorum, sive martyrum, quomodo ipse in sancta romana et apostolica Ecclesia fieri vidisti, mysteriis cælestibus communicare valeant* [16]. Pour lui, d'ailleurs, la communion quotidienne serait l'idéal à réaliser [17]. Ce témoignage de Bède est confirmé par celui des conciles de Ratisbonne de 799 [18] et de Rome de 826 [19], auxquels on joindra le concile d'Aix-la-Chapelle de 836 [20].

En relation avec la communion dominicale, nous mentionnerons encore la coutume romaine du *fermentum* eucharistique de la messe papale envoyé le dimanche aux prêtres des titres urbains, pour être joint à leur propre consécration [21]. Beaucoup plus tard, on voit dans les anciennes coutumes de Cluny [22] que le dimanche était le jour où la réserve eucharistique était régulièrement renouvelée.

6° *Office*. — *a*) Vigile. — Il a été indiqué plus haut [23] que la vigile dominicale était probablement la plus ancienne vigile, celle qui servit de type a toutes les autres : elle commémorait la résurrection du Christ avant l'aurore; elle était, en même temps, une préparation au retour définitif du Sauveur; elle représentait enfin cette vigilance perpétuelle que le Christ avait recommandée en vue de son dernier avènement, mais que la faiblesse humaine ne pouvait réaliser à la lettre. Il est intéressant de retrouver ces idées plus ou moins nettement exprimées à propos des vigiles en général dans des documents d'allure traditionnelle, comme le *De virginitate* attribué à saint Athanase, le *Testamentum Domini*, la *Constitution ecclésiastique égyptienne*, les *Canons d'Hippolyte*, etc. Μεσονυκτιον, dit le premier document, ἐγερθήσῃ, καὶ

[1] Sur cet usage, voir R. Génier, *Vie de saint Euthyme le Grand*, Paris, 1909, p. 229-233. — [2] N. 11, *Vitæ Patrum*, *P. L.*, t. LXXIII, col. 216. — [3] *C.* XV, *P. L.*, t. XXI, col. 434; E. Preuschen, *Palladius und Rufinus*, Giessen, 1897, p. 69. — [4] *Dictionn.*, t. III, col. 2460. — [5] *Instit.*, l. III, c. II, *P. L.*, t. XLIX, col. 115. — [6] *Coll.*, XXIII, c. XXI, *ibid.*, col. 1280. — [7] C. XIII, éd. E. F. von der Goltz, Leipzig, 1905 (*Texte und Untersuchungen*, *N. F.*, t. XIV, 2a), p. 47 : Εὐχαριστοῦμεν σοι πατερ ἡμῶν ὑπερ τῆς ἁγιας ἀνάστασεώς σου. Ces cinq derniers mots remplacent ὑπερ ζωης και γνώσεως de la *Didachè* (IX, 2). Cf. *ibid.*, p. 137, et du même : *Tischgebete und Abendmahlsgebete* (*Texte u. Unter.*, *N. F.*, XIV, 26), Leipzig, 1905, p. 33, cf. p. 44. Voir aussi saint Cyprien, *Epist.*, LXIII, 16, écrivant au sujet de la messe (*dominicum*) : *Nos autem resurrectionem Domini nunc celebramus*. Éd. Hartel, *Corpus* de Vienne, 1871, t. III, pars 2, p. 714. — [8] *In Gal.*, IV, 10, *P. L.*, t. XXVI, col. 405. Cf. *supra*, dans cet article, col. 931. — [9] *Dictionn.*, t. III, col. 2459. — [10] *P. L.*, t. V, col. 306. — [11] *Ibid.*, *loc. cit.*, on trouvera un commentaire de ce passage de Gennade dans Walafrid Strabon, *De exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum*, c. XXI, éd. V. Krause, dans *Mon. Germ. hist.*, *Leg.*, sect. II, 1897, t. II, p. 495. Ce texte de W. Strabon est en relation avec le passage cité p us haut (col. 965) du Pénitentiel de Théodore. Walafrid écrit : *Apud Græcos quoque illi, qui duas dominicas vel tres sine communione transierint, excommunicari dicuntur.* — [12] *Sancti Benedicti regula monachorum*, éd. C. Butler, Friburgi Brisgoviæ, 1912, c. XXXVIII, p. 70-72, l. 4, 5, 24. — [13] *Vitæ Patrum*, c. XVII, 2 : Théodebert se présentant à la communion à la messe du dimanche, malgré l'interdiction de saint Nicet de Trèves, *P. L.*, t. LXXI, col. 1080. — [14] Can. 42. Si une femme se présente à la communion sans le linge dit *dominicale : usque in alio die dominico non communicet*. Maassen, *Conc. avi Merovingici*, Hannoveræ, 1893, p. 183. Ce qui montre que l'on communiait aussi entre les dimanches. — [15] *Serm.*, XXV, n. 6, *P. L.*, t. XVII, col. 678. — [16] *Epist.*, II, *ad Ecgberhtum*, *P. L.*, t. XCIV, col. 666. — [17] Cf. *Dictionn.*, t. III, col. 2462. — [18] Can. 6. Mansi, *Conc.*, t. XIII, col. 1027 : *... cum etiam et Græci et Romani seu et Franci omni dominico communicent.* — [19] C. X. A. Werminghoff, *Concilia ævi Karolini*, t. II, Hannoveræ et Lipsiæ 1908, p. 558. — [20] Cap. III, can. 21 : *Sane communicatio corporis Domini omni die dominico debuit celebrari..., ibid.*, p. 722. Voir aussi un texte cité dans Boretius, *Capitularia reg. Francorum*, Hannoveræ, t. II, p. 182, sous le titre : *Capit. vel missorum vel synodalia*, 813 ? Le n. 1 est ainsi conçu : *Qualiter admonendum est, ut populi cristiani omnes dies dominicis communicent, si est causa pro quit dimittendum sit.* — [21] S. Innocentii I papæ, *Epist.*, XXV, *ad Decentium*, n. 8 : *De fermento vero, quod die dominica per titulos mittimus*, *P. L.*, t. XX, col. 556. Cf. S. Justin, I *Apol.* LXVII, 5 (réunion dominicale), Cl. *ibid.*, LXV, 5. — [22] Udalric, *Consuetudines Cluniacenses*, l. II, c. XXX, *P. L.*, t. CXLIX col. 722-723. — [23] Col. 897 sq.

ὑμνήσεις κύριον τὸν θεόν σου· ἐν αὐτῇ γὰρ τῇ ὥρᾳ ἀνέστη ὁ κύριος ἡμῶν ἐκ νεκρῶν καὶ ὑμνησε τὸν πατέρα· διὰ τοῦτο ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ προσετάχθη ἡμῖν ὑμνεῖν τὸν θεόν[1]. Le *Testamentum* allègue de même le souvenir de la résurrection, non seulement pour les vigiles, mais encore pour les vêpres — qui sont, en fait, l'ouverture de la vigile nocturne — et pour les matines : *Vespere, cum est initium diei subsequentis, perhibetque imaginem resurrectionis, fecit, ut nos laudaremus. — Media nocte surgant collaudantes et extollentes Deum propter resurrectionem. — Ad auroram laudent cum psalmodia, quoniam postquam resurrexit (Christus), Patrem laudavit, psallentibus illis*[2]. Ces trois passages ont des parallèles dans la *Constitution* soi-disant *égyptienne*[3] qui, toutefois, fait à peine allusion à la résurrection du Christ, mais évoque, à propos de l'heure du matin, « le jour de la lumière éternelle qui luira pour nous éternellement à la résurrection des morts[4]. » Par contre, ce document insiste, en rappelant les paroles évangéliques, sur le retour possible du Christ au milieu de la nuit[5]. Il en est de même dans les *Canons d'Hippolyte*[6], à peu près identiques ici à la Constitution, moins le passage sur la résurrection des morts et l'heure du matin. Dans ces usages concernant la prière quotidienne que les chrétiens faisaient dans leur maison, en particulier ou en commun[7], il est permis, croyons-nous, de voir des imitations de la prière publique dont le jour ordinaire, pour l'ensemble de la communauté chrétienne, était le dimanche. Eu égard à la prière nocturne, les allusions à la résurrection semblent autoriser cette conclusion. Une des plus anciennes descriptions que nous possédions de la vigile dominicale en Orient est celle que la pèlerine Égérie nous a laissée dans son Itinéraire. Or on y voit qu'à Jérusalem cette vigile avait ceci de spécial qu'on y lisait toujours le récit évangélique de la résurrection[8]. Ainsi que nous l'indiquerons tout à l'heure, à propos des lectures liturgiques du dimanche, nous ne pensons pas que cette lecture particulière ait eu toute sa raison d'être dans ce fait qu'elle avait lieu à la grotte du Saint-Sépulcre. Le dimanche l'inspirait encore davantage, d'autant que les offices quotidiens qui, au témoignage d'Égérie, se faisaient à l'Anastasis ne comportaient point cette lecture : la pèlerine paraît bien la présenter comme propre au premier jour de la semaine.

Pour la partie descriptive, nous renvoyons à l'article VIGILES, nous contentant de rappeler quelques textes où la vigile du dimanche est expressément mentionnée. « La sainte Église catholique, dit saint Épiphane, passe tous les dimanches dans une douce allégresse et y tient dès le matin des réunions » (καὶ συνάξεις ἀφ' ἑωθεν ἐπιτελεῖ)[9]. Il s'agit ici probablement de la vigile qui commençait au premier chant du coq. Les réunions nocturnes des ariens de Constantinople, le samedi et le dimanche, réunions dont parle Socrate[10], se faisaient à l'occasion des vigiles des catholiques, et pendant leur célébration. Ces vigiles du dimanche étaient quelquefois l'occasion de regrettables désordres. Vigilance, l'adversaire de saint Jérôme, y trouvait un prétexte pour demander qu'on les supprimât au bénéfice de la vigile pascale qui, pensait-il, s'en trouverait ainsi grandie, car ces vigiles donnaient à ses yeux l'illusion fâcheuse d'une pâque hebdomadaire. Saint Jérôme répond qu'à ce compte il conviendrait tout autant de supprimer, le dimanche, la célébration du sacrifice eucharistique. *Quod si ideo eas æstimas respuendas, ne sæpe videamur Pascha celebrare, et non solemnes post annum exercere vigilias : ergo et die dominico non sunt Christo offerenda sacrificia, ne resurrectionis Domini crebro Pascha celebremus : et incipiamus non unum Pascha habere, sed plurima*[11]. Nicetas de Remesiana dans son traité *De vigiliis*, mentionne en passant cette vigile hebdomadaire, en même temps que celle du samedi[12]. En Orient, vers la même époque, nous avons le témoignage de Marc diacre, dans sa Vie de saint Porphyre, évêque de Gaza (395-420) : on y voit Jean, archevêque de Césarée, inviter Porphyre, qui était venu le visiter en compagnie de Marc, à célébrer « la vigile du saint dimanche »[13]. On sait encore par Cyrille de Scythopolis que saint Sabas décida que cette même vigile serait célébrée ἀπὸ ὀψὲ ἕως πρωί dans les deux églises de sa laure[14]. Pour le monachisme occidental, on a le chapitre XI (*Qualiter diebus dominicis vigiliæ agantur*) de la Règle de saint Benoit[15]. Cette vigile, on l'a déjà vu, était observée par le commun des fidèles; plusieurs anciens conciles ou documents disciplinaires occidentaux en font une obligation à tous : le concile de Mâcon de 585, qui rappelle à ce sujet le symbolisme de la lumière nouvelle apportée par le Christ ressuscité (*Noctem quoque ipsam, quæ nos inspiratæ luci inaccessibili reddit, spiritalibus exigamus excubiis nec dormiamus in ea.....*)[16]; les *Capitula* de Théodulphe d'Orléans[17]; le concile de Tribur[18], etc. Une des Vies de saint Léger, évêque d'Autun († 678), nous apprend qu'Ébroin, persécuteur du saint, fut tué au moment où

[1] C. XX, éd. E. F. von der Goltz, citée *supra*, col. 967, note 7, p. 35. Le texte de Migne, *P. G.*, t. XXVIII, col. 276, est identique ici. — [2] II, 24, édition Rahmani, Moguntiæ, 1899, p. 145. L'éditeur entend la résurrection mentionnée dans le premier passage de la résurrection finale, mais d'après le passage correspondant de la *Constitution ecclésiastique* dite *égyptienne*, il semble bien plutôt qu'il s'agisse de la résurrection du Christ. Cf. l'ancienne version latine pour ce dernier passage : *Illa ergo hora in latere Christus punctus aquam et sanguinem effudit et reliquum temporis diei inluminans ad vesperam deduxit. Unde incipiens dormire principium alterius diei faciens imaginem resurrectionis conplevit.* E. Hauler, *Didascaliæ apostolorum fragmenta Veronensia latina*, Lipsiæ, 1900, p. 119. — [3] C. XXXII, 17-18, 19-27, 28-29. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderbornæ, 1905, t. II, p. 117-118. — [4] *Loc. cit.*, n. 29. — [5] *Ibid.*, n. 26 : *Media nocte...* (Matt., XXV, 6); *Ideo vigilate...* (*ibid.*, 13). — [6] N. 244-245 (cf. le contexte), éd. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e éd., Paris, 1898, p. 528-529. Voir aussi H. Achelis, *Die Canones Hippolyti*, Leipzig, 1891 (*Texte und Untersuchungen*, t. VI), p. 131-133, où les textes des *Canons d'Hippolyte* et de la *Const. ecclés. égyptienne* sont comparés. Cf. *ibid.*, p. 194. — [7] Voir le *De virginitate*, au chapitre cité. — [8] § 24. 10. Geyer, *Itinera hierosolymitana*, Vindobonæ, 1898, p. 73-74. — [9] *Expositio fidei*, XXIII, *P. G.*, t. XLII, col. 828. Cf. une suite de canons citée dans la « Lampe des ténèbres » d'Abou'l-Barakat, et en relation avec le *Syntagma doctrinæ*. Can. 9 : « Étant éveillé le dimanche matin, va à l'église avant le lever du soleil. » Riedel, *Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, p. 38. Ce canon n'a pas de correspondance textuelle dans l'édition du *Syntagma* de Migne, *P. G.*, t. XXVIII. — [10] L. VI, c. VIII, *P. G.*, t. LXXII, col. 689. — [11] *Contra Vigilantium*, n. 9, *P. L.*, t. XXIII, col. 363. — [12] *De vigiliis servorum Dei*, n. 3, éd. A. E. Burn, *Nicetæ of Remesiana, his life and works*, Cambridge, 1905, p. 58. — [13] N. 15 : ἵνα ταχέως ἀναστῶμεν εἰς τὴν ἄγρυπνον αὐτῆς ἁγίας κυριακῆς. *Marci diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazensis*, ediderunt societatis philologæ Bonnensis sodales, Leipzig, 1895, p. 15. — [14] *Sabæ vita*, dans J.-B. Cotelier, *Ecclesiæ græcæ monumenta*. Paris, 1686, t. III, p. 265. — [15] Éd. C. Butler, Friburgi Brisgoviæ, 1912, p. 42. Voir aussi la *Regula monasterii S. Cæsariæ* de S. Césaire, n. 69, dans *Acta sanctorum Boll.* (nouv. éd.), janvier t. II, p. 18. — [16] Can. 1 sur le dimanche. A moins qu'il ne s'agisse seulement de la vigile pascale comme le début du canon 2 (*Pascha itaque nostrum...*) pourrait le donner à croire. Maassen, *Concilia ævi merovingici*, Hannoveræ, 1893, p. 165-166. Voir aussi le ps.-Ambroise, *Serm.*, XXV, n. 5, *P. L.*, t. XVII, 678. — [17] Cap. XXIV. *De observantia diei dominici*, *P. L.*, t. CV, col. 198. — [18] C. XXXV. Boretius et Krause, *Capitularia regum Francorum* (*Mon. Germ. hist.*), t. II, p. 233-234.

il se disposait à se rendre à cette vigile [1]. On voit aussi, dans un apocryphe grec du IXe siècle environ, des damnés qui ont mérité leur sort pour être restés sur leurs couches « à l'aurore du dimanche » [2].

b) Heures. — Un article spécial étant consacré à chacune des heures de l'office, quelques indications suffiront ici; elles se joindront à celles que l'on trouvera déjà dans les lignes qui précèdent sur les vêpres et les laudes matutinales. On sait par Cassien que, dans les monastères de Palestine et de Mésopotamie, il n'y avait le dimanche matin avant le *prandium* qu'une seule réunion liturgique : la messe et la communion en formaient la partie principale; elle comprenait, en plus des psaumes, des prières et des leçons que les moines disaient d'une manière plus solennelle et plus expressive qu'à l'ordinaire par respect pour l'eucharistie, et, détail curieux, dans cette célébration même on était censé s'acquitter des offices de tierce et de sexte qui se récitaient les autres jours durant les heures de travail : *in ipsa (missa) tertiam sextamque pariter consummatam vrputant.* En effet, les leçons propres à la synaxe du dimanche compensaient la suppression de ces offices, sans que le temps consacré à la prière en fût en rien diminué : *Itaque fit ut de orationum obscquiis nihil imminutur, adiectione scilicet lectionum* [3]. Cassien dit un peu plus loin que ce même jour, ainsi que le samedi et les jours de fête où il y a aussi deux repas, aucun psaume n'était récité le soir, avant et après la *cena*, contrairement à ce qui se faisait les jours de jeûne au *prandium* [4]. Dans ce cas, en effet, celui-ci était renvoyé jusqu'après l'heure de none. La *cena* des dimanches était facultative : none devait donc se dire privément ce jour-là, comme les autres jours, si même cet office n'était pas supprimé, comme tierce et sexte. C'est aussi à la synaxe du dimanche matin, avant le repas du milieu du jour, qu'il est fait allusion à la fin de la VIIe conférence de Cassien [5] : mais ce dernier trait vaut seulement pour l'Égypte. Pour la Palestine, on trouve encore dans la Vie grecque de sainte Mélanie, un trait en conformité parfaite avec ce que nous avons lu dans Cassien sur la solennité de la psalmodie dominicale chez les moines de cette contrée. Dans son monastère de Jérusalem, la sainte voulait, en effet, que le dimanche et les jours de fête la psalmodie fût plus soutenue et plus longue que de coutume [6].

Sur l'usage des cantiques à l'office du dimanche, voir CANTIQUES et CANTIQUES ÉVANGÉLIQUES, t. II, col. 1975 sq., et 1994 sq.; et sur l'emploi du symbole *Quicunque* à prime du même jour, voir SYMBOLE (DE SAINT ATHANASE)

c) Lectures. — Après saint Justin [7], une des plus anciennes attestations sur les lectures qui se faisaient le dimanche dans les assemblées chrétiennes est un fragment de lettre de Denys de Corinthe (166-174) au pape Soter. Le voici en entier tel qu'il nous a été conservé par Eusèbe : « Aujourd'hui nous avons célébré le saint jour du dimanche, pendant lequel nous avons lu votre lettre; nous continuerons à la lire toujours, comme un avertissement, ainsi que du reste la première que Clément nous a adressée [8]. » Texte vénérable, intéressant à plusieurs titres, et qui l'est pour notre sujet en ce qu'il montre qu'à cette époque il y avait, le dimanche, des séries régulières de lectures, probablement des séries annuelles. On ne saurait toutefois parler ici d'une lecture proprement liturgique comme celle dont il est question dans la première apologie de saint Justin, puisque le texte lu n'appartient pas à l'Écriture. C'est aux lecteurs qu'incombait particulièrement le soin de faire entendre celle-ci dans les assemblées du dimanche, ainsi qu'on le voit par la *Constitution ecclésiastique apostolique* de la fin du IIIe siècle. Cette constitution recommande au lecteur d'être diligent à accourir le premier à ces assemblées : Ἀναγνώστης... ἐν ταῖς κυριακαῖς συνόδοις πρῶτος σύνδρομος [9]. Il y lisait, entre autres, l'Évangile, comme on peut l'inférer du même texte (εἰδὼς ὅτι εὐαγγελιστοῦ τόπον ἐργάζεται), et comme il ressort d'un passage de saint Cyprien que nous avons déjà signalé [10]. Les *Constitutions apostoliques*, parlant de la liturgie du dimanche, mentionnent cette lecture qui était solennelle (κηρυκίκη), et celle des prophètes qui la précédait : ἐν ᾗ (κυριακῇ) Προφητῶν ἀνάγνωσις καὶ Εὐαγγελίου κήρυκια [11]. Ainsi que le montre le contexte, il s'agit des lectures de la première partie de la messe, ou messe des catéchumènes. Ce sont ces lectures qui dispensaient les moines de Palestine, le dimanche, des offices de tierce et de sexte, comme on l'a lu dans Cassien. Elles se rapportent en conséquence à l'office proprement dit. On voit par le même Cassien que chez les moines d'Égypte les deux lectures journalières qui se rattachaient, semble-t-il, à l'office de la nuit, étaient empruntées l'une et l'autre, le samedi et le dimanche, au Nouveau Testament, à la différence des autres jours où la première leçon était tirée de l'Ancien Testament; l'usage dominical était suivi pendant tout le temps pascal (*totis Quinquagesimæ diebus*), ce qui n'est pas pour nous surprendre [12]. Il a été dit plus haut que la coutume hiro-solymitaine de lire chaque dimanche l'évangile de la résurrection à la fin des matines n'était pas exclusivement locale. On en trouve un indice dans la liturgie

— [1] *Vita ab anonymo Æduensi*, c. XVI, *P. L.*, t. XCXVI, col. 368. Comparer la pratique semblable de Théodoric, roi des Goths, d'après Sidoine Apollinaire, *Epist.*, I, II, *P. L.*, t. LVIII, col. 447 : mais pas de mention expresse du dimanche. Voir encore la *Vita* de S. Hubert, n. 19, éd. W. Levison, dans Krusch et Levison, *Mon. Germ. hist., Scriptorum rerum merovingicarum*, 1913, t. VI, p. 490. D'après l'éditeur (*Index*, p. 691), *mane prima resurrectionis Domini*, désigne ici le dimanche. — [2] M. R. James, *Apocrypha anecdota*, Cambridge, 1893 (*Texts and studies*, t. II, n. 3), *Apocalypsis Mariæ virginis*, XII, p. 119. — [3] *De institutis cœnobiorum*, l. III, c. XI, *P. L.*, t. XLIX, col. 149-150; éd. M. Petschenig, *Corpus* de Vienne, 1888, t. XVII, p. 11. — [4] *Ibid.*, c. XII, *P.L.*, t. XLIX, col. 150-151; Petschenig, *loc. cit.* p. 45. — [5] C. XXXIV, *P. L.*, *ibid.*, col. 720. Lorsque le jour commence à poindre, l'abbé Cérénus invite son interlocuteur l'abbé Germanus à prendre un peu de sommeil, puis ajoute : *ac deinceps pariter ad ecclesiam procedentes, quoniam nos hoc fuere dominici diei sollemnitas commouet, reversi post synaxim ca... duplicato gaudio conferemus.* C'est ce qu'on voit se réaliser dans la Conférence suivante qui débute ainsi : *Consummatis quæ diei sollemnitas exigebat et ecclesiæ congregatione dimissa reversi ad cellam senis refecti primum lautissime sumus. Ibid.*, col. 719. Le repas achevé, la conversation reprend. — [6] C. XLVII, éd. H. Delehaye, dans *Analecta Bollandiana*, Bruxelles, 1903, t. XXII, p. 33; card. Rampolla, *Santa Melania giuniore*, Roma, 1905, p. 67-68. Sur la supériorité du texte de la Vie grecque sur celui de la Vie latine (dans Rampolla, *op. cit.*, p. 2 sq.) pour ce passage (*ibidem*, p. 27), voir A. d'Alès, dans *Analect. Bolland.*, 1906, t. XXVI, p. 429. — [7] *I Apol.*, LXVII, 3, 4 : « Le jour qu'on appelle le jour du soleil tous... se réunissent dans un même lieu : on lit les Mémorables des apôtres ou les écrits des prophètes autant que le temps le permet. » — [8] Eusèbe, *Histoire eccléS.*, l. IV, c. XXIII, n. 12, trad. E. Grapin, t. I, Paris, 1905, p. 467. — [9] J.-B. Pitra, *Iuris ecclesiastici græcorum historia et monumenta*, Romæ, 1864, t. I, p. 84; A. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel*, Leipzig, 1884, *Texte und Untersuchungen*, t. II, où se trouve une édition (p. 225-237) de la *Constitution* (*Die apostolische Kirchenordnung*), n. 19, p. 234. Voir aussi un commentaire de ce passage dans l'ouvrage du même (*Texte*, tome cité) : *Die Quellen der sogenannten Apostol. Kirchen.*, Leipzig, 1886, p. 17-18. Il n'est pas sûr que le lecteur dont parle saint Justin (*I Apol.*, LXVII, 4 : Εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος) appartienne à l'ordre proprement dit des lecteurs. — [10] Col. 867. — [11] L. II, c. LIX, n. 4, éd. Funk, t. I, p. 173. — [12] *Instit.*, l. II, c. VI, éd. Petschenig, *Corpus* de Vienne, t. XVII, p. 22-23; *P. L.*, t. XLIX, col. 89-90.

grecque moderne qui a conservé cette pratique[1]. Il est possible, en outre, que les *Constitutions apostoliques* y fassent allusion. On lit, en effet, à l'endroit de ce livre cité à l'instant : Ἐπεὶ τί ἀπολογήσεται τῷ Θεῷ ὁ μὴ συνερχόμενος ἐν τῇδε τῇ ἡμέρᾳ (κυριακῇ) ἀκούειν τοῦ σωτηρίου περὶ τῆς ἀναστάσεως λόγου; les mots περὶ τῆς ἀναστάσεως qui ne correspondent à rien dans la *Didascalie* d'où cette phrase est tirée viennent du rédacteur des *Constitutions* : ils s'appliqueraient bien, semble-t-il, à un discours sur l'évangile en question. On retrouve enfin le même usage dans la règle écrite par saint Césaire pour le monastère de sainte Césarie[2], sa sœur, et dans celle de saint Aurélien[3], second successeur de Césaire : ces deux règles ordonnent que chaque dimanche, à la fin de l'office de la nuit, on lise alternativement l'un des quatre récits évangéliques de la résurrection; pendant cette lecture, tous les assistants doivent rester debout. Par le fait que ces règles mettent le samedi et le dimanche sur un pied d'égalité, il y a lieu de considérer cet usage comme un emprunt aux liturgies de l'Orient. Voir LECTURES.

7° *Prédication.* — Sur l'instruction des fidèles dont l'assemblée du dimanche était l'occasion, et sur l'obligation pour le clergé de prêcher en ce jour, voir PRÉDICATION. Nous rappelons simplement le passage de la *Disdascalie* qui a été signalé dans les lignes précédentes, et celui qui lui correspond dans les *Constitutions apostoliques*, passage cité au même endroit. On se souviendra surtout que le plus ancien témoignage connu sur l'usage de prêcher le dimanche est celui de saint Justin dans sa première apologie : « Le jour qu'on appelle le jour du soleil, tous ceux qui habitent les villes ou les champs se réunissent en un même lieu. On lit, autant que le temps le permet, les Mémorables des apôtres ou les écrits des prophètes. Puis le lecteur s'arrête et le président prend la parole pour faire une exhortation et inviter à suivre les beaux exemples qui viennent d'être cités. Nous nous levons ensuite tous ensemble et faisons des prières[4]. » Il ne s'agit là de rien autre chose que d'une homélie, pendant la messe, sur les passages de l'Écriture qui ont été lus dans sa première partie. Voir HOMÉLIE.

8° *Baptême.* — Ainsi qu'il a été indiqué dans l'article BAPTÊME[5], la *Constitution ecclésiastique* dite *égyptienne* et les *Canons d'Hippolyte* placent la célébration du baptême dans la nuit du samedi au dimanche, sans préciser s'il s'agit du dimanche de Pâques ou de tout autre dimanche. On sait toutefois que dans l'antiquité chrétienne Pâques et la Pentecôte étaient les jours par excellence du baptême solennel. Du vague de cette information on pourrait être porté à inférer que, dans les cas où le baptême était différé, ou renvoyé à un autre temps pour une raison accidentelle, on le conférait plus volontiers durant la vigile d'un dimanche : mais nous n'avons rencontré aucun indice d'un tel usage. De la comparaison des chapitres LXV et LXVII de la première apologie de saint Justin, il n'y a rien de bien sérieux à conclure dans ce sens : au temps de Justin il ne semble pas qu'on ait eu des époques fixes pour la célébration du baptême[6], et il est naturel que, pour introduire les initiés dans la communauté chrétienne, on ait alors profité de l'assemblée du dimanche[7]. Il n'existe pas, du reste, de lien absolument nécessaire entre les deux chapitres. Cependant dans les *Récognitions clémentines*[8] on voit saint Pierre choisir le dimanche pour baptiser Faustinianus, père de Clément, après avoir ordonné un jeûne aux fidèles; et d'après le *Liber Adami*, c'était aussi ce jour que les Nazaréens avaient adopté pour le baptême de leurs jeunes enfants dans le Jourdain[9].

9° *Ordinations.* — L'usage de consacrer les évêques le dimanche remonte à une haute antiquité. Voir CONSÉCRATION ÉPISCOPALE[10]. Aux textes cités dans ce dernier article on joindra le passage de la Vie de saint Porphyre où Marc diacre, biographe du saint, raconte comment celui-ci fut ordonné évêque de Gaza (395) par Jean de Césarée, le matin du dimanche, après la vigile de ce jour[11]. L'usage correspondant pour les prêtres et les diacres est attesté par saint Léon[12], et l'on constate par la lettre du même à Dioscore[13], lettre citée plus haut au sujet de la durée du dimanche, que ces ordinations avaient lieu dans la nuit du samedi au dimanche. Voir ORDINATION.

10° *Rapports hiérarchiques.* — Dans le sommaire des 107 canons de saint Athanase donné par Abou'l-Barakat dans sa « Lampe des ténèbres », le 17e canon est ainsi résumé : « Que les prêtres doivent être constamment auprès de l'évêque le dimanche[14]. » Cependant la version arabe de ce canon ne parle que de « jours fixés » : « Il n'est permis à aucun des prêtres de s'éloigner de l'évêque les jours fixés, excepté pour ceux (d'entre eux) qui gardent les vases sacrés[15]. » Dans le *Testamentum Domini* la recommandation suivante concerne le diacre : *Faciat ecclesiam certiorem de iis qui in egestate sunt; episcopum non disturbet, sed sola die dominica ei omnia commemoret, ut ipse sit certior factus de omnibus*[16]. De cette législation orien-

[1] Voir dom P. de Meester, *Voyage de deux bénédictins aux monastères du Mont-Athos*, Paris-Lille, 1908, p. 189-190. Le dimanche, à l'office du matin, la lecture de l'évangile « donne lieu à une cérémonie touchante à laquelle les fidèles de l'Orient sont très attachés. Le prêtre lit le passage d'un des quatre évangélistes se rapportant toujours à la résurrection du Christ... Une fois que la lecture est terminée, le prêtre portant le livre des saints Évangiles se tient à la porte du templon et tous les assistants vont baiser pieusement l'emblème du Sauveur qui décore la couverture. Nous avons vu, dans certaines églises, le peuple se presser par centaines pour accomplir cet acte de dévotion. » Cette manifestation de piété est à rapprocher de celle que la même lecture provoquait à Jérusalem, au rapport d'Égérie, Geyer. *Itinera hierosolym.*, p. 74, l. 2-5. Les évangiles de la résurrection pour le dimanche matin (Εὐαγγέλια ἑωθινὰ ἀναστάσιμα) sont au nombre de onze; on en trouvera la liste dans l'*Euchologion* de Goar, 2e éd., Venise, 1730, p. 722-723. — [2] N. 69. *Acta sanctorum Boll.*, nouv. éd., jan. t. II, p. 18 (12 jan., S. Cæsaria). — [3] *P. L.*, t. LXVIII, col. 296; Holsten-Brockie, *Codex regularum*, Augustæ Vindelicorum, 1759, t. I, p. 153-154. — [4] LXVII, 3-5. Voir aussi le passage de Origène cité *supra*, col. 930. — [5] *Dictionn.*, t. II, col. 258, 261-262. Cf. col. 277 pour le *Testamentum Domini* qui, lui, place bien le baptême à Pâques : *Baptizentur autem diebus paschæ*, éd. Rahmani, p. 121. — [6] *Ibid.*, col. 298. — [7] Mgr P. Batiffol conjecture après Lightfoot (*The apostolic Fathers*, part. II, t. I, London, 1885, p. 52) que le passage de la lettre de Pline sur la réunion matinale des chrétiens « à un jour fixé » peut s'entendre de l'initiation baptismale. *L'eucharistie*, 5e éd., Paris, 1913, p. 37. Cf. *Hist. du bréviaire romain*, du même, Paris, 3e éd., 1911, p. 2, note. — [8] L. X, n. 72, *P. G.*, t. I, col. 1454 : *Indixit autem jejunium omni plebi, et veniente die dominica baptizavit eum.* — [9] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 519. — [10] *Ibid.*, t. III, col. 2587-2588. — [11] N. 16, éd. societatis philologæ Bonnensis, Leipzig, 1895, p. 15-16. D'après le contexte, cette ordination eut lieu entre la vigile du dimanche et « la sainte liturgie » (p. 16) de ce jour. Voir encore sur cet usage, la lettre IVe (an. 417) du pape Zozime accusant Ursus de n'avoir pas été ordonné au « jour légitime ». *P. L.*, t. XX, col. 663 (voir la note); cf. Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. eccléS.*, Paris, 1705, t. X, p. 694. Pour plus de précision, cf. C. H. Turner, dans *The journal of theological studies*, Oxford, 1916, t. XVII, p. 311-343. — [12] Cf. *Dictionn.*, *loc. cit.* D'après la Vie de S. Samson (éd. R. Fawtier, Paris, 1912, p. 112), celui-ci fut ordonné diacre un dimanche. — [13] C. I, *P. L.*, t. LIV, col. 625-626. — [14] D'après W. Riedel, *Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, p. 54. — [15] D'après le même et W. E. Crum *The canons of Athanasius of Alexandria*, London, 1904, p. 28. — [16] L. I, c. XXXIV, éd. Rahmani, Moguntiæ, 1899, p. 81.

tale on pourra rapprocher le canon 10 du concile de Mâcon de 583 : *Ut presbyteri, diaconi vel quolibet ordine clerici episcopo suo obœdienti devotione subiaceant et non alibi dies feriatos nisi in episcopi sui obsequio liceat tenere aut celebrare* [1]...

11° *Réconciliation et pénitence.* — Le dimanche était anciennement le jour par excellence de la réconciliation entre ennemis. La participation au sacrifice eucharistique du dimanche motivait principalement ce choix, comme la *Didaché* paraît bien l'indiquer : « Réunissez-vous le jour dominical du Seigneur, rompez le pain et rendez grâces, après avoir d'abord confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur. Celui qui a un différend avec son compagnon ne doit pas se joindre à vous avant de s'être réconcilié, de peur de profaner votre sacrifice [2]. » Dans la *Didascalie*, d'autre part, il est recommandé à l'évêque de commencer à juger les différends le lundi afin d'avoir le temps, jusqu'au samedi, de faire la paix entre ceux qui sont aux prises, pour les réconcilier le dimanche [3]. Et après avoir décrit la procédure à suivre dans ce cas, le même document rappelle la parole du Christ sur la nécessité de la réconciliation avec son frère avant d'aller offrir un présent à l'autel, puis ajoute : « Le présent de Dieu est notre prière et notre action de grâce (εὐχαριστία); si donc tu as de la colère contre ton frère, ou s'il en a contre toi, ta prière n'est pas entendue et ton action de grâce (eucharistie) n'est pas reçue, et tu es privé de la prière et de l'eucharistie, à cause de la colère que tu as [4]. » On a ici un véritable commentaire du passage cité de la *Didaché*.

Le *Liber ordinum* mozarabe contient trois oraisons *super penitentes* (ou *penitentem*), *in diebus dominicis* [5] : ces oraisons ne renferment pas d'allusions au dimanche ou à l'eucharistie, mais entre la première et la troisième, dans le manuscrit édité par dom Férotin, se trouve intercalée une bénédiction d'eulogies (*oblate*) à distribuer aux pénitents *qui*, dit la bénédiction, *legitima eucharistie sacramenta ab iugum penitentie accipere ab altario minime possunt*. A lire cette prière, on peut croire que ces eulogies étaient offertes aux pénitents à certaines grandes fêtes de l'année [6] : le dimanche n'est pas spécialement envisagé. On sait, en tout cas, que dans l'ancienne Eglise d'Espagne les pénitents étaient admis de nouveau à la communion le dimanche de Pâques, après leur réconciliation qui avait lieu dans la soirée du vendredi saint [7]. Les eulogies étaient donc comme une promesse de cette communion. Elles apportaient en même temps un adoucissement à la condition des pénitents, de même que les bénédictions prononcées sur eux le dimanche. On trouve dans le *Capitulare monasticum* d'Aix-la-Chapelle de 817 une preuve plus positive encore de ce même esprit d'indulgence. Le canon 72 en est ainsi conçu : *Ut is qui noxæ tenetur culpa, die dominico remissus habeat, et veniam non petat* [8].

Dans l'antiquité chrétienne, on regardait aussi le dimanche comme un jour favorable entre tous pour pleurer ses péchés et en demander le pardon dans la prière. Cette idée est exprimée, par exemple, dans saint Éphrem [9], dans le sermon sur le dimanche attribué à Eusèbe d'Alexandrie [10], au concile de Rome de 826, etc. [11].

12° *Mariage interdit.* — En interdisant de « célébrer les noces » le dimanche (*neque nubtias pro reverentia tantæ solemnitatis non celebrari visum est*) le concile d'Aix-la-Chapelle de 836 [12] entend parler assez probablement de la consommation du mariage [13]. Il est par ailleurs évident que le culte public du dimanche ne peut qu'être troublé par les cérémonies du mariage, sans parler des inconvénients provenant des réjouissances profanes qui accompagnent à l'ordinaire les noces.

13° *Services funèbres supprimés.* — Dans la traduction latine des *Canons d'Hippolyte* faite sur l'arabe par Mgr Haneberg on lit le passage suivant : *Si fil* ἀνάμνησις (*fiunt* ἀναμνήσεις) *pro iis qui defuncti sunt, primum antequam consideant mysteria sumant, neque tamen die prima* [14]. Dans la version allemande de

[1] F. Maassen, *Conc. avi merovingici*, Hannoveræ, 1893, p. 157. — [2] XIV, 1-2, trad. A. Laurent, Paris, 1907, p. 25. — [3] C. XI (*Const. apost.*, l. II, c. XLVII, 1), éd. Nau, p. 103; éd. Funk, t. I, p. 142. — [4] *Ibid.* (*Const. apost.*, *ibid.*, c. LIII, 4), éd. Nau, p. 108-109; Funk, *op. cit.*, p. 152. — [5] D. M. Férotin, *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne*, Paris, 1904, col. 94-96. L'éditeur cite en note (col. 94) le texte suivant qui appartiendrait à la Vie de saint Césaire d'Arles : *Quotiescumque pœnitentiam dedit, sæpe die dominico adeunt turba varia confluebat.* Nous n'avons pu trouver ce passage dans la Vie citée; le renvoi à Migne est faulif. — [6] *Op. cit.*, col. 95 : *pari nunc itaque pietate dignatus pro annuis festivitatis huius gaudiis.* Var. : *pro annua festivitate huius gaudia.* Dans certains mss : *pro requiem, pro peccata, pro animas*, etc. — [7] Cf. le canon 7 du IVe concile de Tolède (638) : *Oportet eadem die [sextæ feriæ passionis domini] mysterium crucis, quod ipse dominus cunctis annuntiandum voluit, prædicare, atque indulgentiam criminum clara voce omnem populum postulare, ut pœnitentiæ cumpunctione mundati venerabilem diem dominicæ resurrectionis remissis iniquitatibus suscipere mereamur, corporisque eius et sanguinis sacramentum mundi a peccato sumamus.* Cité par D. Férotin, *op. cit.*, col. 199, note. — [8] Baluze, *Capitularia regum Francorum*, Paris, 1677, t. I, col. 587; Boretius, *Cap. reg. Fr.*, dans *Mon. Germaniæ historica, Legum*, section II, t. I, 1883, p. 348. Voir aussi le c. LVI du concile de Tribur, sur la pénitence de l'assassin : *Post illos XL dies* (de pénitence sévère) *unum annum integrum ab introitu ecclesiæ suspendatur et abstineat se a carne et caseo, a vino et medone ac mellita cervisia, nisi dominicis et diebus festis.* Boretius et Krause, *Cap. reg. Fr.*, t. II, p. 244. — [9] J. Lamy, *S. Ephræm Syri hymni et sermones*, Malines, 1882, t. I, col. 542 sq. — [10] N. 3. T. Zahn, *Skizzen*, 3e éd., Leipzig, 1908, p. 324-325. Voir encore la deuxième apocalypse grecque de saint Jean, publiée par M. F. Nau dans *Revue biblique*, Paris, 1914, p. 215 sq., n. 7; et pour l'Occident les textes cités *supra*, col. 952 (ps.-Augustin), 953 (concile de Mâcon; S. Grégoire le Grand). — [11] Can. 31. *Sunt quippe qui dominico die, in quo commissa facinora debent oratione abstergere, alia delectantur committere.* A. Werminghoff, *Concilia avi Karolini*, Hannoveræ et Lipsiæ, 1908, t. II, p. 580; Boretius, *op. cit.*, t. I, p. 376. Ce canon défend de juger, le dimanche, mais engage à sévir contre ceux qui commettent des méfaits en ce jour. Voir aussi les *Responsa ad consulta Bulgarorum* du pape S. Nicolas Ier (858-867), n. 10 : *Dominico die..... orationibus insistendum ut quod negligenter per sex dies agitur, per diem resurrectionis dominicæ precibus expietur.* Mansi, *Conc.*, t. XV, col. 407. — [12] C. III, can. 17. A. Werminghoff, *Conc. avi Karolini*, t. II, p. 722; Mansi, *Conc.*, t. XIV, col. 671. — [13] Le mot *nubere* a souvent ce sens. Cf. Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ lat.* à ce mot ; A. Villien, *Hist. des commandements de l'Église*, 2e éd., Paris, 1909, p. 80, note 1. Cependant le concile emploie ici l'expression *nuptias celebrare* qui indique plutôt une cérémonie publique; voir *Nuptiæ* dans Du Cange. En outre, la prohibition du concile est accouplée dans le même canon avec celle du jeûne, ce qui semble suggérer dans les deux cas l'idée d'une manifestation extérieure incompatible avec la solennité du dimanche : *leiunium diebus dominicis tenere et canonica interdicit auctoritas et resurrectionis dominicæ tanta solemnitas.* Sans le poids des textes pénitentiels et disciplinaires qui interdisent l'accomplissement de l'œuvre de chair le dimanche, nous adopterions cette opinion. Voir plusieurs des textes en question dans Thomassin, *Traité des festes de l'Église*, 2e éd., Paris, 1697, p. 590-595. Cet auteur écrit d'une façon vague, au sujet du concile d'Aix-la-Chapelle de 836 : « Il est visible que le commerce du mariage étant suspendu les dimanches, c'estoit une suite d'en exclure aussi les noces » (p. 592). — [14] Dans L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e éd., Paris, 1898, p. 515, n. 169. *Die prima*, pour désigner le dimanche, correspond sans doute à l'expression arabe. Cf. *supra*, col. 859 n. 5. W. Riedel, *loc. infra cit.*, traduit : am Sonntage.

W. Riedel, faite aussi sur l'arabe, mais d'après de meilleurs manuscrits, et généralement tenue pour plus satisfaisante que celle de Haneberg, on trouve ἀνάληψις au lieu de ἀνάμνησις. Le reste de la phrase n'est pas différent, mais le traducteur arabe a donné le titre suivant au canon 33 dont ce passage forme le début : « Sur l'ἀνάληψις que l'on organise pour les défunts, et qu'elle ne doit pas avoir lieu le dimanche [1]. » Il est possible qu'ἀνάληψις désigne l'acte de restaurer ses forces par des aliments. Dans le contexte il est question, en effet, de repas offerts aux pauvres après la célébration des mystères, et ici évidemment ces mystères sont célébrés pour les défunts. Reste à savoir si la suppression du repas comporte aussi celle de la liturgie : cela nous paraît probable. Pour éclairer cette question on pourra lire l'histoire de la controverse des colybes en Orient au XVIIIe siècle, histoire spirituellement retracée par Mgr Petit [2]. La controverse est moderne, mais les Orientaux sont gens conservateurs et, dans l'espèce, ils n'ont pas manqué d'en appeler aux anciennes traditions. Or d'après celles-ci, la célébration du dimanche serait incompatible avec celle d'un service funèbre. « Institué en mémoire de la résurrection du Christ, dit Mgr Petit, résumant les arguments des controversistes conservateurs, il (le dimanche) exclut par sa nature même tout souvenir, toute image de la mort. » Dans les monastères, « si un anniversaire solennel tombe le dimanche, on doit d'après les *Typica* l'anticiper au samedi; ce jour-là, on récite, après none, l'office des colybes (gâteaux bénits), on distribue ceux-ci aux frères, et on commence seulement alors les vêpres du dimanche. Une fois ces dernières chantées, il n'est plus question d'anniversaire [3]. » L'opinion adverse a fini néanmoins par prévaloir, et « presque tous les services funèbres, avec offrande de colybes, se célèbrent maintenant le dimanche [4]. » — En Occident, on trouve la mention d'une coutume de même genre dans l'*Ordo* de saint Prudence († 861), évêque de Troyes : *Die autem dominico non celebrentur agenda mortuorum, nec nomina eorum recitentur ad missam; sed tantum regum, vel principum et sacerdotum, vel pro omni populo christiano oblata vel vota reddantur. Defunctorum autem qui moriuntur die dominico, Christus Filius Dei ipse det eis requiem qui semetipsum pro ipsis, vel pro universo genere humano hostiam obtulit* [5].

14° *Dédicace d'églises.* — L'usage de consacrer les églises le dimanche est attesté pour l'Espagne par le IIIe concile de Saragosse en 691. Le canon 1er de ce concile condamne les évêques qui choisiraient un autre jour pour cette fonction : *In sanctum et satis venerabile concilium residentibus nuntiatum est nobis, eo quod aliqui pontifices, regulam veritatis prætermittentes, ecclesias quæ a fidelibus pia devotione construuntur extra dies dominicos consecrent... Cujusque nos talium præsumptiones pontificum non solum sanctorum Patrum cohibemur prohibere sententia, sed et propria deliberatione censemus, ut nulli penitus pontificum in quibuscumque provinciis constituto amodo liceat præter certos dies dominicos ecclesias sanctas consecrare* [6]. On ne sait exactement à quelle autorité ecclésiastique antérieure le concile fait allusion en promulguant ce décret. Il semble qu'en Orient, et aussi en Occident, en dehors de l'Espagne, on se soit simplement contenté de choisir pour la dédicace des églises des jours de fête où l'on était assuré d'avoir une nombreuse assistance [7], et les dimanches font naturellement partie de ces jours : telle est encore la coutume ordinaire de l'Église. Le concile de Saragosse, du reste, ne paraît pas avoir fait loi en cette matière. Dom Férotin a étudié vingt-quatre inscriptions espagnoles relatives à la consécration des églises, à l'époque où le *Liber ordinum* mozarabe (Ve-XIe siècles) était encore le rituel officiel de cette fonction [8]. Voici ses conclusions quant au jour de la dédicace : parmi les églises dont l'année et le jour de la dédicace sont marqués, sept se trouvent avoir été consacrées le dimanche, deux le samedi (« à noter que lorsque la dédicace avait lieu le dimanche, une partie notable du rituel était avancée au samedi »), une le mercredi, une le jeudi, une le vendredi. « L'observation des règles canoniques, qui voulaient que cette cérémonie eût lieu un dimanche, est loin, on le voit, d'être rigoureusement observée. Le troisième concile de Saragosse lui-même qui la rappelle avec tant de force en 691... ne changera que dans une très faible mesure la liberté que prenaient sur ce point les évêques espagnols [9].

15° *Souvenir des martyrs.* — Le canon 51 du concile de Laodicée demande que l'on ne célèbre pas l'anniversaire des martyrs en carême, mais qu'on fasse alors mémoire d'eux le samedi et le dimanche [10]. Le sermon sur le dimanche mis sous le nom d'Eusèbe d'Alexandrie invite, de son côté, les fidèles à visiter avec assiduité, le dimanche, les chapelles des martyrs [11]. Il faut citer encore ce passage bien connu où saint Jérôme évoque un souvenir de jeunesse : *Dum essem Romæ puer, et liberalibus studii erudirer, solebam cum cæteri ejusdem ætatis et propositi diebus dominicis sepulchra apostolorum et martyrum circuire, crebroque ingredi, quæ... per parietes habent corpora sepultorum*, etc. [12]. On peut supposer que ces excursions, dont la curiosité semble avoir été le motif principal, s'accomplissaient à l'occasion de pèlerinages ou de services réguliers aux catacombes.

16° *Œuvres charitables.* — Nous avons parlé de la collecte du premier jour de la semaine que saint Paul recommandait aux Corinthiens [13], et qui avait pour but de subvenir aux besoins de l'église de Jérusalem. C'était une collecte extraordinaire [14]. Celle dont parle saint Justin dans sa description de la synaxe eucharistique dominicale est, au contraire, une collecte régulière qui devait se faire chaque dimanche. « Ceux qui sont dans l'abondance et qui veulent donner, dit l'apologiste, donnent à leur gré, chacun suivant son intention. La somme recueillie est remise au président qui vient en aide aux orphelins et aux veuves, aux malades et autres indigents, aux prisonniers et aux voyageurs; en un mot, c'est lui qui secourt tous ceux qui sont dans le besoin [15]. » Le « président » (ὁ προεστώς) ici peut être l'évêque. On sait, en tout cas, que dans l'ancienne Église, aussi bien en Orient qu'en Occident, l'évêque était chargé de centraliser et de répartir les aumônes. Voir QUÊTES. Dans le même sens, le 16e canon de saint Athanase ordonne à l'évêque de faire l'aumône tous les dimanches et tous les jours de fête [16].

[1] W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, p. 221. — [2] *La grande controverse des colybes*, dans *Échos d'Orient*, Paris, 1899, p. 321-331. — [3] *Ibid.*, p. 328. — [4] P. 331. — [5] *Ordo* édité par D. Martène, reproduit dans *P. L.*, t. CXV, col. 1450. — [6] *P. L.*, t. LXXXIV, col. 318-319. — [7] Saint Porphyre de Gaza consacra, le dimanche de Pâques de l'année 407, l'église qu'il avait fait bâtir dans sa ville épiscopale. *Marci diaconi vita Porphyrii*, n. 92, Leipzig, 1895, p. 73. Le pape Vigile, dans sa lettre à Profuturus de Braga (538), tient la célébration solennelle de la messe pour suffisante à la consécration d'une église. *P. L.*, t. LXIX, col. 18. — [8] *Liber ordinum*, col. 509-512. — [9] *Ibid.*, col. 513. — [10] Mansi, *Conc.*, t. II, col. 571. — [11] N. 4, Zahn, *Skizzen.*, 3e éd., Leipzig, 1908, p. 325. Cf. *supra*, col. 952. — [12] *In Ezech*, c. XL, *P. L.*, t. XXV (réédt. Garnier), col. 375. — [13] *Supra*, col. 886. Cf. S. Jérôme, *Contra Vigilantium*, 13, *P. L.*, t. XXIII, col. 365. — [14] Mais qui avait lieu peut-être au jour ordinaire des collectes. — [15] *I Apol.*, LXVII, 6. — [16] W. Riedel and W. E. Crum, *The canons of Athanasius of Alexandria*, London, 1904, p. 26 et 117. Dans la « Lampe des ténèbres » d'Abou'l-Barakat, ce canon est ainsi résumé : « Sur l'emploi des aumônes par l'évêque, le dimanche et les jours de fête. » Cf. W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen....* p. 54. Le titre de la version arabe parle simplement « des aumônes de l'évêque, le dimanche. » Riedel-Crum, *op. cit.*, p. XXXI.

Saint Jean Chrysostome, prêchant sur l'aumône [1], prend occasion de la recommandation de saint Paul aux Corinthiens dont nous venons de parler, pour montrer que le dimanche est un jour favorable entre tous à cet acte de charité, pour inviter aussi ses auditeurs à se conformer à l'invitation de l'apôtre. Dégagé en ce jour du souci des affaires, l'homme, d'après le saint, a l'esprit plus libre et par là même mieux disposé à penser aux besoins des autres. Souvenons-nous, d'ailleurs, ajoute-t-il en substance, que le dimanche est notre jour de naissance à la vie éternelle : si donc nous célébrons par des largesses le jour de notre naissance terrestre, quelles raisons plus fortes n'avons-nous pas d'en agir de même le dimanche ? Et dans une homélie sur le même passage de la seconde épître aux Corinthiens [2], il joint à ces motifs d'opportunité le zèle empressé pour le bien que procure en ce jour la participation aux saints mystères.

En Mésopotamie, vers la fin du VIe siècle, le synode nestorien de Jésuyahb Ier demande que l'on se sanctifie ce jour-là par des dons aux indigents, par l'apaisement des disputes, par de justes jugements, par la paix, la charité, la miséricorde les uns envers les autres [3]. Pour l'Occident, on peut citer les *Capitula* de Théodulphe d'Orléans [4] et les *Responsa* de saint Nicolas Ier aux consultations des Bulgares [5]. On a aussi, plus anciennement, l'exemple de sainte Radegonde qui, d'après Fortunat, subvenait « chaque dimanche » (*Venerabili vero omni dominico die*) aux besoins des indigents qu'elle réunissait à cet effet; le même jour, elle invitait le clergé à sa table [6].

A côté de l'aumône, il faut placer, au nombre des œuvres de charité exercées le dimanche, la visite des malades et celle des prisonniers. La première est recommandée à la veuve chrétienne dans le *Testamentum Domini* : *Visitet ægrotas omni die dominico, secum adducens diaconum unum aut duos, easdemque adjuvet* [7]. Quant aux prisonniers, nous avons déjà signalé la loi d'Honorius et de Théodose II ordonnant aux juges de se rendre compte, le dimanche, de l'état des détenus [8]. Il faut y joindre le canon 20 du concile d'Orléans de 549 : *Id etiam miserationis intuitu æquum duximus custodiri, ut, qui pro quibuscunque culpis in carceribus deputantur, ab arcidiacono seu præposito ecclesiæ singulis diebus dominicis requirantur, ut necessitas vinctorum secundum præceptum divinum misericorditer sublevetur* [9]... Sur les autres jours de visites des prisonniers, voir PRISONS.

Par contre, le sermon sur le dimanche attribué à Eusèbe d'Alexandrie a des paroles indignées à l'adresse de ceux qui, dans une pensée de charité malentendue, prétendent profiter du dimanche pour aider les pauvres dans leurs travaux : agir de la sorte, d'après l'auteur de ce sermon, est un péché et un vol fait à Dieu; si l'on veut secourir ainsi les pauvres, que ce soit seulement les autres jours de la semaine, après avoir achevé ses propres travaux [10].

17° *Marques extérieures d'allégresse.* — D'accord avec l'Église, les premiers empereurs chrétiens interdisaient le dimanche et les jours de fêtes religieuses, ainsi qu'on l'a vu [11], les spectacles profanes qui eussent empêché de prendre part aux actes du culte. Un peu plus tard, l'Église punira sévèrement ceux qui négligeront les assemblées du culte pour courir à ces mêmes spectacles [12]. Voir SPECTACLES. Elle encouragera au contraire toutes les manifestations extérieures de joie en harmonie avec l'esprit de ses fêtes. Ainsi, le port d'habits plus beaux ou plus soignés [13], selon l'usage universel que les juifs, en particulier, suivaient le jour du sabbat [14]. Ainsi encore, l'amélioration du régime des repas : la suppression du jeûne le dimanche l'indique déjà assez. Dans les anciens monastères où, hors le temps pascal, le jeûne était à peu près perpétuel, cette amélioration se faisait surtout sentir en ce que, ce jour-là, l'heure du repas principal était avancée de none à sexte [15]. Ce repas se prenait après la synaxe eucharistique, et l'on veillait à ce que les mets en fussent plus abondants et plus agréables. On peut en juger par les bonnes intentions de l'abbé Paphnuce que Cassien n'a pas rapportées sans malice. Il s'agit d'un *prandium* dominical : *Reversi ad cellam senis refecti primum lautissime sumus. Nam pro muria, quæ superecta olei gutta cotidianæ refectioni solebat adponi, modicum liquaminis miscuit et olei quiddam solito propensius superfudit... Deinde adposuit frictum, olivas ternas : quibus post hæc superintulit canistrum habens cicer frictum quod illi trogalia vocant, ex quibus quina tantum sumpsimus grana, myxaria bina, caricas singulas. Hunc enim numerum in illa heremo quemquam excessisse culpabile est* [16]. Saint Pakhôme réprimanda un jour un cuisinier qui, pendant son absence, deux mois durant, n'avait pas fait cuire un plat de légumes aux frères, le samedi et le dimanche, ainsi que la règle le lui ordonnait [17]. Ces légumes cuits font penser à la friture de pois chiches de Paphnuce. Saint Césaire aussi, lorsqu'il était moine à Lérins, se contentait pendant la semaine des légumes qu'il s'était préparés de cette même manière le dimanche [18]. Et comme si ce repas du dimanche dût être dans les monastères une occasion inévitable de gourmandise, les *Canons d'Athanase* recommandent à cette occasion aux religieuses la plus grande sobriété [19]. Sur les excès auxquels ce repas pouvait donner lieu parmi les simples fidèles, il y a peut-être une indica-

[1] *De eleemosyna*, n. 3, *P. G.*, t. II, col. 264-265. Le troisième sermon *De pœnitentia* du même, qui est aussi un sermon sur l'aumône, a été prononcé un dimanche. Cf. le n. 1 de ce sermon, *P. G.*, t. XLIX, col. 291. — [2] *In epist. I ad Cor.*, hom. XLIII, n. 1, *P. G.*, t. LXI, col. 368. — [3] Canon 19. J.-B. Chabot, *Synodicon orientale* (*Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXXVII), Paris, 1902, p. 447. — [4] Cap. XXIV, sur l'observation du dimanche : *Tantummodo Deo vacandum est, in celebratione videlicet sacrorum officiorum, et exhibitione eleemosynarum, et in Dei laudibus cum amicis, proximis et peregrinis spiritaliter epulandum*, *P. L.*, t. CV, col. 198-199. — [5] N. XI. Mansi, *Conc.*, t. XV, col. 407. Ce paragraphe s'applique strictement aux fêtes, mais d'après celui qui le précède, le dimanche doit être compris dans celles-ci. — [6] *Vita* de sainte Radegonde en deux livres, lib. I, n. 18, dans *Mon. Germaniæ historica, Scriptores rerum Merovingicarum*, 1888, t. II, p. 370. — [7] L. I, c. XI, éd. Rahmani, Moguntiæ, 1899, p. 97. — [8] Cf. *supra*, col. 875. Cette loi est établie dans un dessein d'humanité, afin que les prisonniers ne soient pas maltraités par leurs geôliers, aient une nourriture suffisante et puissent se baigner. L'évêque du lieu doit veiller à ce que les juges observent cette disposition. — [9] Maassen, *Conc. ævi Merovingici*, Hannoveræ, 1893, p. 107. — [10] N. 8, dans Zahn, *Skizzen*, 3e éd., Leipzig, 1908, p. 329-330. — [11] Cf. *supra*, à propos du *dies solis*, col. 875 sq. — [12] Voir, entre autres, les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, n. 33 (88) : *Qui die solemni prætermisso Ecclesiæ conventu ad spectacula vadit, excommunicetur. P. L.*, t. CLVI, col. 883. Le sermon CCLXXX de l'appendice aux sermons de S. Augustin interdit également la chasse le dimanche : n. 3, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2275. — [13] Les témoignages que nous connaissons sur ce sujet se rapportent aux fêtes en général, et non spécialement au dimanche. Voir, par exemple, S. Jean Chrysostome, *In epist. I ad Cor.*, hom. XV, n. 3, *P. G.*, t. LXI, col. 125; S. Léon, *Serm.*, XLI, n. 1, *P. L.*, t. XIV, col. 272. Cf. toutefois Palladius, *supra*, col. 950. — [14] Talmud, traité *Schabbath* 119, cité par Schürer, *Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft*, 1905, n. 1, p. 8, note 1. — [15] Cf. *Regula S. Antonii*, can. 2 : *ieiuna usque ad nonam, singulis diebus, excepto sabbato et dominico die*, *P. L.*, t. CIII, col. 424. Voir *supra*, dans cet article, col. 971. — [16] *Collatio*, XIII, 1, éd. M. Petschenig, *Corpus* de Vienne, 1886, t. XIII, p. 217. — [17] *Histoire de S. Pachôme*, éd. par J. Bousquet et F. Nau, § 24, dans *Patrologia orientalis*, Paris, 1908, t. IV, p. 143. — [18] *Vita Cæsarii*, l. I, c. I, n. 6, *P. L.*, t. LXVII, col. 1001. — [19] Canon 92, éd. Riedel et Crum, London, 1904, p. 59.

tion à tirer des propos étranges de ce Romain, que saint Augustin rapporte et réfute dans sa lettre à Casulanus. Ce citoyen de Rome préconisait le jeûne universel et obligatoire du samedi, mais estimait qu'en retour on pouvait restaurer ses forces le dimanche par une *alogia*, c'est-à-dire, d'après saint Augustin expliquant l'étymologie du mot, par un festin où la bonne chère était de nature à faire perdre la raison [1]. L'évêque d'Hippone, qui n'a pas de peine à montrer le ridicule de pareilles théories, indique alors en passant qu'un *prandium* « modeste et sobre » est celui qui convient le dimanche à un chrétien [2].

Notons encore que dans les laures palestiniennes la joie apportée par le samedi et le dimanche autorisait les ascètes les plus parfaits non seulement à cesser leurs abstinences, mais encore à rompre le silence. Les diacres de saint Euthyme disaient de lui : « Nous ne l'avons jamais guère vu manger, ni rompre le silence que le samedi et le dimanche [3]. » Le système semi-érémitique de la laure, ne comportant de réunions régulières qu'en ces deux jours, invitait du reste à cet adoucissement.

VI. Particularités liturgiques. — Si nous étudions la liturgie actuellement en usage en Occident, nous trouvons que chacun des dimanches de l'année, presque sans exception, possède son caractère et sa désignation liturgiques. Dans la liturgie romaine, par exemple, nous avons les quatre dimanches de l'avent, les six dimanches après l'Épiphanie, les trois dimanches de septuagésime, sexagésime, quinquagésime; les six dimanches de carême, les cinq dimanches après Pâques; les vingt-quatre dimanches après la Pentecôte, soit un total de quarante-huit dimanches; les trois ou quatre qui restent sont ou des dimanches *vacat* ou des dimanches dans une octave. A la différence de quelques titres, et d'un avent à six dimanches, cette disposition est substantiellement la même à Tolède et à Milan.

On peut donc dire que chaque dimanche dans les liturgies occidentales, a maintenant son office liturgique spécial. Aucun autre jour de la semaine ne possède un pareil privilège, car les mercredis et vendredis, qui sont aussi jours liturgiques, n'ont d'office particulier que dans un certain nombre de circonstances assez limité. Quant aux autres féries, elles sont d'ordinaire en dépendance de l'office du dimanche, sauf en carême et dans quelques rares occasions. Ce système liturgique est fort ancien; on peut dire qu'il remonte, au moins, dans son ensemble, au delà du IXe siècle. Il va sans dire toutefois qu'il n'est pas primitif. On le voit se dessiner dans ses premiers linéaments aux IIIe-IVe siècles. Auparavant, comme dom Cabrol le constatait ici pour la liturgie d'Afrique [4], il n'y avait pas de cycle chrétien, d'année liturgique. Les chrétiens gardèrent leur année civile, juive pour les convertis du judaïsme, grecque ou romaine pour les convertis de la gentilité. Afin d'avoir une idée juste de la genèse liturgique, il faut bannir de son esprit tout ce qui ressemblerait à un cycle chrétien. Tout se réduisait originairement au sacrifice, à la Cène, qui est l'acte central de la liturgie chrétienne, et à la réunion antécédente où on lisait les Livres saints, où l'on chantait des psaumes et des cantiques, où l'on prêchait. Cette double assemblée (vigile et sacrifice) pouvait se tenir en tout lieu et à n'importe quel jour de la semaine. Elle s'attacha cependant de préférence au dimanche qui était, pour les raisons que nous avons dites, le jour du Seigneur, qui remplaçait le sabbat pour les chrétiens, et qui fut le jour liturgique par excellence [5].

L'un de nos plus anciens monuments liturgiques, le sacramentaire de Sérapion, débute par une Εὐχὴ κυριακή ou prière du dimanche [6], qui accompagnait les lectures scripturaires de ce jour, ainsi que le montre son contenu. Or il est remarquable que cette prière propre au dimanche est de caractère général et ne renferme aucune allusion au jour auquel elle est destinée. C'est là pour nous un signe de son ancienneté.

Il y a ainsi à l'origine une liturgie dominicale, qui est en somme la liturgie primitive commune, sans épithète, que nous appelons dominicale parce qu'elle s'est fixée plus spécialement au dimanche, comme au jour principal de la semaine, et qui a dû se répéter tous les dimanches de l'année. Le désir d'éviter la monotonie inspira la pensée de varier les lectures, les psaumes et les autres formules liturgiques. Certains dimanches, comme ceux de Pâques et de la Pentecôte, étaient tellement à part à cause des événements qu'ils rappelaient, qu'ils eurent bientôt aussi une liturgie spéciale. Ils exercèrent peu à peu une attraction sur les autres dimanches et ainsi se trouva-t-on amené à créer un cycle liturgique dans lequel tous les dimanches devaient, l'un après l'autre, avoir leur place [7].

Cette liturgie dominicale primitive, de caractère uniforme, se retrouve surtout dans le canon de la messe, qui a beaucoup moins varié que les autres formules, et qui mentionne toujours la résurrection du Christ [8].

Cette mention mise à part, on peut dire que l'ancienne liturgie romaine ne renfermait aucun texte sur la résurrection qui fût propre aux dimanches ordinaires. Elle suivait vraisemblablement en cela, et elle suit encore, la tradition primitive, celle de la liturgie dominicale commune [9].

[1] *Epist.*, XXXVI, n. 11, cf. n. 9, *P. L.*, t. XXXIII, col. 140-141. — [2] *Ibid.*, n. 12, col. 141 : *Quid est ergo quod rursus sibi ipse contrarias admonet, ut non prandio moderato, sobrio, christiano reficiamur dominico die...* Cf. n. 11 : *Adtende quemadmodum dominici diei non parco prandio reficiatur, sed alogia delectetur.* — [3] Cf. R. Génier, *Vie de saint Euthyme le Grand*, Paris, 1909, p. 161. — [4] Cf. L'Afrique (Liturgie d'), t. I, col. 593. — [5] Dom Cagin a écrit fort justement : « *a*) Le dimanche est le jour liturgique par excellence, et le plus ancien comme tel; *b*) le dimanche, en tant que dimanche, est, par lui-même, étranger aux circonstances qui ont motivé successivement, ici et là, des rédactions spéciales. » *Te Deum ou Illatio?* Paris, 1906, p. 374. Sur cette liturgie dominicale ou ordinaire, cf. encore *ibid.*, p. 386 et 409. — [6] Funk, *Didasc. et Const. apost.*, Paderbornæ, 1905, t. II, p. 158-159. Cette prière est exactement intitulée : Εὐχὴ πρώτη κυριακή : *Oratio prima dominicæ*. Le sacramentaire de Sérapion s'ouvre par elle. — [7] Sur les noms et titres des dimanches, voir les articles sur les diverses liturgies, par exemple Ambrosien (Rit), § VI, t. I, col. 1393 sq., et aussi les articles Avent, Pascal (Temps), Pentecôte, Septuagésime, Lectures, Péricopes, etc. En Orient les dimanches sont plus indépendants qu'en Occident de l'évolution du cycle : voir la dissertation d'Allatius citée dans notre Bibliographie. — [8] Cf. Anamnèse, t. I, col. 1888; dom P. Cagin, *L'Eucharistia*, Paris, 1912, *passim*. L'idée du second avènement du Christ est jointe à celle de sa résurrection dans le canon de la messe du sacramentaire ambrosien. Entre la consécration et l'*Unde et memores* on y lit : *Mandans quoque et dicens (ad) eos. Hæc quotienscumque feceritis, in meam commemorationem facietis. Mortem meam prædicabitis, resurrectionem meam annuntiabitis, adventum meum sperabitis donec iterum de cælis veniam ad vos.* Cf. *Codex sacramentorum Bergomensis*, dans *Auctarium Solesmense*, Solesmis, 1900, p. 93. Ces paroles sont un commentaire de I Cor., XI, 26 sur la célébration de l'eucharistie. — [9] Le cas du *Te Deum*, avec son allusion à la résurrection *Tu devicto mortis aculeo*, doit être écarté, comme n'étant pas spécifiquement romain, ni d'ailleurs exclusivement propre au dimanche. Cependant il faut remarquer que, d'après la thèse de dom Cagin, *Te Deum ou Illatio?* il pourrait avoir appartenu à l'ancienne liturgie dominicale. Le cas du symbole de Nicée entre encore moins en considération. La mention de la passion, de la résurrection et de l'ascension du Sauveur dans la prière *Suscipe sancta Trinitas* de l'offertoire n'est qu'une réplique tardive de la mention du canon; la prière elle-même est d'origine gallicane. Quant à la consécration du dimanche à la Trinité, elle ne remonte pas en Occident au delà d'Alcuin. Cf. *Dictionn.*, t. I, col. 1879-1080, et C. Mohlberg, dans *Séminaire historique de Louvain, Rapport sur les travaux*, Louvain,

Il n'en est pas de même dans les liturgies orientales où chaque dimanche constitue en quelque sorte une petite fête de la résurrection [1]. C'est ainsi que dans la liturgie de saint Jean Chrysostome l'apolysis débute chaque dimanche par les mots : Ὁ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν. Voir Apolysis. Le même jour, dans la liturgie grecque, on lit, après l'office du matin, un évangile de la résurrection [2], et les tropaires de l'office célèbrent avec éclat le Christ victorieux du tombeau [3]; le bref cantique Ἀναστὰς ἐκ τοῦ μνήματος, attribué à saint Jean Damascène, appartient aussi à cet office [4]. Pour plus de détails, voir Résurrection (dans les liturgies orientales).

D'autre part, les anciennes liturgies latines, en dehors de la liturgie romaine, offrent, sous ce rapport, quelques analogies avec l'Orient. Des allusions à la résurrection du Christ ou à la résurrection générale, voire la mention de ces événements, s'y rencontrent de temps à autre dans les textes destinés aux dimanches ordinaires de l'année. Nous citerons les exemples qui nous ont paru les plus frappants :

Les lectures dominicales du missel de Bobbio ont deux fois pour objet la résurrection du Christ, principe de notre résurrection (1 Cor., xv, 12-22, et Rom., x, 8-13) [5]; dans le même livre, la *contestatio dominicalis* dont il sera question au paragraphe suivant, fait l'énumération des prérogatives du dimanche, et une autre *contestatio dominicalis* rappelle encore la résurrection du Sauveur [6].

L'ancien *Liber sacramentorum* mozarabe de Tolède renferme sept *missæ quotidianæ*. La première seule est proprement dominicale. Elle commence, en effet, par deux pièces qui font l'éloge du dimanche. Ces deux formules (*missa* et *alia oratio*) sont fort intéressantes en ce qui touche à la question du culte perpétuel réalisé par la célébration périodique et ininterrompue du premier jour de la semaine (cf. § iv de cet article).

La première débute ainsi : *Dominicos dies, dilectissimi fratres, sancte religionis diebus consecratos, grandi diligentia mens ad solemne officium parata concelebret. Non sint hinc studio despicabiles, quod in numero sint frequentes : nec eo exiguus eorum cultus, quod adsiduus sit recursus...*

La seconde exprime aussi tout d'abord la même idée : *Deus, quem omni tempore colere et laudare sine intermissione debemus : dona ut quatenus perpetim serviendi curam per negligentiam non implemus, saltim dominicorum dierum festivitatem diligentius exeolamus* [7]...

Ce double éloge du dimanche est à comparer à celui que l'on trouve dans le bréviaire mozarabe aux laudes du cinquième dimanche après l'octave de l'Épiphanie : Capitula. *Dies dominicus, fratres charissimi, a nobis pia devotione colendus est : illuxit dies Resurrectionis et pacis : dies veræ lucis, et vitæ : in qua Christus credentium vita resurrexit a mortuis... ut diem dominicæ Resurrectionis solemniter celebrantibus, pacem tranquillam*, etc. [8].

Enfin nous citerons ce *Dominicale* (pièce spéciale au dimanche) [9] du psautier mozarabe, dont le contenu concorde avec l'hypothèse faite plus haut [10] sur les origines de la vigile dominicale : *Domine Ihesu Christe qui discipulos tuos vigilare et orare sacro oris tui instituisti oraculo, diemque adventus tui media nocte pullorum cantu; an mane venial ; (et) magno tuo præsentiæ obtegisti silentio, inmensam pietatem tuam trementes famuli (tui) quesumus et rogamus ut dum veneris non de peccato nos arguas, sed ineffabili bonitate succurras*, etc. [11].

Dans le même ordre d'idées, on rapprochera d'un passage de la *Constitution ecclésiastique* dite *égyptienne*, mentionné plus haut [12], une *Oratio matutinalis* du dimanche appartenant au sacramentaire ambrosien de Bergame. *Tu quoque, si dormis*, dit la *Constitution*, *alium diem incipias ac typum resurrectionis facias*. Et l'oraison du sacramentaire : *Gratias tibi agimus omnipotens Deus, qui ante requievimus in sopore et ad te resurreximus post quietem. Vigilet in nobis gratia tua, redeat spiritalis infusio sensibus excitatis, totosque nos splendor tuæ claritatis illustret. Ut qui ad lucem tendimus, lucis tuæ semitam consequi mereamur* [13].

Mais la liturgie la plus intéressante dans le cas présent est la liturgie celtique de l'office dans l'antiphonaire de Bangor. Conformément aux vues de E. Warren que nous faisons nôtres, ce livre possède un *cursus* fixe de prières pour le dimanche [14]. Or dans ces prières le souvenir de la résurrection du Christ s'affirme au point que l'on a pu se demander, mais à tort, si le livre n'était pas destiné au temps pascal. Le *Te Deum* étant mis à part (*Hymnus in die dominica*, n. 7), ces prières se composent d'une hymne pour les matines (*Hymnus ad matutinam in dominica*, n. 12 : *Spiritus divinæ lucis gloriæ*), de quatre collectes *Post evangelium* (n. 65, 74, 79, 85), et de quatre autres *Super* (n. 66) ou *Post* (n. 75, 80, 86) *hymnum*, qui correspondent aux précédentes [15]. L'hymne célèbre les trois personnes divines, mais la seconde personne y est spécialement envisagée sous le symbole de la lumière, avec des allusions à la résurrec-

1908, p. 421-422. Comme tendance préparatoire, voir cependant dans l'antiphonaire de Bangor l'hymne du dimanche et la collecte qui s'y rattache, éd. Warren, London, 1875, t. ii, p. 13 et 25 (n° 66) : toutes les deux célèbrent la trinité des personnes dans l'unité divine. L'Église grecque commémore aussi le mystère de la Trinité chaque dimanche, au μεσονυκτικόν. Cf. Ἀζολόγιον μέγα, Venise, 1820, p. 51-53. — [1] Cf. Ant. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, in-8°, Paderborn, 1910, p. 266 : *Der einzelne Sonntag ist allen orientalischen Riten an sich ein Osterfest im kleinen. Weit entschiedener als in abendlandlischer Liturgie trägt er hier das Gepräge einer allwöchentlich wiederkehrenden Erinnerungsfeier der Auferstehung des Herrn*. Cependant l'office dominical des syriens nestoriens n'a pas ce caractère. Cf. A. J. Maclean, *East Syrian daily offices*, in-12, London, 1894, p. 155-163, 190-192, 205-210. L'idée dominante dans cet office est celle de la rédemption du péché. — [2] Cf. ci-dessus, col. 973. — [3] Cf. Ἀζολόγιον, *éd. cit.*, p. 426-633. — [4] A la fin des laudes (Ὄρθρος), après un dernier tropaire sur la résurrection, *ibid.*, p. 106. Cf. J. Mearns, *The cantics of the christian Church*, in-8°, Cambridge, 1914, p. 17. — [5] M. Neale and G. H. Forbes, *The ancient liturgies of the Gallican Church*, Burntisland, 1855-1867, p. 331 et 341 (Épîtres). — [6] P. 355 (*Missa cottidiana dominicalis*) : *respice in nobis et miserere nostri Deus, qui ad æternam vitam in Christi resurrectione nos reparas*. Cf. p. 343 (*Ad pacem*) :

Deus vita credentium... resurrectio mortuorum. La *Collectio post prophetium* (p. 328) se rapporte aussi très probablement à la résurrection du Christ. Toutes ces pièces appartiennent à des *missæ dominicales*. Sur ces messes du missel de Bobbio, voir dom Cagin, *Paléographie musicale*, t. v, Solesmes, 1896, p. 107-108, 153-154. Aucune des six *missæ dominicales* du *Missale gothicum* ne célèbre spécialement la résurrection, et pas davantage les messes de Mone. Les premières étaient destinées aux dimanches après la Pentecôte; dans les secondes, on remarquera que plusieurs « contestations » sont à la louange de la sainte Trinité. — [7] *Monumenta Ecclesiæ liturgica, Liber mozarabicus sacramentorum*, éd. de dom Férotin, Paris, 1912, col. 508 et 509. Du caractère dominical de cette première messe on peut inférer que les six autres de la série furent d'abord destinées aux jours suivants de la semaine; elles sont toutes devenues ensuite des messes pour les dimanches après la Pentecôte. Cf. D. Férotin, *ibid.*, p. lxxx-lxxx. — [8] Lesley, *Breviorium gothicum, P. L.*, t. lxxxv, col. 231. — [9] Cf. dom Férotin, *Liber sacrament.*, *cit. sup.*, p. xxxvi. — [10] Cf. col. 897 sq. — [11] *The Mozarabic psalter*, éd. de J. P. Gilson, London, 1905, p. 305. — [12] Col. 969. — [13] *Codex sacramentorum Bergomensis*, Solesmis, 1900, p. 170; cxcv. *Incipiunt orat. matutinales. Die dominico*. N. 1541. — [14] P. E. Warren, *The antiphonary of Bangor*, part. II, London, 1895, p. xxvi. Cf. *Dictionn.*, t. ii, col. 186-190. — [15] Édit. citée de Warren.

tion [1]. D'après Warren [2], la collecte 66 se rapporte à l'hymne, or cette collecte mentionne explicitement la résurrection. Elle commence ainsi : *Sancte Domine, illuminatio et salus vera credentibus, resurrectio dominicæ claritatis, illumina cor nostrum*... La collecte 75 demande la grâce de la sanctification et de l'immortalité; la collecte 85 fait allusion à la résurrection du Christ au moment où la lumière, apparue au premier jour du monde, commence à poindre; toutes les autres, comme le n. 66, font mention de la résurrection du Sauveur, et sur ce point il n'y a pas d'exception pour les collectes *Post evangelium*. S'agit-il donc ici d'un évangile emprunté aux récits de la résurrection, comme celui qui se lit dans la liturgie grecque à la fin de l'office du matin? On ne saurait le prouver. Une chose du moins est certaine, c'est que la liturgie de l'antiphonaire de Bangor contient d'assez nombreuses traces d'influence orientale, et qu'une des plus notables est l'observation festivale du samedi [3].

VII. Les *bénédictions* du dimanche. — Les « bénédictions » du dimanche — pour nous servir de l'expression d'un prétendu concile de Césarée que nous mentionnerons ci-dessous — sont les faits de l'ancienne ou de la nouvelle loi qui sont attribués à tort ou à raison à ce jour, et le rendent saint ou illustre. Ces attributions curieuses, dont plusieurs relèvent de la littérature apocryphe, feront sans doute, un jour, l'objet d'une étude spéciale. En attendant, nous nous contentons de signaler les quelques listes de « bénédictions » du dimanche que nous avons eu l'occasion de rencontrer dans les textes imprimés. Dans l'impossibilité de les accorder en un tableau synoptique, car elles sont trop variées, nous les présentons à la suite, sous une forme résumée :

1° Lettre IXe de saint Léon à Dioscore d'Alexandrie [4].

1. Commencement du monde. 2. Résurrection du Christ. 3. Mission définitive des apôtres (Matt., XXVIII, 20). 4. L'Esprit-Saint communiqué aux disciples par le Christ (Joa., XX, 22-23). 5. Pentecôte.

2° Sermon CLXVII de l'Appendice aux sermons de saint Augustin [5].

1. Première apparition de la lumière. 2. Passage de la mer Rouge. 3. Envoi de la manne dans le désert. 4. Baptême du Christ dans le Jourdain. 5. Miracle de Cana. 6. Multiplication miraculeuse des cinq pains. 7. Résurrection du Christ. 8. Apparition aux disciples réunis (Joa., XX, 19). 9. Pentecôte. 10. Jugement dernier.

3° Sermon CLXXX du même Appendice [6].

1. Premier jour du « siècle », où les éléments du monde furent formés et les anges créés. 2. Résurrection du Christ. 3. Pentecôte. 4. Premier envoi de la manne dans le désert.

4° Concile de Frioul de 796 ou 797 [7].

1. Résurrection du Christ. 2. Pentecôte. 3. L'Esprit-Saint communiqué aux disciples par le Christ. 4 Multiplication miraculeuse des cinq pains. 5. Premier envoi de la manne dans le désert.

5° Concile de Paris de 829 [8].

1. Résurrection du Christ. 2. Pentecôte. 3. La manne envoyée du ciel.

6° Concile fictif de Césarée sous le pape Victor [9].

1. Première apparition de la lumière. 2. Passage de la mer Rouge. 3. Envoi de la manne. 4. Moïse ordonnant au peuple d'observer le premier jour et le dernier. (Cf. [?] Exod., XII, 16; Lev., XXIII, 7-8.) 5. Jour béni dans le psaume CXVII, 24. 6. Résurrection du Seigneur.

7° Synode nestorien de Jésuyahb Ier (585) [10].

1. Résurrection du Fils de Dieu. 2. Rénovation future de toutes choses. 3. Commencement du monde fini. 4. Commencement du monde futur et sans fin. 5. Jour où Noé sortit de l'arche. 6. Jour où Moïse érigea le tabernacle temporaire. 7. Jour où le Christ ébranla et ouvrit le schéol par sa résurrection, jeta les fondements de l'Église et prêcha le royaume des cieux.

8° *Iohannis liber de dormitione Mariæ* [11].

1. Annonciation de l'ange à Marie. 2. Nativité du Christ.

[1] Même édition, p. 13, spécialement les strophes VII et VIII. — [2] *Ibid.*, p. 67. — [3] *Ibid.*, p. XXIII-XXVI. D'après Warren, cette influence s'est exercée par l'intermédiaire de la Gaule. Nous avons signalé ci-dessus (col. 973) dans la règle de saint Césaire pour les religieuses, et dans celle de saint Aurélien, l'usage de lire un évangile de la résurrection au matin de chaque dimanche. — [4] Cap. I. *P. L.*, t. LIV, col. 626. S. Léon termine ainsi son énumération : *ut cælesti quadam regula insinuatum et traditum noverimus, in illa die celebranda nobis esse mysteria sacerdotalium benedictionum, in qua collata sunt omnia dona gratiarum*. Les « bénédictions » sacerdotales sont les trois derniers faits mentionnés. A noter, quant à l'origine de la troisième attribution (mission des apôtres), la forme que Matt., XXVI, 32, a prise dans le missel romain (*Dominica in albis :* Alleluia). *Postquam autem resurrexero, præcedam vos in Galilæam*, y est devenu : *In die resurrectionis meæ, dicit Dominus, præcedam vos*, etc. Cette même attribution se retrouve dans S. Cyrille d'Alexandrie, cf. *supra*, col. 883, note 7. — [5] N. 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2070. — [6] N. 2, *ibid.*, col. 2274. Sur les rapports de ce sermon avec les ch. XXIV et XXV du *De ecclesiasticis officiis* de S. Isidore de Séville, où se retrouve la susdite énumération (ch. XXV, n. 3), voir plus haut, dans cet article, col. 940-941. — [7] Cap. XIII. A. Werminghoff, *Concilia ævi Karolini* (*Mon. Germaniæ hist.*, *Legum*, sect. III, t. II), 1906, t. I, p. 194. Le concile de Frioul dépend ici de S. Léon, *loc. sup. cit.*, et quant à l'énumération (*Conc.*, n° 1-3), et quant au texte. Après la mention de la Pentecôte il ajoute, en effet : *Sed et omnium penæ dona carismatum in eadem sacratissima die creduntur in mundo conlata*. La mention de la multiplication des cinq pains peut venir du sermon pseudo-augustinien CLXVII et celle de l'envoi de la manne du sermon pseudo-augustinien CCLXXX. Le concile termine ainsi cette énumération : *et multa alia spiritalium munificentia rerum in ipsa die sunt manifestata, que cuncta tonqum est per ordinem recenseri*. Il connaît donc des listes étendues de « bénédictions » du dimanche. — [8] C. L. A. Werminghoff, *op. cit.*, 1908, t. II, p. 643. Le fait de l'envoi de la manne est ainsi relaté : *eo die, ut a quibusdam doctoribus tradilur, manna pluit de celo*. Ces docteurs sont Origène (*In Exod.*, hom. VII, 5, *P. G.*, t. XII, col. 345), le ps.-Augustin (sermons cités *supra*, et serm. XXV, n. 3 de l'Appendice, *P. L.*, t. XII, col. 1794), Isidore (*loc. cit.*). Après quoi, le concile ajoute : *Hæc et his similia liquido demonstrant hunc diem cæteris diebus celebriorem et venerabiliorem fore*. — [9] Les actes de ce prétendu concile ont été composés en Angleterre au VIe ou au VIIe siècle, ainsi que l'a montré B. Krusch, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie*, in-8°, Leipzig, 1880, p. 303 sq. On les trouve dans les œuvres de Bède, en appendice à sa lettre *Ad Wicredam* (epist. IV) sur la célébration de la Pâque qui, d'ailleurs, n'y réfère pas. *P. L.*, t. XCIV, col. 682-684. Baluze en a publié une recension plus étendue et assez différente dans sa *Nova collectio conciliorum*, t. I, Paris, 1707, p. 15-16. Les deux textes sont reproduits à la suite dans Mansi, *Conc.*, t. I, col. 709-716. Krusch a donné une édition critique de ces actes dans l'ouvrage cité *supra*, p. 306-310. Dans le texte de Baluze la troisième bénédiction (envoi de la manne) fait défaut. Le passage sur les bénédictions du dimanche (texte de Krusch) débute ainsi : *Episcopi dixerunt : Numquid dies dominicus præteriri potest, ut in eo pascha (mimime) celebraretur, qui tot et tolibus benedictionibus sanctificatus est? Theophylus episcopus dixit : Apertius ergo dicite, quibus et quotibus benedictionibus eum fuisse sanctificatum asseritis, ut scribere possemus. Episcopi responderunt : Prima illi benedictio est*, etc. La quatrième bénédiction allègue un texte non biblique, une parole de Moïse ainsi formulée : *Sit vobis observatus dies primus et novissimus*. Ainsi que nous l'avons indiqué, l'auteur fait peut-être allusion au premier et au septième jour des Azymes, en dépit de la glose du texte de Baluze : *hoc est dominicus etsabbatum* (om. Krusch). Sur ce faux concile on peut voir encore Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, 2e éd., Paris, 1701, t. III, p. 632-633; de Lagarde, *Mitteilungen*, 1891, t. IV, p. 274-282. — [10] Canon 19. J.-B. Chabot, *Synodicon orientale*, Paris, 1902, p. 147. — [11] N. 37-39. C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, Leipzig, 1866, p. 106-107. Sur l'assomption de Marie « le dimanche, à la troisième

3. Entrée triomphale de Jésus à Jérusalem. 4. Résurrection du Christ. 5. Jugement dernier. 6. Assomption de Marie.

9° Missel de Bobbio [1].

1. Nativité du Christ. 2. Inauguration du baptême par le Christ. 3. Résurrection du Seigneur. 4. Miracle de Cana. 5. Multiplication miraculeuse des cinq pains et des deux poissons. 6. Passage de la mer Rouge. 7. Ordination de saint Pierre. 8. Le Christ marchant sur les eaux. 9. Les trois villes de Babylonie : Babilla, Babylone et Landoglado, regardées par le Seigneur. 10. Descente du Christ aux enfers, dont il tire Adam pour l'introduire au paradis, ainsi que les patriarches.

10° « Cáin Domnaig » ou Loi du dimanche (document irlandais) [2].

1. Premier jour de la création (lumière, ciel et terre, chaos, anges). 2. Fin du déluge (repos de l'arche et arc-en-ciel). 3. Passage de la mer Rouge. 4. Envoi de la manne. 5. Conception de Jésus. 6. Nativité du Christ. 7. Adoration des mages. 8. Baptême du Christ dans le Jourdain. 9. Multiplication miraculeuse des cinq pains et des deux poissons. 10. Transfiguration du Christ. 11. Entrée triomphale à Jérusalem. 12. Victoire de Jésus sur Satan. 13. Premier enseignement du Christ au temple. 14. Miracle de Cana. 15. L'Apocalypse de saint Jean. 16. Résurrection du Christ. 17. Pentecôte. 18. Rénovation générale du monde et jugement dernier.

11° Poème irlandais sur l'observation du dimanche [3].

1. Création de la terre. 2. Création d'Adam. 3. Déluge. 4. Naissance d'Abraham. 5. Loi donnée à Moïse. 6. Royauté conférée à David. 7. Salomon choisit la sagesse. 8. Jonas sort du monstre. 9. Délivrance de Babylone. 10. Naissance de Marie. 11. Naissance du Christ. 12. Baptême du Christ dans le Jourdain. 13. Résurrection. 14. « Dimanche de la petite Pâque » : apparition du Christ aux apôtres. 15. Le Seigneur envoie chaque apôtre prêcher. 16. Pentecôte. 17. Création du ciel avec ses neuf degrés. 18. Jugement dernier : entrée des saints dans le ciel et des pécheurs dans l'enfer.

Pour apprécier ces traditions de valeur très diverse, on dégagera d'abord, dans ces listes, les faits qui ont un fondement évident dans l'Écriture. Ce sont : le premier jour de la création (7 fois cité); l'envoi de la manne (6 fois); la résurrection (dans toutes les listes); l'apparition du dimanche qui suivit la résurrection (4 fois); la Pentecôte (7 fois); la vision de saint Jean (1 fois). Parmi les faits qui n'ont pas de fondement scripturaire évident, ceux sur lesquels il y a un certain accord, c'est-à-dire qui sont cités plus de deux fois, sont les suivants : le passage de la mer Rouge (4 fois) [4]; la nativité du Christ (4 fois); le baptême du Christ (4 fois); le miracle de Cana (3 fois); la multiplication des cinq pains (4 fois); le jugement dernier ou la fin du monde (5 fois). L'annonciation ou la conception du Christ ne figure que deux fois seulement, ainsi que l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem et la mission définitive des apôtres après la résurrection. Les attributions isolées qui restent paraissent de caractère fantaisiste et sans valeur traditionnelle

D'autre part, l'Annonciation et le jugement dernier placés au dimanche ont des attestations intéressantes en dehors de ces listes. Nous avons déjà eu l'occasion de citer plusieurs des témoignages qui concernent le jugement dernier [5] : nous n'y reviendrons pas. Toutefois à côté de la deuxième décision des apôtres de la *Didascalie d'Addaï* déjà mentionnée, il convient de citer ici la décision correspondante des *Trente traditions des apôtres*, selon la traduction arabe de ce document, dans l'encyclopédie (« Lampe des ténèbres ») d'Abou'l-Barakat. En effet, cette décision mentionne non seulement le dernier jugement comme dans la *Didascalie d'Addaï*, mais encore l'Annonciation. Elle est ainsi formulée : « 2. Loi du jour du dimanche : qu'ils se rassemblent chaque dimanche à trois heures du jour pour la prière, la lecture des livres anciens et nouveaux et l'offrande du qurbân, parce qu'en ce jour l'ange annonça à Marie la conception du Messie, qu'en ce jour il est ressuscité d'entre les morts, et qu'en ce jour il descendra du ciel au jour de la résurrection avec les anges et sa grande gloire, et siégera avec ses saints disciples pour juger les vivants et les morts [6]. » Cette attribution de l'Annonciation au dimanche est fort ancienne. On la trouve en effet dans le *De fabrica mundi* tenu assez généralement pour l'œuvre de Victorin de Peltau († 303). D'après cet auteur, le jour de la semaine où Marie reçut le message de l'ange est le même que celui où Ève fut séduite par le serpent, où Dieu créa la lumière, où le Christ ressuscita : *Quis itaque lege Dei doctus, quis plenus Spiritu sancto, non respiciat corde, ea die Gabriel angelum Mariæ virgini evangelizasse, qua die draco Evam seduxit; ea die Spiritum sanctum Mariam virginem inundasse, qua lucem fecit:... ea die resurrexit a mortuis, qua lucem fecit* [7]. On a un *confirmatur* important de cette tradition sur le jour de l'Annonciation dans un fragment latin relatif à la chronologie de la

heure », voir *Transitus Mariæ* (rédaction latine A), *ibid.*, p. 117. Cf. rédaction latine B, p. 126 : saint Jean est transporté miraculeusement, *die dominica, hora diei tertia*, à la maison de Marie, à Éphèse; les autres apôtres y arrivent le même jour après, et l'assomption de la Mère de Dieu n'a lieu que le troisième jour, également à la troisième heure, p. 128. — [1] *Contestatio* IV de la cinquième *missa dominicalis*, *P. L.*, t. LXXII, col. 559; J. M. Neale and G. H. Forbes, *The ancient liturgies of the Gallican Church*, in-8°, Burntisland (3e partie), 1867, p. 346. La troisième bénédiction : *Die sancto dominico baptismum intravit* (*Dominus*) doit viser le baptême du Christ dans le Jourdain. La septième est ainsi formulée : *Die sancto dominico ordinatus est Petrus secundum apostolus in Novo Testamento*. La huitième et la neuvième ont le Seigneur et non saint Pierre pour sujet, en raison de la phrase qui suit la neuvième : *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit in cælo et in terra, in mare et in abyssis*. Cette neuvième bénédiction, qui dépend peut-être d'un apocryphe perdu, reste encore à expliquer. Cf. *Dictionn.*, t. II, col. 959 et note 4. Le dixième fait de la liste n'est pas attribué formellement au dimanche comme les autres : séparé des autres bénédictions par la phrase qui vient d'être citée, il peut être considéré comme hors série. — [2] Document édité partiellement par J. G. O'Keeffe dans *Ériu*, Dublin, 1905, t. II, p. 189-214. (Cf. *Anecdota from Irish manuscripts*, Halle, 1910, t. III, p. 21, sq., par le même). Ce texte est à dater de la moitié du IXe siècle environ. Les bénédictions du dimanche, p. 199-201. — [3] Édité par le même, dans la même revue, t. IV, 1907, p. 143-147. Poème de 27 strophes : les bénédictions à partir de la neuvième. Pas d'indication sur la date. D'après M. O. J. Bergin de Dublin, que M. R. I. Best a bien voulu consulter pour moi, ce poème pourrait être de la fin du xe siècle, mais non antérieur. — [4] Nous savons que, d'après certaines supputations, on peut arriver à placer cet événement au premier jour de la semaine, mais ce n'est pas chose évidente dans l'Écriture. Il faut en dire autant pour l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem et les autres faits évangéliques de même catégorie. — [5] Cf. *supra*, col. 809 (note) et 884, note 9. Aux témoignages réunis col. 882-883, il faut joindre celui de saint Jean Chrysostome expliquant au livre II, n. 4, de son traité *De la componction*, le titre du ps. VI, *P. G*, t. XLV, col. 415-416. Pour saint Jean Chrysostome, la semaine représente le temps de la vie présente, et le huitième jour, le jour du jugement dernier : « Le psalmiste l'a appelé huitième pour désigner la transformation et le renouvellement de la vie future. — [6] Je dois cette traduction inédite à l'obligeance de mon confrère dom L. Villecourt. Sur la place de ce texte dans Abou'l-Barakat, voir Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, p. 19. Les 30 traditions des apôtres sont une recension des 27 décisions du chapitre II de la *Didascalie d'Addai* ou *Canons d'Édesse*. Cf. Riedel, *ibid.*, p. 159. — [7] *P. L.*, t. V, col. 312-313. Pour l'interprétation de ce passage, voir dom J. Chapman, *Papias on the age of our Lord*, dans *The journal of theological studies*, Oxford, 1908, t. IX, p. 42 sq., spécialement p. 43-47. L'auteur a bien montré, pensons-nous, qu'il s'agit, en cet endroit du *De fabrica*, des sept jours de la semaine. L'attribution du passage à Papias est une autre question.

vie du Christ, trouvé, dit-on, dans les Commentaires de Victorin, et dont la source serait Alexandre de Jérusalem, lequel l'aurait transcrit des *exemplaria* des apôtres eux-mêmes. Ce fragment a été découvert par Muratori dans un codex de Bobbio à la suite d'une œuvre du commencement du IXe siècle sur le comput [1]. Il se termine par ces mots : *ad Mariam vero loculus est angelus VIII. kal. Apr. sexto iam conceptionis mense Elisabeth habere dicens ; ex quo suppulatur, eodem die Dominum fuisse conceptum, quo et resurrexit.* Depuis, dom G. Morin [2] a trouvé le même fragment dans un manuscrit de la bibliothèque de l'université de Padoue, mais sous le nom de saint Jérôme, et avec quelques lignes additionnelles sur les jours de la semaine où eurent lieu l'Annonciation, la naissance du Christ, son baptême et sa passion, et sur le nombre des années de sa vie. A la première ligne de cette addition on lit : *feria VI. anunciatus. fer. I. natus.* Ces données sont en contradiction avec celles qui précèdent dans le fragment ; aussi dom J. Chapman [3] a-t-il conjecturé avec raison que l'ordre des chiffres devait être renversé, pour lire : *feria I. anunciatus. fer. VI. natus.* Ajoutons que chez les grecs le 25 mars est regardé comme la date même de la résurrection du Christ. « Lorsque le cycle pascal, dit le P. Delehaye, amène cette coïncidence, la fête est désignée par les grecs sous le nom de Κύριον Πάσχα, Pâque principale ou Pâque par excellence [4]. » Dans les ménées la formule du 25 mars est ἡ ἐν τῷ κυρίῳ πάσχα ἀνάστασις τοῦ Χριστοῦ [5].

Quelques autres faits sont attribués au dimanche dans les livres apocryphes : c'est la mort de saint Jean l'évangéliste après la célébration de l'eucharistie, selon les Actes de cet apôtre [6] ; c'est la sanctification d'Adam par Dieu, dans la lettre du Christ tombée du ciel [7] ; la création du royaume des cieux ou de l'héritage des justes, d'après le *Livre des mystères du ciel et de la terre*, apocryphe éthiopien [8] ; c'est enfin le trait curieux de l'adoucissement des peines des damnés, dans l'Apocalypse ou Vision de Paul [9]. On y lit qu'à l'apparition du Christ glorifié, les damnés lui demandèrent quelque répit dans leurs souffrances. Après s'être entendu dire qu'ils n'en méritaient pas, la faveur leur fut accordée en ces termes, — d'après la teneur de la *Visio Pauli* [10] : *Nunc vero, propter Michaelum* [11] *archangelum testamenti mei, et qui cum ipso sunt angeli, et propter Paulum delectissimum meum, quem nolo contristare, propter fratres vestros qui sunt in mundo et offerunt oblaciones, et propter filios, quoniam sunt in his præcepta mea, et magis propter meam ipsius bonitatem, — in die enim qua resurrexi a mortuis, dono vobis omnibus qui estis in penis noctem et diem refrigerium in perpetuum.* Cette tradition se retrouve dans la littérature irlandaise [12].

A propos de l'épître de Barnabé, nous avons signalé [13] plusieurs textes qui paraissent donner le dimanche pour le jour de l'ascension. Ailleurs, nous avons aussi cité un passage de saint Jérôme offrant la première vue un sens analogue : *Dies dominica... dominica dicitur : quia Dominus in ea victor ascendit ad Patrem* [14]. Ce passage appartient à un sermon prononcé le jour de Pâques. On aimera à rapprocher de ce texte et des autres, l'exorde d'un sermon de saint Maxime de Turin prononcé le jour de la Pentecôte [15], où l'orateur combat l'opinion populaire suivant laquelle l'ascension aurait eu lieu en ce dimanche : *Pentecosten ergo agamus hodie, hoc est quinquagesimum diem a resurrectione dominica ; quod hac die* SICUT PLENIQUE PUTANT *ad cælos Salvator ascendit.* Il renvoie ensuite à la tradition des quarante jours rapportée par saint Luc au début des Actes, pour conclure de nouveau : *Non igitur hodie Christus ascendit ad cælum.* Cette fausse opinion provient vraisemblablement de la coutume liturgique attestée par Égérie pour Jérusalem, et cette coutume elle-même, ainsi que l'a indiqué le P. H. Thurston [16], est sans doute en rapport avec la reprise du jeûne bi-hebdomadaire, après le temps pascal. Les cinquante jours de celui-ci avaient leur origine mystique dans l'Ancien Testament, ainsi que les quarante jours du jeûne quadragésimal. D'autre part, on plaçait le « départ de l'époux » [17] à la fin des cinquante jours de Pâques pour marquer que le jeûne reprenait dès lors ses droits. De la sorte, le temps pascal était vraiment une fête ininterrompue de la résurrection : il participait dans toute sa durée aux privilèges du dimanche.

VIII. BIBLIOGRAPHIE. — Nous excluons de cette liste les ouvrages de pure controverse théologique sur la question du sabbat et du dimanche, et les livres écrits du point de vue sociologique. On trouvera une bibliographie étendue de la controverse « sabbatique » dans le livre de Robert Cox cité ci-dessous ; comme complément à celui-ci, on pourra consulter la bibliographie assez confuse mais plus récente de W. F. Crafts, *The sabbath for man*, in-12, New-York, 1885, p. 610-633 (6e éd., 1892). Voir aussi l'article de Zöckler mentionné *infra*. Les ouvrages théologiques que nous citons contiennent des considérations plus ou moins développées sur l'histoire du dimanche.

J. G. Abicht, *De sabbato christianorum ex historia Novi Testamenti*, in-4°, Wittenberg, 1731. — J. B. Albert, *De celebratione sabbati dieique dominici inter veteres et recentiores*, in-4°, Wittenberg, 1772 ; réimprimé dans Volbeding, *Thesaurus commentationum*, in-8°, Leipzig, 1847, t. I, p. 93-105. — L. Allatius, *De dominicis et hebdomadibus recentiorum Græcorum dissertatio*, dans *De Ecclesiæ occidentalis atque orien-*

[1] Fragment reproduit dans *P. L.*, t. CXXIX, col. 1369. Une meilleure édition dans E. von Dobschütz, *Das Kerygma Petri*, Leipzig, 1893 (*Texte und Untersuchungen*, t. XI, 1), p. 137. Sur ce fragment, voir A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1893, t. I, p. 506-507, et J. Chapman, *Journal of theological studies*, Oxford, 1907, t. VIII, p. 590-593. — [2] *Notes sur Victorin de Pettau*, dans la même revue, 1906, t. VII, p. 158-459 ; le fragment p. 159. — [3] *Ibid.*, 1908, t. IX, p. 42. — [4] *Analecta Bollandiana*, t. XXXII, Bruxelles, 1913, p. 326, à propos d'un article de G. Papamichael, Τὸ « Κύριον πάσχα », dans Ἐκκλησιαστικὸς φάρος, 1912, t. IX, p. 408-409. — [5] Pour l'explication de cette formule, le P. Delehaye renvoie à son *Synaxarium Ecclesiæ Constantinopolitanæ*, Bruxelles, 1902, col. 980. Il y revient du reste dans l'article des *Anal. Boll.* cité dans la note précédente. — [6] C. Tischendorf, *Acta apostolorum apocrypha*, Lipsiæ, 1851, p. 272, n. 15 sq. ; Lipsius-Bonnet, *Acta apost. apocrypha*, Leipzig, 1898, t. II, 2e part., p. 203 sq. ; A. S. Lewis, *The mythological acts of the apostles*, London, 1904 (*Horæ Semiticæ*, t. IV), p. 54 sq., 168-169. Cf. p. XXXVI-XXXV. — [7] Baluze, *Capitularia regum Francorum*, Paris, 1677, t. II, col. 1398. Cf. *Dictionn.*, t. III, col. 1538. — [8] Éd. de J. Perruchon et I. Guidi, dans *Patrologia orientalis*, Paris, 1907, t. I, p. 3. Écrit fort tardif, du XVe siècle, mais qui doit représenter d'anciennes traditions. — [9] C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, Lipsiæ, 1866, p. 63, § 44. — [10] Éd. M. R. James, dans *Apocrypha anecdota*, Cambridge (*Texts and studies*, II, 3), t. II, 1893, p. 36, § 41. — [11] Dans le texte grec de Tischendorf : Gabriel. — [12] Cf. P. W. Joyce, *Social history of ancient Ireland*, Dublin, 1903, t. I, p. 393-394. L'auteur renvoie à la vision d'Adamnan, aux traditions sur saint Brendan, au voyage de Húi Corra. Ce dernier document, composition du XIe siècle, a été publié par Whitley Stokes dans la *Revue celtique*, Paris, 1893, t. XIV, p. 22-69. — [13] Col. 879, note 5. — [14] Col. 961. S. Jérôme doit penser ici à *Joa.*, XX, 17 : *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum.* — [15] *Hom.*, LXIII, *de solemnitate sanctæ Pentecostes*, III°, *P. L.*, t. LVII, col. 377. — [16] *Ascension and Whitsuntide*, dans *The month*, London, juin 1911, p. 610-621. — [17] Cf. Matt., IX, 15 ; Marc, II, 20 ; Luc, V, 35.

talis perpetua consensione, in-4°, Coloniæ, 1648, col. 1401-1526. — W. Amesius, *De sabbato et die dominico*, in-4°, Francker, 1633. — R. Andala, *De sabbato Veteris Testamenti et die dominico Novi Testamenti*, dans *Bibliotheca historico-philologico-theologica*, classis VIII, fasciculus 4, in-16, Bremæ, 1726, p. 541-564. — J. N. Andrews, *The complete testimony of the Fathers of the first three centuries concerning the sabbath and the first day of the week*, in-16, Battle Creek, 1865; *The history of the sabbath and first day of the week*, 3e éd., in-8°, Battle Creek, 1887. — D. H. Arnoldt. *De antiquitate diei dominici*, in-4°, Kœnigsberg, 1754, réimprimé dans Volbeding, *Thesaurus commentationum*, in-8°, Leipzig, 1847, t. I, p. 58-64. — J. C. W. Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie*, in-8°, Leipzig. 1820. t. III, p. 345-362. Cf. t. I, p. 16-19, 107 sq., 123-124; *Handbuch der christlichen Archäologie*, in-8°, Leipzig, 1836, t. I, p. 511-526; 1836, t. II, p. 596-597; 1837, t. III, p. 468-469. — (A. Baillet), *La vie des saints et l'histoire des fêtes de l'année*, in-fol., Paris, 1707, t. IV, col. I-VIII. — A. Barry, article *Lord's day*, dans *A dictionary of christian antiquities*, éd. par W. Smith et S. Cheetham, in-8°, London, 1893, t. II, p. 1042-1053; *The christian Sunday*, in-12, London, 1905. — J. H. Bartel, *De stato die veterum christianorum ad Plin.*, X, 97, in-4°, Wittenberg, 1727. — R. Baxter, *The divine appointment of the Lord's day* (1671), dans *The practical works of the Rev. Richard Baxter*, in-8°, London, 1830, t. XIII, p. 363-516. — J. T. Baylee, *History of the sabbath or day of rest*, in-12, London, 1857. — E. Becher, *Abhandlung vom Sabbate der Juden und dem Sonntage der Christen*, in-8°, Halle, 1775. — J. A. Beet, *The Jewish sabbath and the Lord's day*, dans *The Expositor*, London, 1884, IIe série, t. VIII, p. 388-350. — G. C. Benker, *Der Tag des Herrn*, in-8°, Francfort, 1728. — J. Bingham, *The antiquities of the christian Church*, nouvelle édition en 10 vol. in-8° par R. Bingham, Oxford, 1855, t. IV, p. 523-535; t. V, p. 536-540; t. VI, p. 369-375; t. VII, p. 232-266. — A. J. Binterim, *Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche*, in-8°, Mayence. t. V, 1re part., p. 123-162. — J. G. Boehme, *Ueber die Ursprung und die Benennung aller Sonn-und Festtage durchs ganze Jahr*, in-8°, Zwickau, 1817. — J. H. Boehmer, *De stato die christianorum*, dans *Dissertationes juris ecclesiastici antiqui*, in-8°, Leipzig, 1711, p. 5 sq.; 2e éd., in-12, Halle, 1729, p. 34 sq. — D. S. Bohnstedt, *Erörterung vom Sonntage*, in-8°, Leipzig, 1736. — N. Bownd, *Sabbathum Veteris et Novi Testamenti*, in-4°, London, 1606. — J. Bramhall, *The controversies about the sabbath and the Lord's day, with their respective obligations*, dans les œuvres de Bramhall, in-fol., Dublin, 1677, p. 907-938; Oxford, in-8°, 1845, t. V, p. 5-85. — G. Büchner, *Ex antiquis Patrum utriusque linguæ monumentis περὶ τῆς ἡμέρας κυριακῆς*, in-4°, Wittenberg, 1689. — W. Cave, *Primitive christianity*, in-12, London, 1675; 7e éd., 1714, p. 101-111. — J. S. Clemens, article *Lord's day*, dans *Dictionary of the apostolic Church*, éd. par J. Hastings, in-8°, Edinburgh, 1915, t. I, p. 707-710. — J. Cocceius, *Indagatio naturæ sabbati et quietis Novi Testamenti*, in-12, Leyde, 1658. — R. Cox, *The literature of the sabbath question*, 2 vol. in-12, Edinburgh, 1865. — A. Deissmann, article *Lord's day*, dans *Encyclopædia biblica*, éd. par T. K. Cheyne et J. S. Black, in-8°, London, 1902, t. III, col. 2813-2816; *Licht vom Osten*, 2e éd., in-8°, Tubingue, 1909, p. 268-274. — W. De Loss Love, *The Sabbath : Did the early Fathers hold that the fourth commandment is abolished ?* dans *Bibliotheca sacra and theological review*, Andover and London, t. XXXVIII, 1881, p. 251-286; *A christian sabbath in the new dispensation : biblical and patristical evidence*, même revue, même tome, p. 524-552. — J. Doppert, *Ultima antiquitas solemnibus solis diei in glorioso Christi reditu ex sepulcro asserta*, in-4°, Schneeberg, 1717. — E. Dublanchy, article *Dimanche*, dans *Dictionnaire de théologie catholique* de A. Vacant et E. Mangenot, Paris, 1911, t. IV, col. 1308-1348. — G. A. Eberhard, *Neueste Ansicht und Beleuchtung der Sonn-und Festtage*, in-8°, Erfurt, 1799. — G. B. Eisenschmid, *Geschichte der Sonn-und Festtage der Christen*, in-8°, Leipzig, 1793. — G. Elliot, *The abiding sabbath*, in-12, New York, 1885. — J. G. Faber, *Quo jure sanctificatio diei dominicæ ex oraculis Veteris Testamenti adseratur*. in-4°, Tubingue, 1757. — G. Foerster, *Die christliche Sonntagsfeier bis auf Konstantin den Grossen*, dans *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*. Tubingue, 1906, t. XVI, p. 100-113. — C. C. L. Francke, *De diei dominici apud veteres christianos celebratione*, in-8°, Halle, 1826; réimprimé dans Volbeding, *Thesaurus commentationum*, in-8°, Leipzig, 1847, t. I, p. 65-92. — M. Fuller, *The Lord's day or christian sunday*, in-8°, London, 1883. — H. R. Gamble, *Sunday and the Sabbath*, in-12, London, 1901. — J. Gilfillan, *Sabbath viewed in the light of reason, revelation and history*, in-12, New York, 1863. — G. Godet, *Le bon droit du dimanche : étude biblique et historique*, in-12, Neufchatel, 1893. — F. Gomarus, *Investigatio sententiæ et originis sabbati, atque institutionis diei dominici, collatis priscorum Patrum et recentiorum theologorum judiciis*, in-4°, Groningue, 1628; in-12, 1631; et dans *Opera theologica omnia*, Amsterdam, 1664, p. 256-276. — J. Gottschick, *Der Sonntagsgottesdienst in der christlichen Kirche in dem Zeitalter vom 2-4 Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für praktische Theologie*, Francfort, 1855, t. VII, p. 214-234. — J. Grancolas, *Traité de la messe et de l'office divin*, in-16, Paris, 2e éd., 1714, p. 362-376; *Commentaire historique sur le bréviaire romain*, Paris 1727 : traduction latine, in-4°, Venise, 1734, l. I, c. XLI; l. II, c. I et II. — G. S. Gray, *Eight studies of the Lord's day*, in-12, Boston, 1855. — C.T.P. Grierson, article *Lord's day*. dans *Dictionary of the Bible* (en un volume). éd. par J. Hastings, in-8°, Edinburgh, 1909, p. 552. — U. Grimelund, *Die Geschichte des Sonntags*, traduit du norvégien par V. H. Hansen, in-8°, Gütersloh, 1889. — H. Grotius, *Opera omnia theologica*, 3 vol. in-fol., London, 1679, t. I, p. 34, 45-46; t. II, p. 623, 827; t. III, p. 79. — G. F. Gude, *Bericht vom Sonntage*, in-8°, Laubach, 1736. — J. J. Gurney, *Brief remarks on the history, authority and use of the sabbath*, Norwich, 1830; 4e éd., in-24, London, 1839. — J. Ch. H[are], *On the names of the days of the week*, dans *The philological museum*, in-8°, Cambridge, 1832, t. I, p. 1-73. — S. G. Hatherly, *The office of the Lord's day in the Greek Church*, in-12, Hayes. 1880. — E. W. Hengstenberg, *Der Tag des Herrn*, in-8°, Berlin, 1852; trad. anglaise de J. Martin (*The Lord's day*), in-8°, London, 1853. — O. Henke, *Zur Geschichte der Lehre von der Sonntagsfeier*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, in-8°, Gotha, 1886, IVe part., p. 597-664. — J. A. Hessey, *Sunday*, in-12, London, 1860; 5e éd., 1889; article *Lord's day*, dans *A dictionary of the Bible*, éd. par W. Smith, in-8°, London, t. II, 1863, p. 134-139. — P. Heylin, *The history of the sabbath* petit in-4°, 2e éd., London, 1636; réimprimé dans les Κυριακὰ σκλη, תצוגה : *The historical and miscellaneous tracts*. du même, in-fol., London, 1681, p. 325-497. — *History of sunday*, by the author of « Time and Faith », in-12, London, s. d. [1857]. — G. Holden, *The christian sabbath*, in-8°, London, 1825. — J. J. Homberg, *De sabbato veterum christianorum*, in-4°, Helmstädt, 1683. — N. Homes, *An essay concerning the sabbath*, in-24, London, 1673. — J. van den Honert, *De die dominica*, in-4°, Trajectum, 1733. — R. Hospinianus, *De festis christianorum*, in-fol., Genève, 1674, p. 37-40. — H. J. Holham, article *Lord's day (Liturgical)*, dans *A dictionary of christian antiquities*, éd. par W. Smith et

S. Cheetham, in-8°, London, 1893, t. II, p. 1053-1056. — J. C. Irmischer, *Staats und Kirchenordnungen über die christliche Sonntagsfeier*, in-8°, 2 parties, Erlangen, 1840. — J. W. Janus, *De die dominico Eusebii Alexandrini*, in-4°, Leipzig, 1720. — (P. King), *An enquiry into the constitution, discipline, unity and worship of the primitive Church*, in-12, London, 1713, IIe part., c. VII. — J. C. F. Lange, *De ritibus ecclesiasticis die dominica consuetis*, in-4°, Miltau, 1795. — H. Leslie, *A treatise on the institution of the Lord's day*, in-8°, London, 1815. — A.-H. Lewis, *A critical history of the sabbath and the sunday*, in-8°, New York, 1886; *A critical history of sunday legislation from 321 to 1888*, in-8°, New York, 1888. — F. Liebetrut, *Der Tag des Herrn und seine Feier*, in-8°, Berlin, 1837. — R. Linklater, *The Lord's day and the holy eucharist* (essais par plusieurs auteurs), éd. par R. Linklater, in-12, London, 1892. — A. J. Maclean, article *Calendar* (*The christian*) dans *A dictionary of Christ and the Gospels*, éd. par J. Hastings, in-8°, Edinburgh, 1906, t. I, p. 251-253. — T. M. Mamachi, *Origines et antiquitates christianæ*, in-4°, Rome, 1841, t. I, p. 23-24, 33-34, 45-66, 122 sq. — J. F. Märklin, *Ueber die Sonntagsfeier*, in-8°, Stuttgart, 1821. — E. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, in-fol., Bassano, 1788, t. III, p. 22-26, 42, 80. — H. Meinhold, *Sabbat und Sonntag*, dans la collection *Wissenschaft und Bildung*, n° 45, Leipzig, 1909. — F. S. Merryweather, *Dies dominica : an historical essay*, in-18, London, 1849. — J. R. Milne, *Primitive christianity and sunday observance*, in-8°, Norwich, 1900. — J. Mœbius, *De planetaria dierum denominatione*, in-4°, Leipzig, 1687; *A quibusnam dies solis sit consecratus divino cultui?* in-4°, Leipzig, 1688. — D. W. Moller, *De ominosis diebus dominicis*, in-4°, Iena, 1730. — T. Morer, Κυριακὴ ἡμέρα : *a discourse...on the name, notion and observation of the Lord's day*, in-8°, London, 1701. — E. F. K. Müller, *Sonntag und Sabbath*, dans la collection *Zur christlichen Erkenntnis Vorträge*, n° 7, in-8°, Leipzig, 1898. — A. Neander, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, in-8°, 2e éd., Hambourg, 1842, t. I, p. 505-509; *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche*, in-8°, 4e éd., Hambourg, 1847, t. I, p. 272-274; *Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des christlichen Lebens*, in-8°, 3e éd., Hambourg et Gotha, 1845, t. I, p. 85-86. — H. B. Ottley, article *Sunday*, dans *The Prayer Book dictionary*, éd. par G. Harford et M. Stevenson, in-4°, London, 1912, p. 766-770. — J. Owen, *Exercitations concerning the name, original, nature, use and continuance of a day of sacred rest*, in-8°, London, 1671. — F. Pérennes, *De l'institution du dimanche*, in-8°, Paris, 1845. — A. A. Pelliccia, *De christianæ Ecclesiæ politia libri sex*, 2 vol. in-8°, Naples, 1777 : lib. IV, sectio I, c. I; trad. anglaise de J. C. Bellett, *The polity of the christian Church*, in-8°, London, 1883, p. 323-333. — E. H. Plumptre, *Sunday*, in-8°, London, 1866. — B. Powell, article *Lord's day*, dans *A Cyclopædia of biblical literature*, éd. par J. Kitto, in-8°, Edinburgh, 1845, t. II, p. 268-271. — J. Prideaux, *The doctrine of the sabbath*, in-4°, 2e éd., London, 1634, traduit des *Orationes novem inaugurales*, in-4°, Oxford, 1626 : *Oratio* VII. — *Prize sermons on the sabbath*, 12, London, 1883. — F. Probst, *Kirchliche Disciplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, in-8°, Tubingue, 1873, p. 246-255; *Brevier und Breviergebet*, in-8°, 2e éd., Tubingue, 1868, p. 178-185. — E. B. Pusey, Note additionnelle A, dans *Select works of St. Ephrem the Syrian*, translated by J. B. Morris, in-8°, Oxford, 1847, p. 417-423. — B. F. Quistorp, *An christianis die dominico magis liceat profana curare negotia quam olim Judæis sabbato*, in-4°, Greifensee, 1724. — L. Ragg, *The Church of the apostles*, in-12, London, 1909, p. 270-273. — Schick, *Die historischen Voraussetzungen der Sonntagsfeier*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, in-8°, Erlangen et Leipzig, 1894, p. 727-760; *Etwas über die Entstehung und Begründung der Sonntagsfeier*, dans la même revue, 1903, p. 885-904, 957-982. — F. Schmid, *Worin gründet die Pflicht der Sonntagsruhe?* dans *Theologische praktische Quartalschrift*, Linz, 1900, t. III, p. 12-26; *Die Gewalt der Kirche über die Sonntagsruhe*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbrück, 1901, t. XXV, p. 436 sq. — J. A. Schmidl, *Historia festorum et dominicarum*, in-8°, Helmstädt, 1729. — E. Schürer, *Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1905, 6e année, p. 1-66. — I. Schwab, *The sabbath in history*, in-8°, 2 parties, Saint-Joseph, 1889. — J. Selden, *Opera omnia*, in-fol., London, 1726, t. I, p. 313 sq. : Traité *De jure naturali et gentium*... paru en 1640, l. III, c. IX-XXIII. — J. L. Selvagius, *Antiquitatum christianarum institutiones*, in-16, 2e éd., Venise, 1794, t. IV, l. II, pars II, p. 198-212; t. VI, l. IV, p. 118-122. — D. A. von Stade, *Von der Sonn-und Festtagen des ganzen Kirchenjahrs*, in-4°, Brême, 1759. — J. A. Stempel, *De sabbato christianorum*, in-4°, Leipzig, 1674. — U. T. Streuber, *Der Sonntag : eine historische Darstellung*, in-8°, Zurich, 1846. — J. S. Stryk, *De jure sabbati*, in-4°, Halle, 1702. — V. Thalhofer, *Handbuch des katholischen Liturgik*, 2e éd. par L. Eisenhofer, in-8°, Freiburg i. B., 1912, t. I, p. 581-587. — L. Thomas, *Le jour du Seigneur : étude de dogmatique chrétienne et d'histoire*, 2 vol. in-8°, Paris-Genève-Lausanne, 1892-1893. Suite d'études parues de 1887 à 1890, dans la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne. — L. Thomassin, *Traité des festes de l'Eglise*, in-8°, Paris, 2e édition, 1697 : l. I, c. I-III; l. II, c. I-III; l. III, c. I, III-XI. — W. B. Trevelyan, *Sunday*, in-12, London, 1903; 3e éd., 1908. — A. Villien, *Histoire des commandements de l'Église*, in-12, Paris, 2e éd., 1909 : c. II, p. 21-101. — M. J. E. Volbeding, *Thesaurus commentationum selectarum et antiquorum et recentiorum*, in-8°, Leipzig, 1847, t. I, p. 2-5, 58-105, 404-406. — A.-E. Waffle, *The Lord's day : its universal and perpetual obligation*, in-12, Philadelphia, 1885; 3e éd., 1886. — E. Warren, *The Jew's sabbath antiquated and the Lord's day instituted by divine authority*, in-4°, London, 1659. — F. E. Warren, *The liturgy and ritual of the ante-Nicene Church*, in-12, London, 1897, p. 45-46, 115-116, 156, 159. — G. Wegner, *De sabbato christianorum judaico*, in-4°, Iena, 1683. — E. Wetzel, *Ueber den Ursprung der christlichen Sonntagsfeier*, in-8°, Stettin, 1874. — F. White, *A treatise of the sabbath-day*, in-4°, 2e éd., London, 1635. — J. D. N. White, article *Lord's day*, dans *A dictionary of the Bible*, éd. par J. Hastings, in-8°, Edinburgh, 1900, t. III, p 138-141. — J. Williams, article *Sunday*, dans *The Encyclopædia Britannica*, in-4°, Edinburgh, 3e édition, 1887, t. XXII, p. 653-657. — H. F. Wilson, *The history and significance of the Lord's day*, in-16, London, 1910. — G. Witzleben, *Bericht von der Juden Sabbat am Sonnabend und der Christen am Sonntage*, in-8°, Copenhague, 1665. — W.-C. Wood, *Sabba'th essays* (par plusieurs auteurs), éd. par W. C. Wood, in-8°, Boston, 1880. — J. Wordsworth, *The ministry of grace*, in-12, London, 2e éd., 1903, c. VI. — [T. Young], *Dies dominica*, in-4°, s. l. n. d. (1639) : ouvrage anonyme, avec dédicace signée : « Theophilus Philo-Kuriaces Loncardiensis ». — T. Zahn, *Geschichte des Sonntags vornehmlich in der alten Kirche* (Kiel, 1878), dans *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, in-12, 3e éd., Leipzig, 1908, p. 160-208, 321-330, 351-375. — Zöckler, article *Sonntagsfeier*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd. par A. Hauck, in-8°, Leipzig, 1906, t. XVIII, p. 521-529.

H. Dumaine.

DIME. — I. Origines. II. Le concile de Mâcon, en 585. III. VIIe et VIIIe siècles. IV. Bibliographie.

I. ORIGINES. — Les Juifs ont connu sous le nom de dîme un impôt généralement considéré comme l'origine historique de l'impôt analogue établi à l'époque ecclésiastique médiévale. Le paiement du dixième des produits du sol était prescrit par le *Deutéronome* et devait être acquitté aux lévites tous les trois ans [1]. Le *Lévitique* imposait la dîme du croît des animaux et le paiement annuel [2], prescription reprise par les *Nombres* [3]. La pratique juive adopta les deux dîmes comme simultanément obligatoires. Malgré bien des retards, bien des oublis volontaires que les prophètes reprochent amèrement aux Juifs, le principe demeura intact et l'application plus ou moins intermittente ne laissa jamais prévaloir la prescription. A l'époque de Jésus-Christ et des apôtres, l'institution fonctionnait normalement, certaines sectes s'y conformaient jusqu'au scrupule.

Dans l'Évangile, nous trouvons cette allusion à la dîme : *Væ vobis scribæ et pharisæi hypocritæ, qui decimatis mentham et anethum et cyminum et reliquistis quæ graviora sunt legis, judicium et misericordiam et fidem* [4], mais il ne paraît pas avoir exercé une influence sur les origines de l'institution ecclésiastique; on ne le trouve que très rarement cité [5] et c'est plutôt à des considérations de justice et aux textes de l'Ancien Testament que recourent les Pères et les conciles. Les divers écrits du Nouveau Testament ne font pas mention de la dîme et saint Paul n'en dit rien dans le passage où il revendique pour les pasteurs spirituels le droit de réclamer de leur troupeau l'entretien matériel [6].

La *Didaché* s'exprime ainsi : Πᾶσαν οὖν ἀπαρχὴν γενημάτων ληνοῦ καὶ ἅλωνος, βοῶν τε καὶ προβάτων λαβὼν, δώσεις τὴν ἀπαρχὴν τοῖς προφήταις αὐτοί γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν. « Après avoir pris toutes les prémices du pressoir et de l'aire, des bœufs et des moutons, tu les donneras aux prophètes, car ils sont vos grands prêtres [7]. » Il s'agit de prémices, le terme est formel; cependant, à la différence des prémices de l'ancienne loi qui ne consistaient qu'en produits du sol et en animaux, il est question d'argent, de vêtements, de choses utiles en général : ἀργυρίου δὲ καὶ ἱματισμοῦ καὶ παντὸς κτήματος λαβὼν τὴν ἀπαρχὴν [8]; et malgré le nom de prémices, la présente contribution rappelle un peu la nature de la dîme. Comment, à ces débuts du christianisme, les fidèles ont-ils subvenu à l'entretien de leurs chefs spirituels ? Par des impositions en nature ou en espèce comme nous venons de le voir, mais qu'il est difficile de préciser. Volontairement et spontanément des fidèles ont pu s'acquitter de la dîme, mais nous ne sommes pas en mesure d'apporter un texte canonique ou conciliaire qui, avant le IVe siècle, en prescrive le paiement.

Il semble impossible de ramener à la dîme ce que nous apprend incidemment saint Justin de contributions volontaires dont le produit recevait une attribution exclusivement charitable [9]. Celse, cité par Origène, n'y voit que les prémices [10] et aussi saint Irénée [11]. Celui-ci considère même la dîme comme abolie et remplacée par le conseil évangélique de donner tous ses biens aux pauvres, conseil qu'il paraît tenir pour un ordre [12] et dont il est intéressant de rapprocher l'affirmation de Tertullien, que les contributions en usage parmi les chrétiens sont purement volontaires : *Nemo compellitur sed sponte confert* [13].

Ce sont toujours les prémices que nous retrouvons, aussi bien dans les *Canones Hippolyti* au début du IIIe siècle, à Rome, que dans l'enseignement d'Origène à Alexandrie, vers le milieu de ce siècle. Celui-ci tient pour encore obligatoires les prescriptions du *Pentateuque* concernant les prémices : *Hæc diximus asserentes mandatum de primitiis frugum vel pecorum debere etiam secundum litteram stare* [14]. Il invoque le droit du prêtre à vivre de l'autel et la nécessité de remercier, par le prélèvement des prémices, Dieu, auteur premier des récoltes et de tous les biens matériels. Pour la dîme, on ne la voit nulle part dans ses œuvres décrite et imposée avec la netteté et la décision dont il use en proclamant la persistance des prémices.

Le témoignage de saint Cyprien semble plus clair, au moins en ce qui concerne l'Église d'Afrique. Il oppose la ferveur des premiers chrétiens à la tiédeur de ceux qui l'entourent qui ne peuvent même plus se résoudre à donner la dîme : *nec decimas damus* [15], et il déclare que les offrandes reçues par le clergé ne sont pas à proprement parler la dîme, mais une contribution analogue : *In honore sportulantium fratrum, tanquam decimas ex fructibus accipientes* [16]; mais saint Cyprien ne nous apprend pas si ces offrandes étaient ou non obligatoires. Le doute subsiste donc comme il subsiste en Syrie, où nous trouvons dans la *Didascalie*, rédigée vers la seconde moitié du IIIe siècle, des renseignements contradictoires. Le chapitre VIII reconnaît à l'évêque le droit de se nourrir de ce qui entre à l'église, ainsi que font les lévites, à condition de pourvoir aux besoins des « diacres, des veuves, des orphelins, des indigents et des étrangers », et il reproduit le chapitre XVIII des *Nombres* où la dîme est prescrite aux Juifs. Un texte semble, en particulier, tout à fait décisif : « Donnez-lui, à l'évêque, vos prémices, vos dîmes, vos offrandes et vos présents. » On ne peut rien souhaiter de plus clair, mais un peu auparavant on a pu lire que, désormais, dîmes et prémices sont remplacées par d'autres offrandes, et ceci encore : « Le Seigneur vous a délivrés... pour ne plus être liés dans les sacrifices, les offrandes... et aussi les dîmes, les prémices, les offrandes, les dons et les présents, car il fallait de toute nécessité donner cela; mais vous ne serez pas liés par tout cela [17]. » Bref, conclut M. Viard, la seule prescription certaine de la *Didascalie* est la suivante : « Ainsi, autant que tu le peux, aie soin de donner. » A mon avis, ajoute-t-il, on ne peut découvrir dans la *Didascalie* que l'obligation pour les fidèles de subvenir aux besoins de leurs chefs spirituels et de certaines classes de personnes jugées dignes de leur être assimilées sur ce point, mais non la preuve de l'existence de la dîme. Cette conclusion, déjà formulée comme résultat de l'examen des œuvres de saint Paul et de saint Cyprien, est encore celle qu'impose la lecture des Canons groupés sous le nom de *Constitution apostolique égyptienne* [18]. Sous le nom de l'apôtre Thomas, on trouve la recommandation de donner la nourriture matérielle à celui qui procure la nourriture spirituelle, mais sans autre précision quant à la nature et à la quantité.

Au concile de Gangres, tenu vers 341 [19], nous voyons une mention de certains hérétiques qui prétendaient recevoir les offrandes que les fidèles faisaient en nature aux églises depuis très longtemps (ἐκκλησίαι), en considération des mérites spirituels qu'ils s'attribuaient (ὁσιότητος) [20]. S'agit-il des dîmes ? C'est ce que les

[1] Deut., XIV, 22-29; XXVI, 12-15; cf. XII, 6, 17-19. — [2] Lévit., XXVII, 30-33. — [3] Num., XVIII, 8-32. — [4] Matth., XXIII, 23. — [5] Origène, *Homil.*, XI, *in Numer.*, 2, *P. G.*, t. XII, col. 614-615. — [6] I Cor., IX, 7-13. — [7] *Didaché*, c. XIII, n. 3. — [8] *Didaché*, c. XIII, n. 7. — [9] *I Apol.*, LXVII, 6. — [10] *Contr. Celsum*, l. VIII, c. XXXIV, *P. G.*, t. XI, col. 1566. — [11] *Adv. hæres.*, l. IV, c. VIII, 1, *P. G.*, t. VII, col. 1021. — [12] *Adv. hæres.*, l. IV, c. XIII, 3, *P. G.*, t. VII, col. 1003. — [13] *Apologeticus*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 170. — [14] *Homil.*, XI, 2, *P. G.*, t. XII, col. 615. — [15] *De unitate Ecclesiæ*, c. XXVI, *P. L.*, t. IV, col. 535. — [16] *Epist.*, LXVI, *P. L.*, t. IV, col. 411. — [17] *La Didascalie*, édit. Nau, 1902, p. 48, 57, 58. — [18] P. Viard, *Histoire de la dîme ecclésiastique*, 1909, p. 28-29. — [19] Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, part. 2, p. 1029, note 1. — [20] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 1097.

textes ne disent pas clairement; ils désignent les prestations imposées, semble-t-il, au moins par l'usage aux chrétiens, sous le terme de καρποφόρια (offrande de fruits), et il est malaisé de faire prendre à ce mot le sens de dîme.

Un peu plus tard, dans l'*Adversus hæreses*, écrit entre 374 et 377, saint Épiphane de Chypre déclare hautement les prémices obligatoires et rappelle à leur sujet les paroles de saint Paul [1]. Il mentionne les prémices, les offrandes et le reste : διὰ ἀπαρχῶν τε καὶ προσφορῶν καὶ τῶν ἄλλων [2]. Il serait téméraire de penser que ces derniers mots font allusion à la dîme, d'autant plus que le même auteur donne de l'établissement de la dîme juive un motif mystique, mais par essence temporaire et propre aux seuls Israélites : faire connaître d'avance la première lettre du nom du Messie, Jésus [3] (un *iota*) [4].

C'est vers ce temps que nous pouvons constater un fait nouveau et qui marque une évolution importante dans l'organisation financière ecclésiastique : l'établissement de la dîme comme redevance obligatoire en conscience. Déjà saint Grégoire de Nazianze, qui admettait la nécessité des prémices sans faire mention de la dîme, avait énoncé une prétention qui semble nouvelle, à savoir de soumettre à cette taxe les successions [5], et voici que Jean Cassien, avant la fin du IVe siècle, mentionne l'habitude des Égyptiens de payer la dîme aux moines de leur pays : *Inter celeros possessores qui certatim decimas vel primitias frugum suarum memorato seni de suis substantiis offerebant* [6]. Le diacre, préposé à l'administration du temporel du monastère, félicite les donateurs de leur générosité qui contribue au soulagement des pauvres; il leur promet une abondante récompense dès ce bas monde et leur remet en mémoire la législation juive [7]. Nous nous trouvons ici en présence d'un usage que contrôle vers le même temps une indication tirée du commentaire sur saint Matthieu, composé par saint Jean Chrysostome, vers 390. Le total des diverses dîmes, dit-il, des prémices et autres offrandes équivaut au tiers du revenu du fidèle; donner la moitié, pour un chrétien, ne serait pas exagéré, mais que penser de ceux qui refusent même le dixième : ὁ μηδὲ τὸ δέκατον παρέχων τίνος ἄξιος ἔστι; [8]. Ce passage semble être le seul dans lequel le saint, alors évêque d'Antioche, parle de la dîme. Il n'y fait aucune allusion dans son commentaire sur l'épître aux Éphésiens [9].

On voit que ces dernières années du IVe siècle sont fort intéressantes parce qu'elles nous apportent simultanément en diverses provinces des textes très clairs. Dans le commentaire sur Malachie, écrit par saint Jérôme après 392, nous trouvons l'affirmation que les prescriptions de l'ancienne loi relatives à la dîme sont encore en vigueur : *Quod de decimis primitiisque diximus, quæ olim dabantur a populo sacerdotibus ac levitis, in Ecclesiæ quoque populis intelligite, quibus præceptum est non solum decimas dare et primitias sed et vendere omnia quæ habent* [10]. De plus, donner la dîme est un acte juste et utile, c'est rendre à Dieu ce qui lui appartient [11], détourner la colère et attirer la bénédiction du Seigneur [12]. Dans la lettre à Népotien, saint Jérôme assimile les prêtres chrétiens aux lévites et aux prêtres juifs et à eux seuls serait, dans sa pensée, réservée la dîme; toutefois ils ne devront réclamer que le nécessaire [13].

Saint Augustin se place au point de vue du devoir de l'aumône et affirme le devoir de la dîme, mais avec moins d'insistance que saint Jérôme [14]. C'est d'ailleurs la tendance générale qu'on retrouve dans les *Constitutions apostoliques* compilées en Syrie [15] où la dîme existait alors certainement et devait être remise à l'évêque chargé de la juste répartition. Elle était destinée aux ministres inférieurs du culte et aux diverses classes de personnes secourues par l'Église, qui avaient encore droit à diverses prémices, notamment à celles de l'argent et des vêtements. Les autres prémices étaient réservées à l'évêque, aux prêtres et aux diacres [16]. Cependant le IVe canon des Apôtres admet tous les clercs au partage des prémices [17].

C'est donc vers la limite du IVe et du Ve siècle que la dîme est devenue obligatoire pour les chrétiens, mais en conscience seulement et non au for extérieur. Ceux qui s'y soustraient ne sont pas encore menacés de peines canoniques et cette absence de sanction est d'autant plus remarquable qu'un texte du commencement du Ve siècle, la *Lex canonica sanctorum apostolorum*, prononce une sorte d'anathème contre ceux qui s'abstiennent de payer l'impôt des prémices.

II. Le concile de Macon, en 585. — Après le groupe de textes que nous venons de rencontrer vers la fin du IVe siècle, nous retombons dans l'ignorance, et si la dîme s'impose et s'affermit, les écrivains sont muets à son sujet; en outre, à cette époque reculée, on ne peut guère compter sur les cartulaires, cependant il est probable que l'institution s'établit sans grande résistance, puisque personne ne prend soin d'en parler, et, vers 496, Pomérius, professeur d'éloquence à Arles, en parle comme d'une chose admise par tout le monde. Elle est même assez anciennement et assez solidement consentie pour que les abus aient pu s'y introduire. Pomérius se plaint que l'avarice et l'esprit de lucre gagnent l'âme des clercs : *Lac et lanas ovium Christi oblationibus quotidianis ac decimis fidelium gaudentes accepimus et curam pascendorum gregum ac reficiendorum a quibus perverso ordine volumus pasci, deponimus* [18] Qu'il existât des abus, on peut le croire, encore que Pomérius ait probablement un peu exagéré, le style oratoire s'y prête, mais ce qu'il faut retenir de ce texte c'est le fait dûment constaté de l'existence de la dîme

C'est donc le clergé qui bénéficiait alors de la dîme en Gaule, mais était-ce le clergé seul ? les pauvres n'y avaient-ils aucune part ? à combien se montaient et en quoi consistaient les prestations ? Autant de questions qui se posent et ne peuvent encore être résolues. Tout ce qu'on pourrait y répondre n'est que conjecture.

Voici pour la Provence. Dans le Norique, la vie de son apôtre, saint Séverin, mort en 482, nous apprend que le saint prescrivait aux fidèles de donner la dîme aux pauvres, et des châtiments terribles et miraculeux venaient autoriser ses ordres [19], et le biographe assure que le précepte de la dîme était d'ailleurs connu de tous : *quod mandatum licet cunctis ex lege notissimum* [20]. Mais est-ce bien de dîme au sens strict du mot qu'il s'agit. On voit le saint réclamer des vêtements qui n'ont jamais fait partie de la dîme; peut-être voulut-il seulement provoquer les aumônes des peuples qu'il évangélisait. Il est très vraisemblable que Séverin, en agissant de la sorte, pensait ressusciter l'ancienne dîme, mais en l'adaptant aux besoins présents [21].

[1] *Adv. hæreses*, hær. LXXX, 5, 6, *P. G.*, t. XLII, col. 764, 765. — [2] *Ibid.*, LXXX, 5, col. 764. — [3] *Ibid.*, VIII, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 213. — [4] P. Viard, *op. cit.*, p. 31. — [5] *Epist.*, LXI (en 372 ou 373), *P. G.*, t. XXXVII, col. 120. — [6] *Collatio*, XXI, 1, *P. L.*, t. XLIX, col. 1171. — [7] *Ibid.*, XXI, 2-7, *P. L.*, t. XLIX, col. 1171. — [8] *Homil.*, LXIV (LXV), *in Matth.*, 4, *P. G.*, t. LVIII, col. 615. — [9] *Homil.*, XVIII, *in I Ephes.*, 3, *P. G.*, t. LXII, col. 125. — [10] *In Malachiam*, III, 7, *P. L.*, t. XXV, col. 1571. — [11] *In Malachiam*, III, 7, col. 1571. — [12] *Ibid.*, col. 1568-1571. — [13] *Epist.*, LII, *ad Nepot.*, *P. L.*, t. XXII, col. 531. — [14] *P. L.*, t. XXXVIII, col. 82, 89, 522. — [15] *Constit. apost.*, édit. Funk, l. II, c. XXIV, 5; c. XXV, 2; XXXV, 1; l. VII, c. XXIX, 2, 3. — [16] *Ibid.*, l. VIII, c. XXX. — [17] *Ibid.*, l. VIII, c. XLVII, 4; ces *Canons* ne mentionnent pas la dîme. — [18] *De vita contemplativa*, I, XXI, 3, *P. L.*, t. LIX, col. 437. — [19] Eggipius, *Vita S. Severini*, XVII, 4, dans *Mon. Germ. hist.*, *Auctores antiquiss.*, t. I, pars posterior, édit. Sauppe, p. 17. — [20] *Vita*, XVII, 2, édit. Sauppe, p. 17. — [21] J. Viard, *op. cit.*, p. 45.

Les sermons de saint Césaire d'Arles parlent de la dîme, mais surtout comme aumône : *Decimæ non sunt nostræ sed Ecclesiæ deputatæ* [1], dit-il; et encore : *decimæ enim tributa sunt egentium animarum* [2]. Cette dîme, il la représente comme obligatoire : *Decimæ enim ex debito requirantur et qui eas dare noluerit res alienas invasit* [3]. Saint Césaire considère la dîme comme la part des produits naturels réservés par Dieu [4], et dont l'oblation ouvre le ciel [5], garde les récoltes, sauvegarde la santé [6]. Il ne faut pas songer à s'y soustraire, sous peine d'une reprise providentielle : *Novem tibi partes retractæ sunt quia decimam dare noluisti.... Dabis impio militi quod non vis dare sacerdoti* [7]. Cette dîme frappe tous les revenus sans se préoccuper de leur origine. *Quodcumque te pascit ingenium, Dei est et inde decimas expetit unde vivis. De militia, de negotio, de artificio redde decimas* [8]. « Entre la pensée de saint Césaire et la réalité, il existe la même opposition que celle déjà remarquée entre les intentions et les ordres concrets de saint Séverin. Et si l'on se souvient des déclarations de Pomérius, on est nécessairement conduit à considérer la fin du ve et le commencement du vi^e siècle comme une époque d'élaboration et d'essais en ce qui concerne la dîme. Les deux tendances doctrinales relevées dans le paragraphe précédent, celle de saint Jérôme et celle de saint Augustin, coexistent toujours mais restent distinctes, et cette dualité d'idées donne naissance à des institutions que leurs auteurs qualifient de dîmes et auxquelles on ne peut garder ce nom qu'en songeant à l'avenir et pas au présent. Pour transformer ces prestations en véritables dîmes, deux réformes restent à accomplir : combiner les deux emplois, cultuel et charitable, et substituer à l'usage ou au devoir moral l'obligation juridique [9]. »

Ce changement s'accomplit en Gaule au cours du vi^e siècle. Dans la première moitié de ce siècle, sainte Radegonde donne aux pauvres la dîme de la part qui lui revient dans les impôts royaux : *Igitur juncta principi timens ne Deo degradasset cum mundi gradu proficeret, se sua cum facultate eleemosynæ dedicavit. Nam cum sibi aliquid de tributis accideret, ex omnibus quæ venissent, ante dedit decimas quam recipit. Deinde quod supererat monasteriis dispensabat* [10]. Ce qui paraît notable dans ce fait, c'est que la sainte paraît agir spontanément et fixer elle-même l'assiette et les bénéficiaires de ses libéralités. D'autres mentions peuvent être recueillies dans les textes, mais il semble difficile d'y voir la preuve d'une institution qui fonctionne de façon régulière. L'idée de la dîme est évidemment très répandue, c'est elle qui vient à la pensée d'une reine comme à la pensée de pauvres paysans dont le bétail est frappé. Aux environs de Bordeaux, raconte Grégoire de Tours, ces braves gens *accedebant ad oratorium* (*Sancti Martini*) *vota facientes pro equitibus ut scilicet si evaderent, ipsi decimas loco conferrent* [11].

Enfin, nous rencontrons un texte tout à fait important, celui du concile des évêques de la province ecclésiastique de Tours, réunis, vers 567, lesquels invitent les fidèles à s'acquitter de la dîme : *Illud vero instantissime commonemus, ut Abrahæ documenta sequentes decimas ex omni facultate non pigeat Deo pro reliquis quæ possidetis conservandis offerre, ne sibi inopiam ipse generet qui parva non tribuit ut plura retineat... Ergo si quis Abrahæ contocari vult gremio, ejusdem non repugnet exemplo et solvat eleemosynæ pretium, quisquis optat regnare cum Christo* [12]. « C'est la première intervention dans les contrées franques des évêques agissant non plus comme prédicateurs ou docteurs, mais comme chefs d'Église investis du pouvoir de commander. Mais il faut remarquer, ajoute M. Viard, qu'ils n'usent pas complètement de leur droit; ils recommandent et ne sanctionnent pas. A ce point de vue, la lettre synodale de 567 ne manifeste aucun progrès sur l'état de choses qu'ont connu saint Césaire et saint Augustin. Aucun changement ne s'est produit dans la qualité des bénéficiaires qui sont toujours les pauvres [13]. »

Un autre passage de cette même lettre est ainsi conçu : *Et licet superius dictum sit ad exemplum Abrahæ decimas offerri debere, attamen, propter clodem quæ imminet, hortamur, ut etiam unusquisque de suis mancipiis decimas persolvere non recuset... Unde satis congruet cum mercede animæ unum volvere ut non possit novem amittere, quam cum peccati crimine et reliquos perdere et quem dare noluit non habere.* C'est l'extension de la dîme aux esclaves, dîme nouvelle et qui peut-être fut acquittée par la remise au clergé du dixième enfant né des unions serviles. Quant à ceux qui n'ont pas d'esclaves : *Quod si mancipia non sint et fuerint aliqui habentes binos aut ternos filios, per unumquemque singulos tremissis contradat.*

L'année 585 marque l'époque d'un changement radical. Le concile de Mâcon déclare, dans son canon 5e, que la dîme est destinée au soulagement des malheureux, au rachat des captifs et à la subsistance du clergé : *Decimas ecclesiasticis famulantibus ceremoniis populos omnis inferat, quæ sacerdotes aut in pauperum usibus aut captivorum redemptionem prerogantis suis orationibus populo pacem ac salutem impetrant* [14]. Ce faisant, les Pères du concile ne prétendent pas innover mais restaurer un ancien usage tombé en désuétude, ce qui est nouveau, c'est la sanction, celui qui négligera de s'acquitter de la dîme sera excommunié. C'est la substitution au devoir moral de l'obligation juridique. Sur ce point il n'y a pas d' « ancienne coutume » à invoquer, l'innovation est claire et indiscutable. Sans doute, le clergé ne trouvait plus sa subsistance et la misère publique hésitait à fournir spontanément ce qui était nécessaire à l'entretien d'un corps qui, sans posséder déjà les propriétés immenses qu'il détiendra à l'époque mérovingienne, semble avoir cependant joui de l'aisance. Il est difficile de porter un jugement absolu en ces matières et si le désintéressement des évêques a été suspecté, il faut, avant de condamner, s'enquérir des conditions locales qui auront pu influer sur leur décision. On remarquera que les moines sont exclus du partage de la dîme réservé aux *ecclesiastici famulantes ceremoniis* et aux *sacerdotes*.

Le concile de Mâcon est un concile bourguignon, dont les membres se trouvent renforcés par l'archevêque de Rouen; ce n'est pas un concile national, encore moins un concile général : aussi sa décision n'a-t-elle eu qu'une influence limitée et n'a pas eu la vertu de s'introduire de plain-pied dans le droit canonique universel. Quant à la sanction civile, ce n'est que deux siècles plus tard que Charlemagne, par le capitulaire d'Héristall, l'établira, faisant ainsi de la dîme un impôt civilement obligatoire [15].

III. VIIe ET VIIIe SIÈCLES. — L'idée de la dîme s'implante de plus en plus et nous en trouvons des exemples fréquents. Clotaire II (584-628) mentionne dans une *præceptio* le don aux églises de *decimas porcorum*, encore qu'il ne s'agisse en réalité que de l'abandon de l'impôt royal de ce nom. En 653, un diplôme de Sigis-

[1] *Serm.*, CCCVIII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2336. — [2] *Serm.*, CCLXXVII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2267. — [3] *Ibid.*, col. 2268. — [4] *Serm.*, CCLXXVI, 3, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2261. — [5] *Serm.*, CCCVI, 5, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2333. — [6] *Serm.*, CCLXXVII, 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2267. — [7] *Serm.*, CCLXXVII, 1, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2266. — [8] *Serm.*, CCLXXVII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2267. — [9] J. Viard, *op. cit.*, p. 49. — [10] Fortunat, *Vita S. Radegundis*, III, édit. Krusch, p. 39. — [11] Grégoire de Tours, *De virtutibus sancti Martini*, l. III, c. XXXIII. — [12] Maassen, *Conc. ævi merovingici*, p. 137. — [13] J. Viard, *op. cit.*, p. 53. — [14] Maassen, *op. cit.*, p. 166, 167. — [15] Zeumer, *Capitularia*, t. I, p. 19.

bert II donne à une église tous les revenus du fisc dans le *pagus* de Spire, *in stipendia clericorum aut in alimonia pauperum*[1]. Un sermon qu'on peut attribuer à saint Éloi aussi bien qu'à saint Ouen, son biographe, ce qui le maintient dans la seconde moitié du VIIe siècle, attribue la dîme au clergé et aux pauvres : *Decimam Deo in pauperibus vel ecclesiis donet*[2] et n'y voit qu'un devoir de justice, tandis que les fidèles entendent bien s'en faire un mérite devant Dieu.

Deux chartes de la fin du VIIe siècle mentionnent la dîme. Celle du roi lombard Cunbert confirme une donation de dîmes faite par un laïque à un monastère, du consentement de l'évêque[3], dont l'intervention s'explique peut-être par sa renonciation à son droit exclusif d'administrer et de percevoir les revenus ecclésiastiques. Celle de l'évêque du Mans nous apprend que les terres ecclésiastiques elles-mêmes payaient la dîme et que les évêques déterminaient d'une façon précise les bénéficiaires de cette redevance[4].

Vers ce même temps, la dîme existait dans la Grande-Bretagne comme usage généralement suivi. On en trouve plusieurs mentions dans le pénitentiel de Théodore, rédigé avant 690, et qui en parle comme d'une institution établie, il invoque même la *consuetudo provinciæ*[5]. Théodore en dispense le prêtre et recommande la mansuétude à l'égard des pauvres[6]; acquittée à Pâques, elle est destinée aux pauvres, aux voyageurs et aux églises[7]. Il n'est pas question de sanctions canoniques. L'Irlande aussi connaissait la dîme[8].

Le pénitentiel de Théodore a influé sur la rédaction de deux écrits analogues, mais composés en pays franc, au VIIIe siècle : le *Pænitentiale Merseburgense*, qui renouvelle les prescriptions de l'archevêque de Cantorbéry sur l'emploi de la dîme et l'exemption du clergé[9]; le *Pænitentiale Hubertense* inflige trois ans de pénitence au prêtre qui détourne la dîme de ses emplois charitables[10], il ne prévoit que le cas de gestion infidèle de *synodochia*. Ces textes sont des témoignages probants de l'existence de la dîme comme redevance pratiquée au VIIIe siècle.

C'est aussi à l'époque et aux pays francs que se rapporte une observation de saint Boniface qui annonce en 747, à l'issue d'un concile tenu à Mayence, les résultats de cette assemblée dans laquelle il avait exhorté les évêques présents à ne pas recevoir des fidèles les dîmes et autres offrandes, tout en se désintéressant de leur troupeau

Enfin, en 748, une lettre du pape Zacharie déclare que le chrétien qui offre la dîme n'en peut désigner le bénéficiaire; ce soin appartient à l'évêque qui, seul, a le pouvoir de répartir le produit de cette taxe. Trois ans plus tard, un privilège d'exception accordé à l'abbaye de Fulda[11], sur la demande de saint Boniface, mentionne la dîme, mais si l'acte est authentique il a pu être interpolé; en tous cas, il ne se trouve pas dans tous les manuscrits et la formule XXXII du *Liber diurnus* inspirée de ce privilège ne contient rien de semblable[12]

Quand Pepin devint roi de France, il se montra fort généreux envers les églises. On le voit, en 753, confirmer à l'église d'Utrecht la donation faite par ses ancêtres de la dixième partie des revenus du fisc. Quelques années plus tard, en 765, il écrit à Lul, évêque de Mayence : *Dedit (Deus) tribulationem pro delictis nostris; post tribulationem autem magnam atque mirabilem consolationem sive habundantiam fructus terræ, quæ modo habemus. Et ab hoc atque pro alias causas nostras opus est nobis illi gratias agere... Sic nobis videtur ut... unusquisque episcopus in sua parrochia letanias faciat, non cum jejunio nisi tantum in laude Dei, qui talem nobis habundantiam dedit; et faciat unusquisque homo sua eleemosina et pauperes pascat. Et sic previdere facialis et ordinare de verbo nostro, ut unusquisque homo, aut vellet aut nollet, suam decimam donet*[13]. Nous sommes ici en présence d'une formule d'ordre général. Il y est parlé d'ordres adressés à tous les évêques, *unusquisque episcopus*, et il ne contient rien de personnel à Lul, sauf l'adresse. Or Lul n'était pas métropolitain, la lettre n'est donc pas destinée à un rayon restreint de suffragants. D'autre part, les circonstances qui motivent la lettre de Pépin, vraisemblablement communes à tout le royaume, ont dû provoquer par suite l'envoi de semblables instructions à tous les prélats francs.

Cependant il ne semble pas être question d'ordonner la dîme d'une manière permanente : le roi déclare expressément qu'il s'agit de rendre grâces à Dieu pour une année de récoltes particulièrement abondantes. Rien ne permet de préjuger l'établissement d'une mesure définitive. M. J. Viard fait remarquer avec raison que cette mesure est transitoire, comme est transitoire la prescription des litanies prescrites en termes analogues, et propose de caractériser ce fait par l'adoption du terme « Circulaire de Mayence » qui, d'après le langage administratif moderne, donne bien le sens et la valeur du document. Quoi qu'il en soit, c'est ici la première intervention du pouvoir civil dans le paiement de la dîme, à notre connaissance du moins.

Un canon d'un concile d'Ascheim, en Bavière, tenu en 756, est ainsi conçu : *De decimis Deo reddendis propheta testatur, ut si quis decimam non dederit ad decimam revertatur. Unde venit ut quicumque aut occasione presbyteri, aut avaritiæ modo decimas Deo reddere noluerit, ut manus vestræ decretus conformetur, ut dupliciter ecclesiæ censum reddatur et ut vestræ requirillæ secundum possibilitatem culpabilis existant*[14]. La sanction au profit de l'Église consiste en une amende égale à la valeur de la dîme non payée : de plus, le coupable est puni comme rebelle aux ordres du duc. Le concile de Neuching, également en Bavière, en 772, recommande au clergé de rappeler de temps en temps aux fidèles l'obligation de cette redevance.

En 763, une charte témoigne d'une donation de dîme au monastère de Farfa[15] Le duc de Spolète concède la dîme des grains dans un de ses domaines et celle des vins dans un autre, *exceptis XII modiis grani ipsius carte nostre... quæ per consuetudinem dare debent* (les agents domaniaux) *ibidem in ecclesiam, quam ipsa ecclesia habent licentiam tollendi.*

Dans les *Formulæ Pithœi*, rédigées vers le VIIIe siècle dans la région parisienne, on trouve une donation de dîme à une église ou à un monastère (*sancto illo*)[16]. Nous arrivons ainsi au règne de Charlemagne qui prélude à la législation établie en 779 par le capitulaire d'Héristall, en confirmant la donation de son père Pépin à l'église d'Utrecht (769)[17], en offrant au monastère d'Hersfeld la dîme de plusieurs *villæ* (775)[18]. Ces redevances portent sur les produits des terres, des forêts et des prairies. L'abbé, qui est en même temps évêque, en aura la libre disposition.

Nous venons de le dire, le capitulaire d'Héristall inaugure la législation de la dîme d'une manière permanente, et nous nous arrêtons à ce moment, qui

[1] K. Pertz, *Diplomata*, t. I, p. 24-25. — [2] *De supremo judicio*, 9, *P. L.*, t. L, col. 1175 sq. — [3] Troya, *Codice diplomatico langobardo*, t. III, p. 11, n. 352, ann. 686. — [4] Pardessus, *Chartæ, diplomata*, t. II, p. 226, n. 1. — [5] Wassersleben, *Die Bussordnungen*, 1851, p. 218. — [6] *Ibid.*, p. 203. — [7] *Ibid.*, p. 218. — [8] *Ibid.*, p. 15, 143, 144. — [9] *Ibid.*, p. 404. — [10] *Ibid.*, p. 383. — [11] *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. III, p. 374, 375. — [12] *Liber diurnus*, édit. Th von Sickel, 1889, p. 23. — [13] C. Zeumer, *Capitularia*, t. I, p. 42. — [14] A. Vermingloff, *Concilia*, t. II, p. 57. — [15] Troya, *Codice diplom. langobardico*, t. V, p. 238, 239. — [16] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1908, t. LXIX, p. 647 sq. — [17] Pertz, *Diplomata*, t. I, p. 28, n. 56. — [18] Pertz, *Diplomata*, t. I, p. 147-149, n. 103, 104.

coïncide presque exactement avec la limite chronologique de nos études. Il serait de peu d'utilité d'exposer ici un texte dont le développement appartient à l'histoire postérieure dans laquelle nous n'entrons pas.

IV. Bibliographie. — Fourneret, *Les biens d'Église après les édits de pacification; ressources dont l'Église disposa pour reconstituer son patrimoine*, in-8°, Paris, 1902. — P. Gagnol, *La dîme ecclésiastique en France*, in-8°, Paris, 1911. — Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, 1907 sq. — E. Lesne, *La dîme des biens ecclésiastique aux IXe et Xe siècles*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1912, p. 477-503; 1913, p. 97-112, 489-510. — Perels, *Die Kirchlichen Zehnten im karolingischen Reiche*, in-8°, Berlin, 1904. — Stutz, *Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens*, in-8°, Berlin, 1895; *Die karolingische Zehntgebot*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 1909, t. XXIX.

H. Leclercq.

DIOCLÉTIEN (Palais de). — I. Introduction. II. Situation. III. Emplacement. IV. L'enceinte. V. Les portes. VI. La façade. VII. Plan d'ensemble. VIII. Le mausolée. IX. Le temple de Jupiter. X. Appartements impériaux. XI. Matériaux. XII. Influence artistique. XIII. Bibliographie.

I. Introduction. — « Le 1er mai 305, dans la plaine de Nicomédie, en présence des grands dignitaires de la cour, des détachements de l'armée, du peuple assemblé, Dioclétien, vieilli, malade, lassé du fardeau de l'empire, abdiquait solennellement le pouvoir qu'il avait exercé pendant vingt années. Puis, ayant déposé la pourpre et désigné ses successeurs, en hâte le vieil empereur se jetait dans une voiture close; une dernière fois, comme en cachette, il traversait les rues de sa capitale, et quittait l'Orient pour toujours, il allait s'enfermer dans la somptueuse retraite que depuis quelque temps déjà il se préparait en Dalmatie. Par un de ces sentiments d'âme simple assez naturels chez le soldat de fortune qu'il était, Dioclétien avait voulu vivre ses derniers jours près des lieux mêmes où jadis il avait commencé sa vie : sur le rivage de l'Adriatique, à côté de la ville de Salone, où probablement il était né, il avait fait bâtir son palais dans l'un des sites les plus charmants du littoral dalmate, entre la montagne couverte de bois et de vignobles qui dessine à l'horizon un vaste amphithéâtre, et la mer parsemée d'îles, qui semble un grand lac paisible et bleu. Pourtant, en descendant du trône, en renonçant volontairement aux joies et aux soucis de l'autorité suprême, Dioclétien, par un sentiment naturel encore chez l'impérial parvenu qu'il était, ne pouvait oublier qu'il avait été le maître du monde, et il n'entendait point qu'on l'oubliât. Il avait voulu que sa retraite dernière fût immense et magnifique, décorée de monuments somptueux, parée de tous les luxes et de tous les raffinements de l'art, capable de recevoir aussi l'armée de serviteurs, de gardes, de courtisans, dont prétendit jusqu'à la mort s'entourer le vieux souverain : et ainsi le palais de Dioclétien grandit aux proportions d'une ville, et, en effet, quelques siècles plus tard une ville devait s'y loger tout entière [1]. »

En changeant de destination, le palais de Dioclétien allait adapter plusieurs de ses édifices à des aménagements chrétiens; en outre ses diverses constructions offriraient de précieux sujets d'étude à l'histoire de l'architecture et des arts à l'heure précise où, au début du IVe siècle, le christianisme allait avoir à entreprendre de vastes ensembles monumentaux. Ce sont ces divers objets qui vont être étudiés ici.

Les textes anciens nous apprennent peu de chose sur le palais de Dioclétien. Ammien Marcellin en fait mention [2], Constantin Porphyrogénète le décrit [3], Thomas l'Archidiacre, qui vécut au XIIIe siècle, nous en parle sans rien nous apprendre d'utile [4]. Au XVIe siècle, Gianbattista Giustiniani, Vénitien, et Antonio Proculiano, Spalatin, composent, le premier en 1553, le deuxième en 1567, deux opuscules sans véritable utilité [5]. Au siècle suivant, Marnavić, qui est négligeable [6]. Enfin, en 1678, un érudit que nous avons déjà rencontré (voir Défunts [Commémoration des]), le médecin et antiquaire lyonnais Jacques Spon, escorté de l'Anglais Wheler, publiait sa relation d'un voyage dans le bassin oriental de la Méditerranée, sous le titre de *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant* [7], bientôt suivie d'une relation de Wheler [8]. Ce texte et ses illustrations marquaient un progrès, les contes bleus avaient fait place à des renseignements historiques, maigres, à la vérité, mais du moins exacts. En 1751 parut le premier volume, et le deuxième en 1753, de l'*Illyricum sacrum* [9] du jésuite Farlati, qui parla du palais impérial avec peu d'exactitude et donna une restitution figurée, due peut-être à l'un des érudits spalatins avec lesquels il était en relations. C'est la première que nous connaissions, et par cela seul elle mérite de n'être pas passée sous silence, malgré les graves imperfections qu'on doit lui reprocher.

En 1763, R. Adam publiait à Londres ses *Ruins of the palace of the emperor Diocletian at Spalato in Dalmazia* [10]. C'est un ouvrage capital pour lequel l'auteur s'était associé la collaboration de C. Clérisseau, Français, pensionnaire de l'Académie de France à Rome et dont il ne fut pas question dans le titre, bien que R. Adam semble avoir dû beaucoup à son collègue. « Adam, aidé de Clérisseau, qui exécuta de nombreux dessins, a relevé tous les restes du palais qu'il a su découvrir et il a pu, en réunissant et en reliant tous les résultats partiels qu'il avait obtenus, en tracer un plan dont les grandes lignes ne devaient plus être notablement modifiées. L'imagination et l'esprit de système ont toutefois joué un rôle excessif dans sa composition : il a trop voulu deviner ce qu'il n'avait pas retrouvé sur place, et c'est ainsi qu'il s'est représenté les deux ailes des appartements impériaux comme rigoureusement symétriques; même succession des pièces, mêmes identifications de celles-ci, tout est pareil à droite et à gauche. Cette disposition, dont aussi bien il n'avait pas eu l'idée première puisqu'on la constate dans Farlati, devait faire fortune depuis : la plupart des auteurs qui ont essayé après Adam une reconstitution du palais l'ont adoptée [11]. »

Puis viennent encore l'ouvrage de Lavallée et

[1] Ch. Diehl, *En Méditerranée. I. Le palais de Dioclétien à Spalato*, in-12, Paris, 1901. Dans les premières années du VIIe siècle, Salone fut détruite par les Avares, ses habitants se réfugièrent dans le château fort de Dioclétien, s'y installèrent et découpèrent les édifices au point de les rendre de plus en plus méconnaissables. La chute de Salone se place de 612 à 614. Cf. Bulić, *Sull' anno dell distruzione di Salona*, dans *Bull. di stor. e archeol. dalmata*, 1906, t. XXIX, p. 268. — [2] Ammien Marcellin, XVI, VIII, 4. — [3] Constantin Porphyrogénète, *De administrando imperio*, c. XIX, édit. Bonn, 1840, t. III, p. 137-138. — [4] *Historia Salonitana*, dans Rački, *Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium*, Agram, 1894, t. XXVI. — [5] G. Giustiniani, *Itinerario in cui descrive l'Istria e la Dalmazia*, ms. Venise, Museo Civico, fonds *Cicogna*, n. 2075; A. Proculiano, *Oratione al clarissimo M. Giovan Battista Calbo degnissimo rettor et alla magnifica communità di San Pietro*, Venise, 1567, fol. 28-32. — [6] *Unica gentis Æmiliæ Valeriæ Salonitanæ Dalmaticæ nobilitas*, Rome, 1628, p. 76-77. — [7] Lyon, 1878, p. 98 sq. — [8] *Voyage de Dalmatie, de Grèce et du Levant*, Amsterdam, 1689; trad. franç., 1692, p. 21 sq. — [9] Farlati, *Illyricum sacrum*, t. I, p. 287 sq., 488-489; t. II, p. 397, 414; la restitution se trouve t. II, entre les p. 396-397. — [10] Les planches furent gravées par les meilleurs graveurs de l'époque, entre autres F. Bartolozzi et Zucchi. — [11] E. Hébrard et J. Zellier, *Spalato. Le palais de Dioclétien*, in-fol., Paris, 1912, p. 11.

Cassas [1], orné d'un plan de Clérisseau, qui offre quelques différences avec celui d'Adam, et l'ouvrage de Mothes, trop conjectural pour ne pas dire fantaisiste [2]. Enfin, une œuvre définitive, due à la collaboration de M. E. Hébrard pour les relevés et restaurations, et de M. J. Zeiller pour le texte, a paru en 1912 [3]. « C'est de ces relevés, de cette restitution, que ce livre apporte l'exposé et le commentaire, et pour apprécier les résultats obtenus, pour mesurer tout le progrès réalisé, il suffit de comparer au travail de R. Adam l'œuvre nouvelle. Un simple coup d'œil la montre très différente, non point composition de fantaisie, mais étude attentive fondée sur le relevé consciencieux de tout ce qui dans l'antique édifice a échappé à la destruction. Et c'est le premier intérêt de ce livre : pour la première fois, outre l'exacte description qu'il nous donne des monuments demeurés debout, enceinte fortifiée, mausolée de Dioclétien, temple de Jupiter, il nous apprend avec une précision indiscutable quelle était la disposition des appartements impériaux.

« Trois éléments seuls y demeuraient reconnaissables : le vestibule qui les précédait, la grande salle d'apparat qui en occupait le centre, la vaste galerie qui les limitait du côté de la mer. Pour retrouver le plan d'ensemble, pour faire revivre l'aspect de la résidence de Dioclétien, pour savoir où placer et comment se représenter le *triclinium* et les chambres à coucher, le *nymphæum* et la bibliothèque, les thermes et toutes les autres annexes d'une villa romaine, aucun vestige ou presque n'apparaissait à la surface du sol. Pour combler ces lacunes MM. Hébrard et Zeiller n'ont pas hésité à entreprendre une difficile et souvent pénible exploration des souterrains qui constituaient jadis le rez-de-chaussée ou le sous-sol du palais; à travers les magasins, les caves, les endroits plus mal odorants encore, à travers les entassements de terre ou de boue, courageusement, en des fouilles aussi malaisées que pittoresques, ils ont patiemment relevé les pièces qui composaient jadis cet étage inférieur et retrouvé ainsi la clé du plan des appartements supérieurs. Il est possible de reconstituer maintenant, de façon incontestable, la disposition des pièces où vécurent l'empereur Dioclétien, sa famille, ses intimes; et la restauration de M. Hébrard nous révèle cette disposition notablement différente de tout ce qu'on avait imaginé jusqu'ici [4]. »

Ces résultats ont été préparés en partie par des investigations de détail dont plusieurs sont particulièrement méritoires [5], et, parmi quelques autres, un travail de F. Bulić « où il y a beaucoup à prendre et à apprendre [6] ». Puis ce sont les études provoquées par le désir de démêler les influences artistiques qui se font sentir dans ce vaste et curieux ensemble où les traditions classiques à leur déclin s'amalgament avec les nouveautés orientales. La construction et l'ornementation relient le passé au style qui s'annonce et va bientôt s'affirmer à Byzance et ailleurs [7].

II. Situation. — En étudiant les antiquités chrétiennes de la Dalmatie (voir ce mot) nous avons déjà fait connaître le site et quelques points particuliers de l'histoire de Salone.

A la fin du IIIe siècle, Salone était une ville importante, capitale de la Dalmatie, admirablement située au fond d'une découpure de la côte où la mer s'étale comme un grand lac tranquille qui ne communique avec le large que par deux étroites ouvertures laissant entre elles une île montueuse. Au fond, une ligne de montagnes peu élevées, offrant un passage facile vers les terres, Salone s'étalait depuis les premières pentes du col presque jusqu'au rivage. Près de ce beau site, en arrière duquel jaillit d'un rocher le Jader, Dioclétien marqua l'emplacement de son palais. Il l'établit sur la langue de terre qui sépare de la haute mer le golfe salonitain dans sa partie orientale, un peu à l'est à l'endroit où le terrain se relève plus brusquement.

III. Emplacement. — Ce fut plutôt une forteresse qu'une maison de plaisance que se bâtit Dioclétien. Les rares auteurs de l'antiquité qui en font mention ne la désignent que par le terme de *villa*; et non de *palatium* [8]. Saint Jérôme en parle ainsi : *Diocletianus haud procul a Salonis in villa sua Spalato* (ou *Aspalatho*) *moritur* [9]. Le palais était bâti dans le proche voisinage d'un village nommé Aspalathos, situé au milieu de la bande côtière interposée entre le golfe de Salone et la mer.

La forme générale du palais est celle d'un quadrilatère grossièrement rectangulaire, plus exactement trapézoïdal, de 215m54 de long sur les faces est et ouest [10]. A qui aborde la côte, le palais s'offre par sa largeur et s'allonge parallèlement à la pente qui suit à peu près la direction nord-sud (fig. 3743). La pente du terrain est encore assez accentuée pour que le niveau du seuil antique de la porte septentrionale soit à 7 mètres environ au-dessus du niveau de la mer; aussi les bâtiments du nord n'avaient-ils qu'un seul étage, alors que ceux de la moitié opposée en avaient deux. C'est la région méridionale du palais qui renfermait les appartements impériaux, tandis qu'au nord se groupaient seulement des dépendances dont les derniers vestiges ont aujourd'hui disparu ou peu s'en faut et sur l'état ancien desquelles aucun texte ne nous renseigne.

[1] *Voyage pittoresque et historique de l'Istrie et de la Dalmatie*, Paris, 1802, p. 126-143. — [2] *Baukunst des Mittelalters in Italien*, Iena, s. d., p. 12. — [3] *Op. cit.* A ce travail se rattachent les études suivantes qui en sont plus ou moins directement issues : J. Zeiller, *Le palais de Dioclétien à Spalato*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript.*, 1908, p. 423-431; *Les monuments chrétiens du palais de Dioclétien à Spalato*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1911, t. I, p. 201-213; E. Hébrard et J. Zeiller, *A travers le palais de Dioclétien à Spalato*, dans *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1911, t. XXXI, p. 247-275, pl. VII. — [4] Ch. Diehl, *Préface* à l'ouvrage susdit : *Spalato. Le palais de Dioclétien*, p. II-III; cf. aussi *Journal des savants*, 1912, p. 433-441. — [5] Lanza, *Dell' antico palazzo di Diocleziano a Spalato*, Trieste, 1855, avec douze planches; Hauser, *Spalato und die römischen Monumente Dalmaziens*, Wien, 1883; Jelić, Bulić et Rutar, *Guida di Spalato e Salona*, Zara, 1891, p. 65 sq. : *Il palazzo di Diocleziano*; p. 85 sq. : *Il duomo e il battisterio*. — [6] F. Bulić, *Materiale e provenienza della pietra delle colonne non chè delle sfingi del palazzo di Diocleziano a Spalato e delle colonne ecc. delle basiliche cristiane a Salona*, dans *Bull. di archeol. e stor. dalmata*, 1908, t. XXXI, p. 86-110; Le même, *Proviene qualche cosa nel palazzo di Diocleziano a Spalato, per es, qualche colonna, qualche pezzo architettonico od ornamentale, qualche statua, dalle lapidicine di Sirmium* (*Fruska Gora nella Slavonia*)? dans même revue, 1908, t. XXXI, p. 111-127; cf. *Anal. bollandiana*, 1910, t. XXIX, p. 205-206. — [7] E. Berteaux, *Un voyage artistique sur les rives de l'Adriatique, Spalato, Venise et Byzance*, dans *La Quinzaine*, 16 février 1899; Eitelberger, *Mittelalterlichen Kunstdenkmaler Dalmatiens*, Wien, 1884, p. 242-308; Jackson, *Dalmatia, the Quarnero and Istria*, in-8°, Oxford, 1887, t. II, p. 17-72; R. von Schneider, *Drei römische Städte, Aquileia, Pola, Salona*, dans *Kunstgeschichtliche Charakterbilder aus Österreich-Ungarn*, Wien, 1893, p. 41 sq.; Ch. Diehl, *En Méditerranée*, 1901; 2e édit., 1908; J. Strzygowski, *Spalato, ein Marktein der römanischen Kunst bei ihrem Vrgange vom Orient nach dem Abendlande*, dans *Studien um Kunst und Geschichte Friedrich Schneider zum LXX Geburstage*, Freiburg im Br., 1906, et quelques autres travaux signalés à la bibliographie. — [8] Eutrope, *Breviarium historiæ romanæ*, l. IX, c. XXVIII; S. Jérôme, *Chronicon*, ann. Abraham 2332; Prosper d'Aquitaine, *Chronicon*. — [9] Manuscrit de Leyde, pour la discussion de cette leçon de saint Jérôme, cf. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 20, note 3. — [10] Ou plutôt est-nord-est et ouest-sud-ouest, c'est-à-dire à peu près perpendiculaires à la rive; de 174m91 sur la face nord ou mieux nord-nord-ouest, celle qui est tournée vers Salone, et 180m90 sur la face sud ou sud-sud-est qui a vue sur l'Adriatique.

IV. L'ENCEINTE. — Pendant vingt années, Dioclétien avait, en toute vérité, veillé au salut de l'Empire. Ce soldat de fortune s'était trouvé de niveau à toutes les tâches administrateur incomparable, diplomate habile, homme d'État magnifique et chef d'État vigoureux, il ne lui avait manqué que ce dont, peut-être, il ne s'était jamais avisé, l'idée de tolérance et une culture artistique. A la fin du IIIe siècle, un empereur lettré et raffiné pouvait paraître un anachronisme : pour lui, il demeura le rude soldat, superstitieux, crédule, d'esprit positif et uniquement attaché à ce qu'il jugeait son métier d'empereur. Les temps étaient gros de menaces, chaque année un flot de peuplades barbares venait menacer sur le Rhin, sur le Danube ou sur l'Euphrate, le front de bandière de l'empire et l'Auguste avait vieilli, s'était usé à les repousser. Il y avait réussi, mais son jugement net et sûr lui disait que d'autres seraient moins actifs ou moins heureux et que c'en était fait désormais de la paix romaine. « Il avait vu d'autre part, et de trop près, avec quelle facilité on défait un empereur pour ne point prendre quelques précautions, même dans sa retraite, contre des successeurs dont il n'ignorait point les rancunes ou les ambitions. Et c'est pourquoi, autant pour se garder contre la surprise d'une incursion barbare que contre les dangers, moins apparents et plus sérieux peut-être, qui pouvaient venir de Milan ou de Nicomédie, il voulut que son palais fût défendu comme une citadelle [1]. » Au nord, à l'est et à l'ouest une enceinte fortifiée [2], au sud, en face de la mer, un long portique à arcades d'aspect moins sévère grâce à ses quarante-quatre colonnes corinthiennes, « formant, à six ou sept mètres au-dessus du sol, une vaste et lumineuse galerie, où, sans sortir de ses appartements, Dioclétien pouvait en sécurité promener son impériale oisiveté. De ce côté, la mer toute voisine était à elle seule une défense; mais, par surcroît de précaution, cette façade somptueuse n'avait pour entrée qu'une étroite poterne dérobée, qu'un couloir souterrain mettait en communication avec l'intérieur du palais : sortie discrète et furtive, ménagée pour les besoins du service impérial, peut-être pour les dangers pressants, lorsqu'il faudrait s'enfuir vers l'infini des flots [3]. » De plus, les pièces de service dont se composait presque exclusivement l'étage inférieur ne s'éclairaient que par des ouvertures trop étroites et trop haut percées pour faciliter l'entrée en cas d'agression [4].

Le plan était celui d'un camp, protégé par de bonnes murailles et flanqué aux quatre angles de massives tours carrées dominant la mer et surveillant la campagne [5]. Au milieu de chaque face qui regarde la terre s'ouvrait une large porte, flanquée de tours octogonales [6]. La porte du nord donnait sur la route conduisant à Salone, elle avait un aspect monumental, mais sa riche décoration n'avait pas fait oublier les précautions nécessaires, sa voûte robuste et sombre, fermée jadis à chaque extrémité par de lourds battants de chêne ou de fer, montre le souci de la défense et les anxiétés du maître. C'est la *Porte Dorée*.

Les murs avaient, sur toute leur étendue, une épaisseur d'environ 2m10 et étaient constitués de deux parements de pierres de taille de 0m50 à peu près d'épaisseur, posées à joints vifs; leurs larges assises étaient, d'après Constantin Porphyrogénète, réunies par des crampons de fer noyés dans du plomb. A une hauteur de 10 mètres, comptée à partir du seuil antique de la *Porta Aurea*, se succédait une série d'arcades à double extrados, au-dessus desquelles courait la corniche réduite à une simple doucine. Constantin Porphyrogénète dit que l'enceinte n'avait ni chemin de ronde, ni boulevard; il le sait par ouï-dire et on ne peut admettre cette affirmation qui serait la négation de toute surveillance régulière telle que la suppose et la requiert un château fort. Dans sa reconstitution M. Hébrard montre un chemin de ronde; cependant M. Zeiller considère comme possible que les murs n'eussent pas été terminés par une terrasse plate permettant la circulation, mais par un toit incliné qui aurait donné aux murs un aspect en harmonie avec l'aspect qu'avaient probablement les tours.

Les tours faisaient une saillie très accusée sur la muraille, 8m60 pour les tours rectangulaires, 10 mètres pour les tours octogonales. Les murs ont une épaisseur de 1m80 sur les quatre faces, le rez-de-chaussée n'est éclairé que par un soupirail, le premier étage par une baie plus large, des couloirs coudés relient les tours à l'intérieur du palais. De combien les tours dépassaient-elles les murailles ? Nous ne savons, mais un surélèvement est très probable ainsi que l'existence d'un toit comme c'est le cas à Pergé en Pamphylie [7], et tel qu'on le voit représenté sur beaucoup de mosaïques byzantines, notamment à Ravenne. La surélévation a pu être de 5 mètres environ, hauteur suffisante pour former un étage au travers duquel passait le chemin de ronde qui couronnait la muraille.

Les tours carrées et les tours octogonales étaient toutes construites d'après deux plans qui furent reproduits presque sans modifications. Les différences que, dans chaque série, on relève d'une tour à une autre sont sans importance; chaque tour possédait son escalier et ceux des tours octogonales sont d'un dessin très conforme à ceux des tours carrées; également, même agencement des fenêtres pour l'éclairage.

V. LES PORTES. — La porte principale, qui s'ouvrait sur la route de Salone, la Porte Dorée, s'est conservée en bon état (fig. 3744). Elle est, écrit M. J. Zeiller, un des plus curieux exemplaires de l'architecture antique à sa dernière phase. La porte proprement dite mesurait 3m50 de large sur 4m90 de haut; le seuil était, comme un sondage l'a révélé, à 1m80 au-dessous de la rue qui entre présentement à cet endroit dans le vieux *Spalato*, dans la *Citta Vecchia*. La plate-bande est formée de claveaux à redents et déchargés par un arc à archivolte très décorée : c'est là un des premiers, sinon le premier exemple connu dans l'architecture antique de la décoration d'une archivolte de décharge; antérieurement on la voyait toujours dans la maçonnerie. De chaque côté de l'arc se creusent deux niches semi-circ-

[1] Ch. Diehl, *En Méditerranée*, p. 12-13. — [2] Le chemin de ronde était partout au même niveau absolu, mais la hauteur des murs différait suivant les mouvements du terrain sur lequel ils s'élevaient. Le plus bas de tous était le mur du nord, ceux de l'est et de l'ouest se relevaient de plus en plus à mesure que la pente conduisait vers la mer. Le mur du nord, en son milieu, domine de 14m75 le sol actuel, qui est de 1m80 plus haut que le sol antique. L'élévation était de plus de 17 mètres à l'angle sud-est. — [3] Ch. Diehl, *En Méditerranée*, p. 13-14. — [4] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 28-29. — [5] Trois de ces tours sont conservées, au nord-ouest (*San Raiaerio*), au nord-est (*Paparella*), au sud-est (*Kaporéïé*). Entre les tours d'angle et les tours octogonales des portes, s'élevait une nouvelle tour quadrangulaire, six en tout, dont il ne reste que peu de vestiges, encore qu'on reconnaisse leurs arrachements sur les murs et la base des portes par lesquelles elles communiquaient avec l'intérieur. — [6] Ces portes pouvaient donner passage à des chars. Celle du nord s'appela au moyen âge *Porta Romæ*, c'est aujourd'hui la *Porte Dorée*, *Porta Aurea*. La porte de l'orient regardait dans la direction d'Epetium et aura pu porter dans l'antiquité le nom de *Porta Epetiana*, au moyen âge on l'appela *Porta Nova*, c'est aujourd'hui la porte d'argent, *Porta Argentea*; enfin la porte du côté de l'occident est la porte de bronze, *Porta Ænea*. Ces dénominations sont aujourd'hui courantes, mais elles sont modernes et ne paraissent pas antérieures au XVIe siècle. — [7] Cf. Lanckoronski, *Les villes de Pamphylie et de Pisidie*, in-4°, Paris, 1890, t. I, p. 61.

3743. — Le Palais de Dioclétien, reconstitué par E. Hébrard

Reproduction d'après E. Hébrard et Zeiller, *Spalato, le palais de Dioclétien*, 1912.

G. Debergue, Imp., Paris.

culaires, ornées de pilastres et de consoles saillantes; ces consoles font même saillie, chose au premier abord singulière, en avant du pilastre; on ne peut guère en expliquer l'existence qu'en supposant qu'elles étaient destinées à porter des colonnes soutenant elles-mêmes une arcade [1]. Plus haut, une ligne de six autres consoles ou modillons arrête de nouveau l'œil; les deux modillons du milieu sont décorés de figures de minotaures et

3744. La Porte Dorée, avant sa réfection. D'après Hébrard et Zeiller, *Spalato, le palais de Dioclétien*, p. 35.

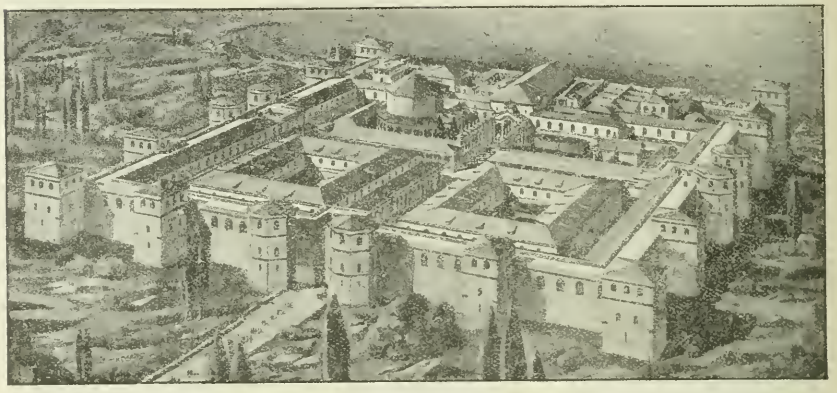
les quatre autres de feuilles d'acanthe. Ils supportaient des colonnes dont les bases subsistent seules, mais R. Adam en avait encore vu trois en place. Ces colonnes étaient surmontées d'une corniche architravée servant de sommier aux arcades qui les réunissaient au-dessus d'elles et dont trois, celle du centre et les deux extrêmes, étaient creusées en forme de niche [2]. « Il semble que ces niches jouaient un rôle ornemental indépendamment de la statuaire, la niche du milieu ne pouvant recevoir, à cause de la herse passant derrière [3], qu'une statue trop petite pour son cadre. Au-dessus des six arcades, la même corniche qui ceinture le haut de la muraille sur toute sa longueur venait couronner cet ensemble. Elle portait quatre — peut-être cinq — piédestaux surmontés de statues ou, plus probablement, de trophées ou d'aigles de bronze [4].

« Le panneau ou les panneaux de bois ou de métal qui constituaient la porte elle-même étaient protégés par une herse dont les rainures sont encore très visibles; l'extrémité inférieure de la rainure où elle se mouvait est à 0m33 du sol ancien. Une fois de l'autre côté de la porte, on n'était pas du même coup dans la place : on entrait d'abord dans une sorte de cour d'où l'on ne ressortait que par une seconde porte faisant face à la première; le rempart se dédoublant, faisait autour de cette cour une enceinte continue, dans laquelle un chemin de ronde rendait possible au premier étage la surveillance sur l'intérieur. La section du chemin de ronde qui occupe le dessus de la *Porta Aurea* est aujourd'hui transformée en chapelle. De là, des escaliers latéraux établissaient la communication avec le rez-de-chaussée. Il y a lieu de penser, d'après les vestiges qu'on en remarque encore, qu'ils étaient à trois révolutions. Par l'intérieur des tours, la communication se faisait d'autre part avec le chemin de ronde de l'étage supérieur [5]. » Les portes latérales ne sont que des

[1] « C'est, écrit M. Zeiller, l'hypothèse brillamment présentée par M. Bruno Schulz, *Die Porta Aurea in Spalato*, extrait du *Jahrbuch des kaiserlich-deutschen Archäologischen Instituts*, 1909, p. 46 sq., que nous adoptons. La comparaison avec certains monuments de Baalbek nous paraît la confirmer. M. Niemann, *Zur Porta Aurea*, extrait de *Jahresheften des Œsterreichischen archäologischen Instituts*, 1909, p. 340-342, se refuse à l'admettre parce qu'il n'existe pas de trace de l'arcade sur le mur. Mais il est possible que le projet primitif n'ait pas été exécuté. Il y a dans le palais d'autres exemples de détails d'ornementation inachevés. — [2] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 39-10. — [3] Cette disposition a obligé de restreindre la profondeur de la niche centrale à 0m45 seulement. — [4] Wheler assure que la Porte Dorée était «embellie de statues»; le renseignement manque de précision, il ne semble pas qu'il ait rien vu et on peut croire qu'ayant remarqué cinq niches, il en a conclu qu'elles contenaient des statues. — [5] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 41. La troupe qui se fût aventurée dans cette cour s'y trouvait isolée; une fois la herse retombée, elle était livrée aux défenseurs.

répliques simplifiées de la Porte Dorée, le système défensif y était identique avec des modifications sans portée architecturale (fig. 3745).

VI. La façade. — L'élément essentiel, à la fois architectural et décoratif, de cette façade est un portique à arcades; les ouvertures étroites qui éclairaient l'étage inférieur correspondaient aux divisions des voûtes d'arête intérieures qui supportaient le portique, mais ne coïncidaient pas avec les divisions de celui-ci. Le portique grandiose se prolongeait indéfiniment. « L'entablement à denticules est architravé et se décroche au droit de chaque colonne; les arcades n'ont existence passée est indubitable; seulement, particularité remarquable, il n'était pas symétrique du premier. En observant attentivement les restes de l'entablement de l'aile occidentale, où la colonnade est en partie détruite, on s'aperçoit que ce n'est pas après la douzième colonne depuis le milieu, mais après la dixième, qu'il se muait en archivolte au-dessus d'une arcade élargie. Cette observation est très heureusement confirmée par certaines données de la restitution de l'intérieur du palais, car le motif dont nous nous occupons se montre ainsi dans l'axe d'un bâtiment situé en arrière et dont le sommet devait dépasser le toit de



3745. Vue générale du palais restauré prise du nord. Route de Salone et Porte Dorée.
D'après Hébrard et Zeiller, *Spalato*, p. 53.

ni imposte ni archivolte. Au centre et aux extrémités de la galerie, une disposition différente venait varier cette ordonnance que sa régularité excessive risquait de faire un peu monotone. C'étaient trois loggias largement ouvertes, dont l'entablement, plus élevé et plus riche que celui du portique lui-même, reposait dans son milieu sur deux colonnes corinthiennes en marbre. Perdant entre celles-ci sa rigidité, il s'arrondit en archivolte, système de construction nouveau ou du moins peu fréquent en Occident au début du IVe siècle et que nous retrouverons en d'autres endroits du palais. De ces trois loggias, seules celles des extrémités ont survécu à la dégradation lente qui a fait du palais de Spalato une demi-ruine; encore celle de l'est n'est-elle plus intacte et celle de l'ouest a-t-elle subi une presque complète restauration : ses couleurs fraîches jettent une note désagréablement criarde dans la tonalité dorée de la vieille galerie cuite au soleil des siècles. La loggia du centre n'existe plus du tout; mais la largeur de l'interruption du portique qu'on observe en cette partie médiane, étant précisément égale à celle des deux loggias terminales, atteste qu'il y avait eu là un arrangement identique. Ce n'est pas tout. Afin de rompre davantage l'uniformité de ligne de la façade, un motif secondaire brisait une fois de plus la rectitude de l'architrave entre la *loggia* médiane et celles des extrémités. Au-dessus de la douzième arcade à partir du milieu, qui est la dixième en partant de la *loggia* orientale, on voit, dans l'aile droite du portique, l'entablement se courber de nouveau en archivolte entre deux colonnes plus écartées l'une de l'autre que celles du reste de l'enfilade. Du côté gauche, à l'ouest, le motif correspondant ne se retrouve plus, mais son la galerie. Bien loin que sa dissymétrie par rapport à l'autre frappât et choquât tout d'abord, elle annonçait pour ainsi dire ce bâtiment placé derrière la façade et jouait du même coup son rôle au point le plus favorable dans l'ordonnance de celle-ci. Aucune des deux arcades n'était donc au milieu de la partie du portique qu'elles avaient pour but d'animer. Ce milieu aurait coïncidé avec la onzième arcade; or, l'une des deux est la douzième en comptant depuis le centre et la dixième en comptant dans l'autre sens, et, du côté opposé, c'est l'inverse. Il y a donc à la fois comme une double dissymétrie, mais aussi comme un parallélisme corrélatif de celle-ci, dans la disposition employée [1]. » Au-dessus de la colonnade, il y avait un attique, et il est tout à fait probable, comme l'ont supposé MM. Hébrard et Zeiller, que sur cet attique se détachaient des statues posées au droit de chaque colonne. La voûte de la galerie devait être ornée de mosaïques puisqu'on a constaté l'usage de cette décoration dans d'autres édifices du palais.

La poterne percée au pied de la muraille et au centre de la façade était dépourvue de toute ornementation. Nous avons dit les précautions prises pour la sécurité du palais de ce côté; c'était moins une porte qu'une poterne, dont l'usage fut probablement réservé à un très petit nombre, peut-être à l'empereur seul. Elle consistait dans un trou de la muraille mesurant 3m70 de hauteur et 2m05 de largeur, avec un linteau déchargé par un arc, dégagé comme ceux des autres portes, mais le linteau a été supprimé il y a une cinquantaine d'années. Devant la porte, une petite plate-forme formant embarcadère, puisque la mer baignait la base

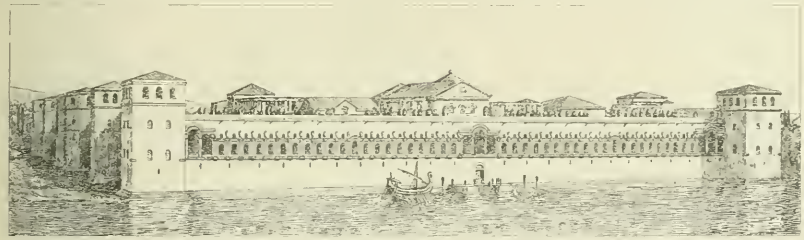
[1] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 15-18.

même de la façade méridionale du palais et dépassait même alors légèrement le front des tours, affleurant une partie de leur face latérale.

VII. Plan d'ensemble. — L'intérieur du camp impérial était parcouru par deux avenues bordées de portiques, se coupant presque à angle droit au centre du camp et traçant une croix dont les extrémités aboutissaient aux portes du nord, de l'est et de l'ouest. Un des bras, celui qui se dirigeait vers le sud, était coupé à peu près à moitié de sa longueur et donnait accès aux appartements impériaux. Une autre voie circulait le long des murailles et s'arrêtait, elle aussi, en arrivant à l'îlot de la demeure impériale. Cette voie ne rasait pas la muraille, dont elle était séparée par un portique à arcades derrière lequel se succédaient une série de constructions s'appuyant directement au rempart avec lequel elles semblaient faire corps. Les piliers du portique se trouvaient dans le prolongement des murs séparant les locaux alignés et plaqués à la muraille. Ces locaux servaient sans doute de magasins à vivres, à fourrages, à vêtements. Ils étaient surmontés par un étage reproduisant la même disposition et les mêmes chambres séparées les unes des autres par les mêmes murs venant buter contre le mur d'enceinte. Ces chambres prenaient jour sur l'extérieur par des baies percées dans le mur, elles ont peut-être servi de logement à une partie des soldats formant la garde du vieil empereur. C'était comme un long corps de garde occupant l'enceinte sur les trois quarts de son pourtour (fig. 3746).

De chaque côté de l'ouverture principale conduisant de la Porte Dorée aux appartements impériaux, s'élevaient deux massifs bâtiments entièrement limités par les branches de la croix et le chemin circulant autour des murs. Ces bâtiments étaient flanqués de portiques qui régnaient le long du passage central et de la rue perpendiculaire. Ceux-là n'étaient pas à arcades comme les précédents, mais une simple colonnade soutenant des plates-bandes; à la croisée des avenues, l'arcade sur piliers reprenait la place de l'entablement sur colonnes. La destination des édifices contenus dans ces deux quadrilatères de constructions reste fort obscure. Sur l'emplacement s'élèvent aujourd'hui les deux quartiers de *Citta Vecchia* et du *Ghetto* qui n'ont presque rien laissé debout des anciens bâtiments. Du quadrilatère situé au nord-est on ne parvient pas à découvrir le plus petit fragment; de l'autre, R. Adam a pu voir encore une série d'arcades dont il ne reste que deux avec un pan de mur. Les fouilles dans les fondations permettraient dans une certaine mesure une reconstitution, mais les fouilles sont peu praticables et ce qu'on peut conclure de celles qui ont été faites, c'est que, dans le quadrilatère nord-est, « une série de constructions et de cours à peu près rectangulaires se succédaient du nord au sud; l'une des cours ou l'une des salles situées vers le centre du quadrilatère était pavée d'une mosaïque[1] d'un dessin assez simple et assez pauvre de couleur. L'autre quadrilatère devait, d'après R. Adam, posséder une cour centrale, entourée d'un portique, et peut-être une abside à l'occident. On peut, d'autre part, tenir pour assuré que ces constructions n'étaient pas très hautes, puisque le rez-de-chaussée en était déjà à peu près au niveau de la grande galerie regardant la mer. On ne saurait guère supposer qu'elles aient eu, au-dessus de ce rez-de-chaussée, autre chose qu'un étage assez peu élevé[2]. »

La destination de ces bâtiments peut même, dans une certaine mesure, être précisée. Un des deux quadrilatères dut être réservé à la garde de Dioclétien. Si les chambrettes alignées le long du mur d'enceinte pouvaient servir de logements, il restait indispensable d'avoir de grandes salles et tout ce qu'entraîne d'installations la présence d'une garde impériale. La cour des quartiers servait de place d'armes. Le deuxième quadrilatère a pu contenir des « communs », écuries, remises, aménagements divers, boulangerie, écuries.

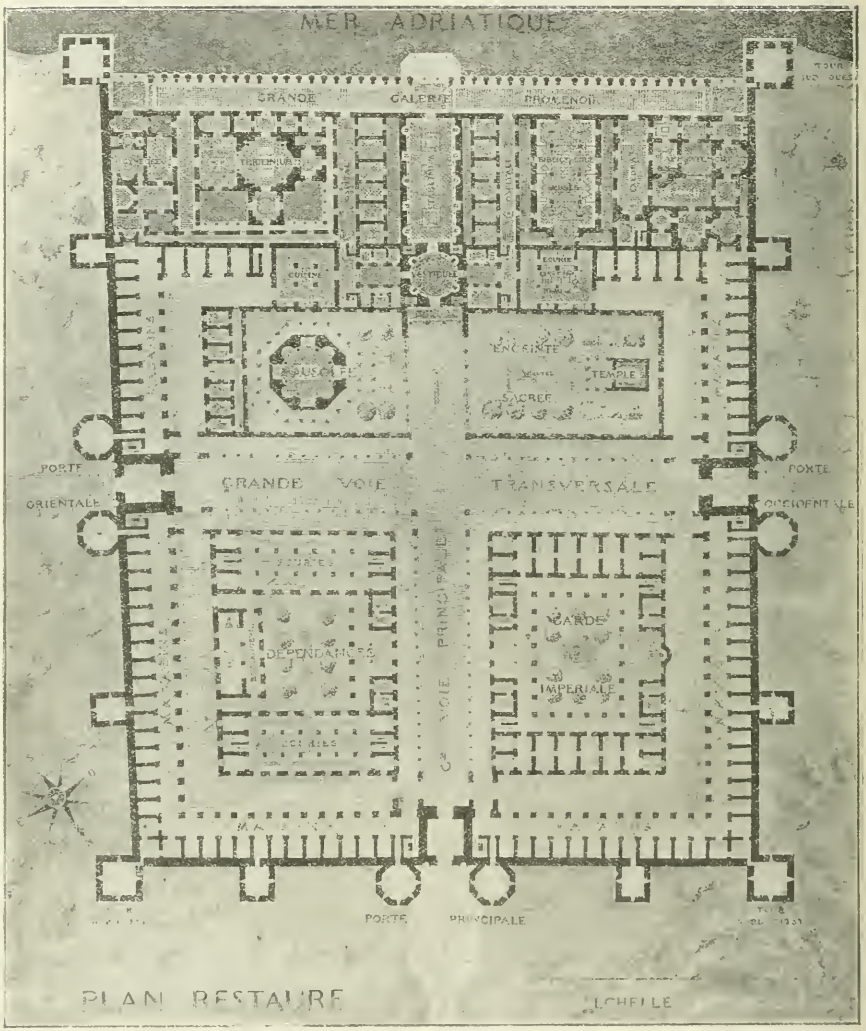


3746. Vue générale du palais prise du sud, face à la mer. Hébrard et Zeiller, *op. cit.*, p. VII. Avant-propos.

On croisait les avenues dont l'intersection ne se faisait pas à angle droit, et l'avenue conduisant de la Porte Dorée vers les appartements impériaux s'élargissait jusqu'à devenir une sorte de place (*piazza del Duomo*), de 24 mètres de long sur 13m25 de large, décorée de portiques ou plutôt d'une double rangée de colonnes, l'une à droite et l'autre à gauche, formant péristyles[3]. « Au fond, par delà un court escalier montant vers lui, se présentait un imposant *prothyron* orné d'un fronton qui fermait la place et faisait comme la liaison entre les deux péristyles latéraux; c'est par là qu'on accédait au vestibule de l'habitation impériale. En arrière des deux colonnades se dressaient, à droite, à l'ouest par conséquent, une construction rectangulaire précédée, elle aussi, de colonnes, ayant l'aspect d'un temple, et qui est aujourd'hui le baptistère de Spalato, et à gauche, également précédé de colonnes et circonscrit par un portique, un massif édifice octogonal surmonté d'une coupole de même forme et qui est, depuis des siècles, transformé en église cathédrale (fig. 3747).

« Une des principales originalités de cette esplanade, c'est que le péristyle n'en était plus constitué par une rangée de colonnes, soutenant un entablement droit ou par des arcades reposant, selon le système traditionnel, sur des piliers carrés, au flanc desquels des colonnes seraient venues détacher la saillie de leur courbure sans jouer un autre rôle qu'un rôle d'ornementation. Ce sont ici des arcades portant directement sur les colonnes, sans même l'intermédiaire d'une

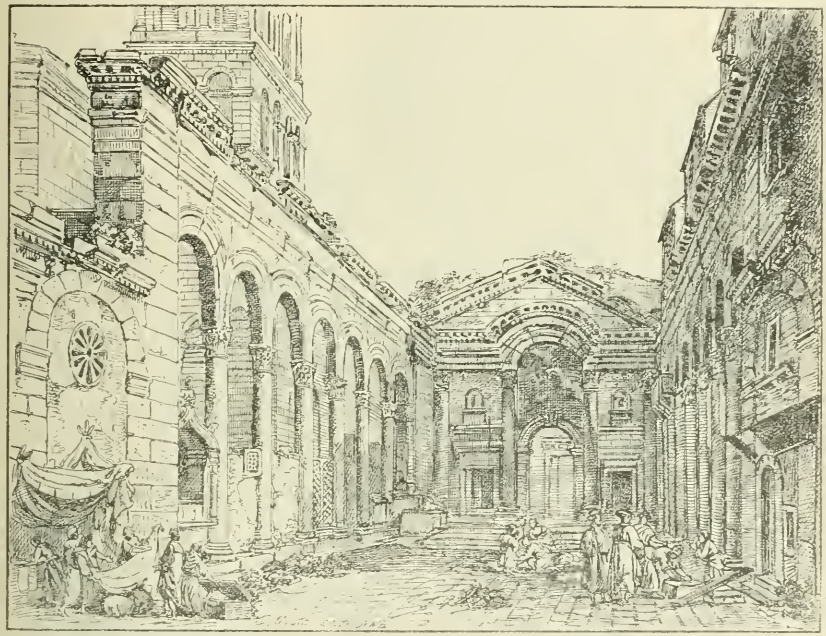
[1] *Bull. di archeol. e stor. dalmata*, 1908, t. XXXI, pl. XXI, fig. 2, p. 188 : *Aggiunta di alcuni oggetti antichi trovati nelle indagini del Palazzo di Diocleziano.* — [2] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 58. — [3] Voir la *Perspective* d'Adam.



3747. Plan restauré du palais de Dioclétien par M. Hébrard, reproduit directement avec l'autorisation de l'auteur.

architrave en guise de sommier, comme à la *Porta Aurea*, et qui mettaient ainsi dans la décoration de la place une légèreté, une sveltesse, une lumière que les anciens motifs, d'apparence plus puissants, ne pouvaient pas donner au même degré. Les arcades, qui n'avaient pas toutes exactement la même largeur, étaient au nombre de sept de chaque côté, soutenues par six colonnes, les arcades des extrémités s'appuyant au mur qui entourait à quelque distance les deux monuments situés de part et d'autre de la place et qui ne s'interrompait que pour être remplacé par la ligne des colonnes. Celles-ci, hautes de 5m25, appartiennent à l'ordre corinthien. Les quatre plus méridionales de chaque file sont de granit rose, les deux septentrionales, de marbre cipollin; toutes sont monolithiques. Il existait entre elles une clôture ou *claustra* de 2m40 de haut, dont on reconnaît la trace sur les colonnes et sur les antes extrêmes et dont R. Adam avait encore vu un fragment. De plus, derrière la travée déterminée par les deux colonnes de granit médianes, dans l'axe de l'entrée de l'édifice oriental, on a trouvé le seuil d'une porte : ceci confirme que cet édifice, et évidemment aussi celui qui lui faisait vis-à-vis, étaient entourés d'une enceinte qui pouvait se clore complètement. Les arcades étaient surmontées d'un entablement, couronné par une corniche. Sur le dessus de la corniche, au droit de chaque colonne, des défoncements carrés remarqués par M. Hébrard, mais noyés depuis dans une nappe de ciment, témoignent qu'une rangée de statues complétait l'ensemble ornemental de la place[1]. » La cour était pavée de dalles et peut-être, par places, de mosaïques. Il est possible qu'une fontaine alimentée par les eaux du Jader se trouvât au centre, mais on n'en peut trouver aucun vestige archéologique (fig. 3748).

VIII. Le mausolée. — Le mausolée est une construction octogone cernée par une muraille, semblable au *temenos* ou enceinte sacrée des temples païens. Il est remarquablement conservé en dépit des mutilations et transformations infligées en vue de l'adapter à sa destination de cathédrale. « Construit en pierres posées à joints vifs, il se compose d'une salle circulaire occupant l'intérieur de l'espace circonscrit par l'octogone extérieur, qui avait 8 mètres de côté, et était flanqué d'un portique qui s'élargissait en avant pour former un porche d'entrée. Le tout reposait sur un soubassement de 3m50 de hauteur[2]. » La disparition du porche ne permet pas de mettre en doute son existence ancienne, grâce à l'arrachement encore visible de ses entablements perpendiculaires au-dessus de la porte. Ce porche ou *prostasis* était soutenu par huit colonnes, quatre en façade et quatre autres en arrière qui continuaient la ligne du portique octogonal. A la *prostasis* conduisait un escalier, où un visiteur venant de la place s'engageait presque aussitôt après avoir franchi la porte ouverte dans le péristyle qui la bordait à l'orient. Des



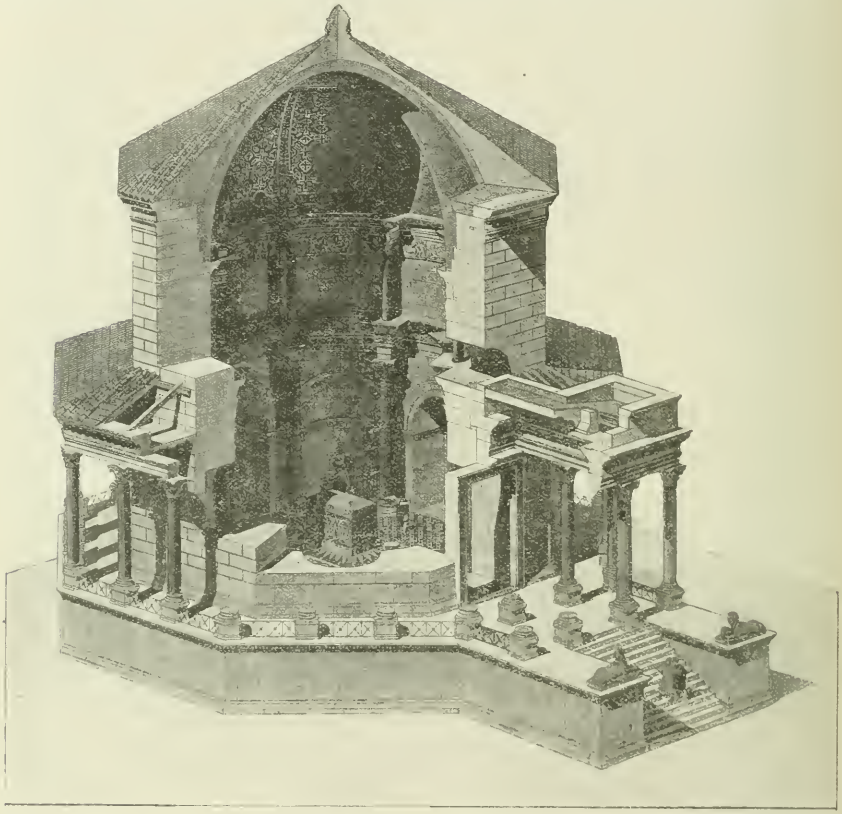
3748. Palais de Dioclétien. D'après de Beylié, *L'habitation byzantine*, pl. 7.

[1] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 64-65. — [2] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 82. On y accède maintenant par un escalier de vingt-deux marches, partant de la *piazza del Duomo* et passant sous le campanile, dont l'édification au moyen âge a sensiblement altéré la disposition première des alentours immédiats du monument.

sphynx ornaient les alentours des monuments; l'un d'eux est resté près de son poste primitif, entre le mausolée et le vestibule.

Le portique octogonal qui entourait le mausolée consistait en vingt-quatre colonnes corinthiennes, reposant sur des petits piédestaux, surmontées d'un entablement à modillons et soutenant un plafond de pierre, lesquels se jouent des figures humaines et des animaux (fig. 3749).

« L'entrée franchie, on se trouvait dans la salle circulaire, dont les proportions équilibrées, l'ornementation d'une richesse sobre et la demi-obscurité mystérieuse, puisqu'une seule fenêtre s'ouvrait au-dessus de la porte, devaient produire sur le visiteur une grande

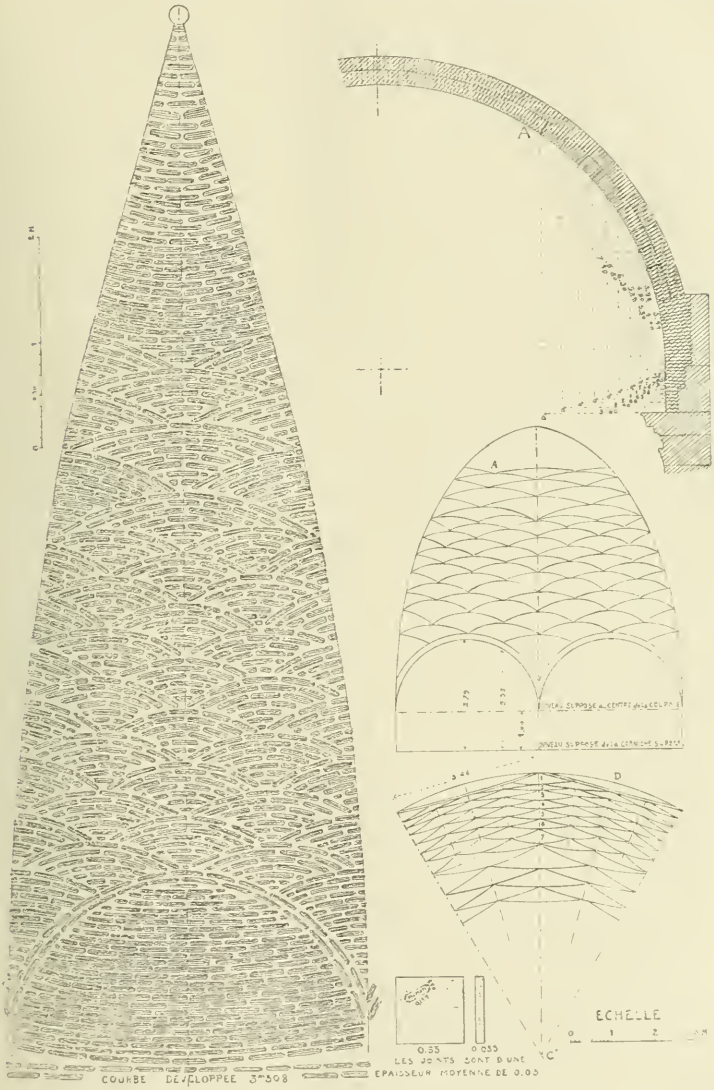


3749. Mausolée, perspective montrant le détail de la construction.
D'après Hébrard et Zeiller, *Spalato*, reproduction directe avec l'autorisation de l'auteur.

qui portait directement sur les architraves; quelques dalles s'en voient encore en place. Au plafond plat se superposait un toit en plan incliné, montant de l'entablement supporté par les colonnes vers les parois du mausolée, où l'on en voit les insertions. Les colonnes ne sont pas toutes de granit, il s'en trouvait de marbre et deux étaient cannelées, ce qui invite à croire qu'on utilisa, même ici, des matériaux provenant d'édifices plus anciens. Au XVIIe siècle, on accola au flanc oriental du mausolée le chœur actuel. Dans le mur de la façade décoré de refends jusqu'à la corniche, s'ouvrait la porte d'entrée, remarquable par son large encadrement bombé, déjà presque byzantin, orné de rinceaux parmi impression. Elle avait 13^m35 de diamètre, avec une hauteur de 21^m50. Huit colonnes en divisaient le pourtour en huit sections correspondant aux côtés de l'octogone extérieur. Celles du premier ordre, hautes de 9^m06, étaient en granit, celles du second ordre, de 1^m85 seulement, en porphyre et granit fin alternativement, et toutes monolithes. Les premières ont des chapiteaux corinthiens. Au droit de chacune se décroche la corniche, très décorée. Celles du second ordre posent sans base sur une large corniche, chose extrêmement rare, sinon même unique dans l'histoire de l'architecture ancienne; les chapiteaux de quatre d'entre elles sont composites et quatre autres néo-corinthiens. La

corniche qu'elles supportent suit les mouvements de celle du dessous.

« Vis-à-vis de la porte, et sur les faces nord et est, percé une porte au moyen âge. Sur les quatre autres côtés se creusaient des niches circulaires, relativement basses, à archivoltes très simples, posant sur des pro-



3750. Étude de la construction de la coupole. D'après Hébrard et Zeiller, *Spalato*, pl. LXXXIX.

des niches rectangulaires avaient été pratiquées dans la muraille, épaisse de 3 mètres. Celle du sud seule a à peu près gardé son état primitif, quoique l'on y ait fils d'imposte curieux et peu classiques et qui se rapprochent incontestablement des profils byzantins.

« Entre les colonnes supérieures, immédiatement

au-dessous de la corniche, courait une frise à bas-reliefs, dont la composition avait été assez bien ordonnée, mais à l'exécution de laquelle, faute de temps peut-être, on n'a pas mis la dernière main.

« La voûte de la salle est formée par une calotte demi-sphérique dont le centre est à 1m25 au-dessus de la seconde corniche. Son mode de construction est fort intéressant. Mieux que par une description, on s'en rendra compte par le dessin spécial qui en est donné (fig. 3750). Le principe est celui de la construction par trompillons successifs, se déchargeant les uns les autres. On put ainsi édifier sans cintre la voûte jusqu'aux deux tiers. Pour faire la partie restante, on n'eut plus qu'à établir sur la corniche supérieure un léger cintrage; on voit encore, au-dessus de la porte d'entrée, des trous jumelés qui avaient servi à loger les poutres maîtresses de l'échafaudage. L'épaisseur de la voûte, relevée par un sondage, est de 0m66, ce qui correspond à deux largeurs de briques de 0m33 × 0m33 avec une section de 0m035. Lors de la restauration exécutée il y a une quinzaine d'années, on a lu sur quelques-unes de ces briques la marque DALMATI, qui semblerait prouver qu'elles avaient été fabriquées dans le pays. En vue des réparations éventuelles à exécuter dans cette partie supérieure de l'édifice, on avait dès le début ménagé dans les combles un escalier; mais il ne partait pas d'en bas et on ne l'atteignait lui-même que par des échelles. Depuis le XIIIe siècle on peut y accéder par les escaliers du campanile.

« Le toit actuel, posé sur un renformis constitué de débris de toute nature, n'est pas le toit antique, car il se relie mal avec la corniche. On a observé sur celle-ci des trous espacés de 0m40 en 0m40, qui paraissent correspondre à la dimension des tuiles antiques employées dans le toit actuel. Ces tuiles portent la marque Q. CLODI AMBROSI, *Q. Clodi(us) Ambrosi(us)*. Il n'est donc pas douteux que le toit ancien était recouvert de tuiles; et, s'il différait légèrement du toit actuel, les lignes générales en étaient les mêmes. Il n'épousait pas les contours de la coupole qu'il entourait : de même que la rotonde interne s'inscrivait dans une enceinte octogonale, la coupole sphérique était extérieurement masquée sous un toit de même forme. Peut-être celui-ci se terminait-il, au point d'intersection de ses huit surfaces triangulaires, par quelque motif d'ornementation. Mais la pomme de pin en pierre ou le fleuron qui joue présentement ce rôle a chance de ne dater que du moyen âge.

« Ce qui en revanche est à peu près certain, c'est que l'intérieur de la coupole était revêtu de mosaïques. La certitude que l'on a de l'adoption de ce genre de décoration pour la coupole du vestibule ne laisse guère d'hésitation sur son emploi au mausolée. Et l'on ne se ferait ainsi une idée juste de ce que devait être, dans sa magnificence simple, cette sépulture impériale, qu'en replaçant par l'imagination, sur toute la surface arrondie de la coupole, les dessins aux couleurs vives, dont l'éclairage discret, par l'unique fenêtre du monument, atténuait ce que la décoration des chapiteaux aurait eu peut-être d'un peu trop uniformément cru, et auxquels répondait, dans une tonalité probablement plus adoucie, les mosaïques du pavement.

« Le sol était, en effet, pavé de mosaïques, ou plus exactement de marbres diversement colorés qu'un dallage postérieur empêche maintenant d'apercevoir, sauf en un seul point. Le dessin de cette mosaïque était assez simple; les couleurs n'en étaient non plus ni très éclatantes ni très variées : une série de petits carrés et de triangles, bruns et blancs, et c'est tout.

« Est-ce au milieu de ce vaste cercle de mosaïque, sous le point central de la coupole, que fut, après la mort de Dioclétien, déposé le sarcophage qui contenait ses restes ? Serait-ce dans la niche du fond, et l'intention du maître du palais avait-elle été que sa femme Prisca et sa fille Valeria vinssent reposer à côté de lui, dans les deux autres niches rectangulaires de la rotonde ? Nous ne savons. Une seule chose est sûre, c'est que Dioclétien dormit seul son dernier sommeil dans le tombeau qu'il s'était préparé; Prisca et Valeria finirent loin de lui, décapitées par ordre de Licinius.

Quant à la crypte, elle ne paraît pas avoir jamais eu de destination spéciale, son rôle était simplement de garantir la salle supérieure de l'humidité. L'enceinte du mausolée, partiellement détruite, le'nserrait presque entièrement dans un rectangle de 39 mètres de long sur 30 mètres de large. Le pourtour intérieur était entaillé par des niches alternativement rectangulaires et demi-circulaires qui servaient peut-être à loger des statues. Le *temenos* ne s'ouvrait que sur le devant du mausolée, peut-être aussi par derrière, une simple porte de communication [1].

« Depuis le jour où, vers le milieu du VIIe siecle, l'archevêque Jean de Ravenne transforma en église chrétienne le tombeau du plus grand persécuteur du christianisme, et crut devoir, pour purifier l'édifice, violer la sépulture impériale et renverser les statues qui la décoraient encore, chaque siècle a plus ou moins altéré ou ruiné le plan original. Le XIIIe siècle a doté le monument des curieuses portes de bois qui ferment le grand portail et de la chaire de marbre de l'intérieur; le XVe y a élevé de beaux autels gothiques; le XVIIe, plus néfaste, a brutalement éventré des pans entiers de murailles, pour accrocher à l'antique mausolée une chapelle parasite ou un chœur postiche. Au dehors, la construction du campanile n'a guère été moins funeste : pour l'élever, on a jeté bas le portique qui précédait le monument, et, chose plus grave, en intercalant maladroitement la masse énorme de la haute tour romane entre la colonnade de l'atrium et la façade du dôme, on a aboli pour jamais les larges et nobles perspectives qu'avait si ingénieusement ménagées l'architecte de Dioclétien. Du moins, les restaurations modernes ont-elles débarrassé le mausolée des surcharges et des ornements sans valeur qui en défiguraient les lignes : et, aujourd'hui que l'on peut de nouveau saisir le plan primitif de l'édifice, en apprécier toute la savante élégance et l'originale beauté, on peut, sans exagération, souscrire à ce jugement d'un homme compétent [2], qui reconnaît dans le mausolée de Spalato : le mieux conservé, après le Panthéon de Rome et, à beaucoup d'égards, le plus précieux des monuments que nous a légués l'architecture romaine [3]. »

IX. Le temple de Jupiter. — Une petite construction située à l'ouest et qui fut un temple dédié à Jupiter a été désignée tantôt sous le nom de temple de Diane, tantôt sous celui de temple d'Esculape [4]. C'était une somptueuse chapelle, de dimensions exiguës, entourée d'une enceinte sacrée, consacrée à la grande divinité auquel Dioclétien avait voué une dévotion spéciale et dont il s'était approprié le nom, *Jovius*. C'était l'oratoire du palais impérial, quelque chose comme la « chapelle palatine » (voir *Dictionn.*, t. III, col. 422) où l'empereur célébrait son propre culte en célébrant celui du dieu Jupiter dont il se donnait comme le fils ou même comme l'incarnation. C'est aujourd'hui le baptistère, il n'a reçu cette attribution qu'à la fin du XIVe siècle.

Devant le temple, à l'intérieur du *temenos* s'étendait

[1] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 92-96. — [2] Hauser, *Spalato*, p. 21-22. — [3] Ch. Diehl, *En Méditerranée*, p. 16-17. Quant à l'existence de Jean de Ravenne, voir *Dictionn.*, t. IV, col. 33; cf. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 190. — [4] Sur l'attribution du mausolée et sur celle du temple, cf. J. Zeiller, *op. cit.* p. 74-79.

un vaste espace libre où l'on avait pu disposer un autel pour les sacrifices. Le sanctuaire repose, comme le mausolée, sur un soubassement élevé de 2m50 au-dessus du sol actuel. On gravissait un escalier conduisant au *pronaos* qui était prostyle. Les colonnes ont disparu, on ne voit plus en place que les antes avec leurs chapiteaux encore en bon état et d'un travail curieux. La *cella* proprement dite a 10 mètres de long sur 9 mètres de large. Des pilastres en marquent les quatre angles. « Ce qu'il y a de plus remarquable dans la façade, c'est la porte d'entrée, haute de 6 mètres et large de 2m50, percée dans une muraille de 1m20 d'épaisseur et qui constitue un des morceaux d'architecture les plus intéressants du palais. Le chambranle frappe par son opulente décoration de rinceaux, où se jouent des enfants cueillant des raisins et des oiseaux. La corniche a des modillons traités tous de façon différente. L'on y reconnaît des Victoires ailées, des têtes formées de feuillages, de petits génies dont les corps se terminent en queue de poisson, l'aigle oiseau de Jupiter et des têtes d'Apollon et d'Hercule, ses fils. La grande doucine est ornée de riches feuillages. Les consoles attirent aussi l'attention. Elles ne portent pas la corniche, mais sont placées en dehors du chambranle, selon une disposition originale qu'on retrouve à la Maison Carrée de Nîmes. Les faces latérale et postérieure, que le temps a respectées, sont décorées de refends. Au-dessus d'une frise bombée, qu'agrémentent des griffons et des feuillages, une couronne de feuillage encore égale le tympan du fronton postérieur [1]. »

L'intérieur, long de 7m27, large de 5m86, est pour ainsi dire intact, il a gardé sa voûte de pierre à caissons très ouvragés, de 0m60 d'épaisseur. Une corniche et une frise travaillées dans un goût analogue à celles de l'extérieur courent intérieurement.

Comme le mausolée, le temple avait une crypte et pour le même but. Elle est construite au niveau du sol et l'on y pénétrait par une ouverture ménagée dans le soubassement de la façade postérieure.

X. Appartements impériaux. — Le *prothyron*, qui ferme le côté sud de ce qu'on pourrait appeler la cour d'honneur, donnait accès aux appartements. Le *prothyron* était formé de quatre belles colonnes corinthiennes de granit rose portant une architrave surmontée d'une corniche très ornée qui, entre les colonnes médianes, plus écartées entre elles qu'elles ne le sont des colonnes extrêmes, s'incurve en archivolte. Au-dessus, un fronton de pierre calcaire blanche; au sommet, peut-être un quadrige.

Sous l'archivolte une porte richement ornée introduisait dans une salle circulaire, inscrite dans un carré de maçonnerie, servant de vestibule et couronnée par une coupole. Du pavement à la naissance de la coupole on mesurait 17 mètres, le diamètre de la salle était de 12 mètres. Dans les parois, quatre niches semi-circulaires et, un peu plus haut, deux fenêtres à arcades prenant jour sur des cours situées de part et d'autre du vestibule. La coupole avait deux ouvertures laissant pénétrer le jour. Ce vestibule devait être très clair, étant plaqué de marbre, voûté de mosaïque dont quelques cubes ont été retrouvés sur place — cubes en pâte de verre rouge et verte et en calcaire blanc.

Une porte, faisant face à celle d'entrée, conduisait au *tablinum*. Dans le plein de maçonnerie qui sépare le vestibule du *tablinum*, des espaces vides contenaient d'étroits escaliers qui pourraient bien avoir été les seules communications entre le premier étage et le rez-de-chaussée, et la seule voie d'accès dont disposait l'empereur lui-même pour gagner la poterne du sud et l'embarcadère.

Le *tablinum* mesurait 31 mètres de long sur 12 mètres de large. Il s'étendait jusqu'à la galerie méridionale sur laquelle il débouchait par une porte semblable à celle qui le mettait en communication avec le vestibule. Le pavement était fait de lames de pierres blanches ou peut-être de mosaïques. Isolé, sauf par ses deux portes, l'une sur le vestibule, l'autre sur la galerie, le *tablinum*, entouré de constructions qui le serraient de près, ne pouvait s'éclairer que par des fenêtres très élevées; la hauteur de cette salle était, par conséquent, notablement supérieure à celle du portique de la façade.

Ces trois pièces sont les seuls éléments constitutifs de cette partie du palais que l'on reconnaisse au premier examen et que l'on puisse restituer sans difficulté. De tous les autres appartements, à peu près aucun vestige n'apparaît à la surface du sol sur lequel on puisse se guider. Les seuls restes antiques se composent de quelques ruines insuffisantes pour servir de base à une restauration; pour compléter leurs maigres indications, il faut descendre à l'étage inférieur servant de rez-de-chaussée ou plutôt de sous-sol au palais.

Toute cette reconstitution, telle que l'a présentée M. Zeiller, avec une précision et un détail extrêmes, ne peut trouver place ici, elle est complètement étrangère à nos études d'archéologie chrétienne. La distribution et la destination des divers appartements appartiennent à l'archéologie civile et à l'histoire romaine.

XI. Matériaux. — On employa surtout la pierre de taille, en calcaire blanc. Les murs d'enceinte étaient constitués par deux parements de grosses pierres avec du remplissage entre eux. On a parlé des fers ronds des architraves et des crampons de fer noyés dans du plomb qui réunissaient les pierres de la muraille du mausolée et probablement aussi de l'enceinte et d'autres parties du palais.

Dans les voûtes des substructions on constate l'emploi d'une pierre poreuse, sorte de tuf, qui doit provenir des environs de Salone et où s'insèrent, par intervalles, des rangs de tuiles. Dans les parties hautes du palais, c'est surtout la maçonnerie de moellons qui a été employée, mais pour en assurer l'assiette et l'équilibre, la liaison en est obtenue par des assises de briques qui l'encadrent et la soutiennent, suivant un procédé répandu à cette époque, qu'on rencontre à Trèves, à Lutèce et qui resta caractéristique de la construction byzantine. Les briques sont de qualité médiocre, le ciment est le ciment romain traditionnel, contenant des débris de briques ou des tuileaux destinés à le faire durcir en absorbant l'eau.

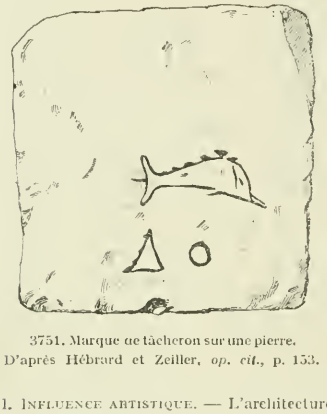
Les colonnes des portiques des deux avenues est-ouest et nord-sud étaient de marbre cipolin. De douze colonnes du péristyle central entre le mausolée, le vestibule et le temple de Jupiter, les deux plus septentrionales de chaque côté, qui continuaient l'ordonnance de la rue nord-sud, étaient aussi de cipolin, les quatre plus méridionales étaient en granit de Syène (Assouan), en Égypte. Les chapiteaux des colonnes du péristyle étaient en calcaire blanc de Brazza. Nous ne savons pas en quelle matière étaient les colonnes du temple; celles du *prothyron* étaient en granit rose.

Grande variété de matériaux et tonalités nombreuses : granit, porphyre, serpentine, marbre, albâtre, stuc, avec leurs nuances, formaient une gamme de tons très étendue que peut-être l'époque classique eût réprouvée en partie, plus soucieuse d'ordonnance que de contrastes, mais qui offre comme un champ d'essai à la riche palette byzantine. Le souci de perfection a décidément fait place au souci de rapidité, puisqu'on ne semble même plus s'inquiéter de trouver, dans un palais impérial, des colonnes de même diamètre et de même hauteur. Tout cela est rapproché, amalgamé vaille que vaille; on s'aperçoit, en construisant le portique du mausolée, que la réserve de colonnes lisses est épuisée, qu'à cela ne tienne, on mettra à la place deux

[1] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 103.

colonnes cannelées. Les basiliques constantiniennes, celles du IVe siècle, pratiqueront cette fâcheuse méthode. Néanmoins, il importe de remarquer que, pour le palais de Spalato, ces emprunts à d'autres édifices ont été faits avec un réel discernement : les pièces choisies l'ont été soigneusement, car, si un examen un peu attentif y laisse reconnaître la fréquente disparité de taille que nous venons de noter, cette disparité n'est pas si frappante qu'elle surprenne au premier coup d'œil et qu'elle choque véritablement. Elle est infiniment moins visible que dans telle basilique chrétienne ou qu'à Sainte-Sophie de Constantinople.

Parmi les marques de tâcheron relevées sur les pierres du palais de Dioclétien, nous avons à signaler une pierre extraite du mur de la Porte Dorée, sur laquelle on voit un poisson et les lettres Δ et O. Nous ne croyons pas douteux que ce poisson figure, bien qu'au seuil du Ve siècle, l'ἰχθύς chrétien, gravé par un ouvrier chrétien sur une pierre du palais du grand persécuteur (fig. 3751).



3751. Marque de tâcheron sur une pierre.
D'après Hébrard et Zeiller, *op. cit.*, p. 153.

XII. Influence artistique. — L'architecture des édifices de Spalato offre un grand nombre d'enseignements d'autant plus importants qu'ils procèdent de combinaisons de formes très différentes de tout ce qu'on rencontre dans les monuments antiques. Le rôle joué par Dioclétien dans l'histoire du vieux monde n'est pas sans analogies avec le rôle rempli par son palais dans l'histoire de l'art. Dioclétien ferma la série des empereurs païens et inaugure la série des empereurs d'allure asiatique; il forme la transition entre les institutions et les idées du monde romain qui s'achève et du monde byzantin qui surgit. Le palais de Salone forme entre l'antiquité romaine finissante et le moyen âge chrétien et byzantin une naturelle transition, il démontre et explique l'évolution qui a acheminé l'architecture romaine vers des principes nouveaux. Sans lui, quelque chose nous échapperait du lien intime qui unit l'art romain du IIIe siècle aux premiers essais de l'architecture chrétienne.

Des analogies curieuses ont été relevées entre le plan du château fort impérial de Spalato et le camp de Lambèse, analogies plus marquées avec le *castrum* illyrien de Mogorjelo, près de Metković en Herzégovine. Il n'y a cependant dans ces analogies rien qui soit absolument concluant, rien qui démontre l'influence directe et exclusive de ces camps sur celui de Dioclétien. Ce sont encore des analogies qui ont été relevées entre la configuration de l'enceinte et celle des châteaux forts, *castelli*, du *limes*, c'est-à-dire de la frontière militaire de Syrie, où les tours sont placées à l'extérieur [1]. Les portiques longeant les deux avenues principales se retrouvent à Palmyre et dans d'autres villes de Syrie, il est vrai que nous en avons signalé aussi dans la ville hadrienne d'Antinoë. D'autres rapprochements ont été faits. Philippopolis de Syrie, aujourd'hui Schehab, construite par l'empereur Philippe l'Arabe, était parcourue par deux rues principales dont l'une, peu après son croisement avec la seconde, aboutissait dans l'axe du palais destiné à l'empereur. Une place s'étendait à cet endroit et, sur l'un des côtés de cette place, s'élevait le *Philippeion*, monument funéraire de la famille de Philippe [2]. Autre parallélisme frappant entre Antioche et Spalato. A Antioche, le quartier qui comprenait la résidence impériale offrait deux rues principales se coupant en croix; une branche était plus courte que les trois autres et conduisait à une place qui s'étendait devant le palais, où l'on entrait par des *propylées*. Du côté opposé, la façade du palais dominait l'Oronte et la muraille crénelée faisait place à une colonnade [3]. Les éléments de cette description sont dus à Libanius [4] et M. J. Strzygowski conclut que le palais de Spalato est, ou peu s'en faut, une copie, une réplique du palais d'Antioche commencé sous Gallien et terminé sous Dioclétien. M. J. Zeiller, sans retirer à ces rapprochements aucun des enseignements qu'ils comportent, ne les croit pas, et avec toute raison, pleinement décisifs. L'ordonnance du palais de Spalato ne se rattache pas assez exclusivement à un type architectural déterminé pour qu'on soit en droit d'affirmer qu'elle en procède [5].

« Dioclétien n'avait point impunément vécu presque toute sa vie en Orient. Il y avait pris naturellement le goût du pompeux et du colossal, qui convenait d'ailleurs à merveille aux intentions de sa politique, et tout naturellement aussi, quand le grand bâtisseur qu'il était voulut édifier un palais digne de lui, c'est à l'Orient qu'il demanda à la fois des matériaux et des modèles. On sait déjà avec quelle profusion l'Égypte fournit au palais de Spalato les granits et les porphyres, et les statues qui devaient servir à la décoration. Il est très probable que les architectes chargés de dessiner les plans de la demeure impériale, que les ouvriers mêmes employés aux travaux vinrent également de l'Orient. Toutes les marques de tâcherons relevées sur les pierres des édifices sont écrites en lettres grecques; et surtout, que l'on considère les formes architecturales ou bien les éléments de la décoration, à chaque pas on reconnaît l'influence et l'emploi des méthodes de l'architecture asiatique [6]. »

L'événement architectural à Spalato, c'est le rôle nouveau de la colonne. Jusqu'alors, pour se conformer aux prescriptions de Vitruve, tout l'effort était supporté par le pilier sur lequel s'appuyait la colonne; aussi, tandis que le pilier soutenait la retombée de l'arc, la colonne ne soutenait qu'une architrave sans poids effectif, simple moulure décorative qui soulignait la division des étages. Et voici qu'à Spalato on abandonne l'architrave continue pour la série des arcl i-

[1] Par exemple, les *castelli* de Ledjoun, Odzoh, Kasr-el-Abiad et, à Djebel-ed-Druz, celui de Deir-el Kaf. Ce dernier date de l'année 306, il est donc contemporain du palais de Spalato. Cf. de Vogüé, *La Syrie centrale*, p. 69; Dussaud et Macler, *Voyage archéologique au Safa et dans le Djebel-ed-Druz*, p. 178 sq.; H. Vincent *Notes de voyage*, dans *Revue biblique*, 1898, p. 424 sq. — [2] H. C. Butler, *American archæologic expedition*, p. 376. — [3] J. Strzygowski, *Spalato. Ein Markstein der romanischen Kunst bei ihrem Uebergange vom Orient nach dem Abendlande*, dans *Studien um Kunst und Geschichte Friedrich Schneider zum 70ten Geburtstage*, p. 332 sq. — [4] *Orat.*, XI, n. 204-206. — [5] J. Zeiller; *op. cit.*, p. 159. — [6] Ch. Diehl, *En Méditerranée*, p. 26.

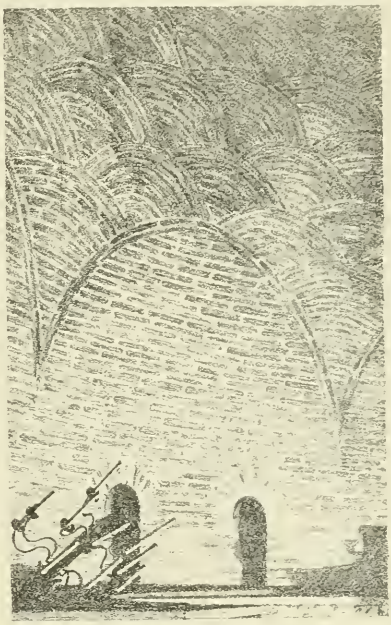
voûtes, hérésie qui eût paru inconcevable à un architecte du temps d'Auguste [1]. Un tel fait suffirait pour conférer au palais de Spalato une importance spéciale dans l'histoire de l'architecture. Cet emploi néanmoins est rare et d'autant plus intéressant parce que c'est un essai: on veut voir ce qu'il rendra à l'usage, mais à cet essai on accorde déjà une place d'honneur. L'entablement droit et l'arcade sur pilier sont bons pour les avenues; dès qu'on atteint la cour d'honneur, les colonnes et les archivoltes se révèlent et s'imposent à l'admiration autant qu'à l'attention.

Il n'y a pas jusqu'à l'architrave qui cherche à s'arrondir en archivolte, ce qui n'est pas précisément une nouveauté [2], mais n'a jamais encore été réitéré nulle part avec une pareille fréquence en un seul monument comme à Spalato.

Les particularités décoratives de la Porte Dorée sont également remarquables. L'arc de décharge orné et décoré au lieu d'être, comme cela s'était toujours pratiqué jusqu'alors, noyé dans la maçonnerie. C'est la rangée des six colonnes qui s'alignent à la partie supérieure du mur de la porte. Les chapiteaux de ces colonnes supportent des arcades, et néanmoins une corniche architravée leur sert de sommier; ordonnance nouvelle, d'un caractère essentiellement décoratif. Cette colonnade et ces niches qui ne répondent à aucune nécessité architecturale, à aucun usage pratique, sont pure fantaisie, luxe d'ornementation. Ces sortes de niches plates, que dessine l'entre-colonnement d'une succession de colonnes à la partie supérieure d'un mur, deviendront la marque courante, après l'art byzantin, de l'art lombard comme de l'art romain. Enfin, les coupoles du mausolée et du vestibule, la première surtout avec sa série de trompillons étages, offrent un procédé de construction nouveau destiné à un rapide et universel succès (fig. 3752).

Ce mausolée n'a pas seulement l'originalité de sa coupole, il a aussi celle de son plan octogonal, type peu connu, presque complètement nouveau pour Rome et l'Italie au début du IVe siècle. Partout la nouveauté déborde et s'impose, mais la vraie trouvaille, celle dont les architectes futurs tireront le plus parti, c'est cette coupole dont l'agencement est fait pour confondre la routine des architectes romains. La coupole de Spalato ne ressemble en rien, au point de vue technique, à la coupole du Panthéon de Rome. Pour établir celle-ci, il a fallu disposer un cintre en charpente qui a soutenu la construction jusqu'au moment où, le mortier une fois durci, massive comme un monolithe, elle a pu être dégagée de son soutien et rester suspendue dans les airs. Au contraire, la coupole de Spalato est faite d'une quantité de petits triangles sphériques en briques légères, imbriqués comme les écailles d'une carapace et qui ont pu, en soudant successivement leurs assises superposées, constituer jusqu'aux deux tiers environ cette coupole d'une prodigieuse légèreté, sans que l'architecte ait eu besoin pour la soulager de recourir à une armature en charpente. Or, on chercherait en vain dans l'Italie romaine la trace d'un pareil artifice de construction.

L'étude des éléments décoratifs n'est guère moins concluante ni moins caractéristique. Partout une préoccupation domine, qui est de pousser la décoration jusqu'à l'exubérance, jusqu'à la profusion. Des colonnes qui ne portent rien ne sont là que pour ajouter au faste, donner l'impression d'une surabondance de biens, d'une pompe un peu fatigante, mais qui malgré tout atteste l'opulence sinon le goût. L'entablement fastueux semble se détacher des murailles pour se poser en prodigieuses saillies sur les chapiteaux des colonnes. Les sculptures qui l'envahissent plus encore qu'elles ne le couvrent, de même que celles qui encadrent la porte de la chapelle impériale, témoignent d'un art luxueux, compliqué, chargé, mais lourd au moins



3752. Départ du trompillon de la coupole.
D'après Hébrard et Zeiller, *op. cit.*, p. 90.

autant que magnifique. Le goût du détail, goût maladif qui trouva sa pleine expression dans les frises du moyen âge, se fait sentir; des personnages, des animaux circulent tant bien que mal parmi les feuillages ou plutôt y semblent empêtrés dans une attitude qu'ils souhaiteraient rendre active ou gracieuse. La sculpture n'est pas molle et lourde, elle est sèche et plate; les reliefs s'amincissent, l'acanthe devient épineuse, la manière classique a encore ses fidèles, mais ces gens-là travaillent de recette, ce sont déjà moins des artistes que des artisans. Un nouveau style s'annonce. A la porte qui, derrière le *lobium*, s'ouvre sur le grand portique du sud, on remarque l'association des grecques, ornement traditionnel, et des entrelacs, ornement exotique, tandis que les perles et les pirouettes ont un air de décadence des plus prononcés.

Quelques formes intéressantes et destinées à une longue fortune : la corniche à petit larmier, les grandes doucines, les plates-bandes appareillées à redents des portes de l'enceinte, les frises bombées et les colonnes sans base du deuxième ordre du mausolée, les chapiteaux où les feuilles d'acanthe ne naissent qu'au-

[1] E. Bertaux, *Un voyage archéologique sur les rives de l'Adriatique, Spalato, Venise et Byzance*, dans *La Quinzaine*, 16 février 1899, p. 477. — [2] Cf. Lanckoronski, *Les villes de Pamphylie et de Pisidie*, t. II, p. 118, 119, pl. IV. Voir par exemple le portique de Damas, divers temples de Syrie et de Pisidie le temple d'Isis à Pompéi, la façade latérale de l'arc d'Orange

dessus du listel, laissant un rentrant entre celui-ci et la campane et où l'abaque corinthien s'est si remarquablement aminci, les bâtons rompus des modillons de la porte du mausolée, de la corniche du péristyle et de la Porte Dorée. Enfin, la mosaïque appliquée aux coupoles.

Coupole et mosaïque, deux notions esthétiques devenues, semble-t-il, inséparables. Dans les palais ou les thermes de Rome, on avait essayé de la mosaïque pour les pavements et, timidement, dans les conques de quelques niches de diamètre réduit aux dimensions qu'exige une statue. Le seul exemple antérieur à celui de la coupole de Spalato signalé aux environs de Rome n'est pas nettement établi et ne représenterait en tous cas qu'un faible essai [1].

D'où viennent tous ces éléments nouveaux ? Incontestablement il faut se tourner vers l'Orient, interroger l'Orient. C'est de lui que viennent les idées et les applications. Mais l'Orient est vaste et, avec Courajod et Choisy qui en ont fait la démonstration robuste, avec M. Strzygowski qui en a donné la pétulante et prétentieuse illustration, il faut surtout regarder dans la direction de la Syrie, vers Antioche et aussi vers Éphèse. Là, dès la fin du IIIe siècle, nous rencontrons des combinaisons de formes architecturales qui se retrouvent à Spalato : l'arc posant directement sur la colonne, la coupole, les grands arcs de décharge soulageant les linteaux, les niches extérieures décorant les murailles; c'est en Palestine et en Syrie que nous voyons, vers le même temps, l'architrave s'infléchissant en archivolte, enfin c'est dans les monuments romains d'Asie, à Laodicée, à Balbeck, à Palmyre, à Pétra, que nous voyons ces ciselures de pierres, cet art luxueux et chargé dont les motifs comme les procédés ont persisté jusqu'à l'époque byzantine. Il n'est pas jusqu'à l'octogone qui ne nous attire vers l'Asie Mineure et la Mésopotamie où nous trouvons à Dere-Aghsy (voir ce mot) un type d'octogone à niches alternativement rectangulaires et circulaires comme à Spalato.

« Ce serait donc une grave erreur de tenir le palais de Dioclétien pour un monument romain, tel qu'il pourrait sembler naturel qu'eût été la résidence d'un empereur de Rome édifiée sur cette côte illyrienne si fortement latinisée. A considérer le palais de Spalato comme un produit authentique de l'architecture romaine, on n'en apercevra que les caractères de décadence, et ce sera n'apercevoir qu'un seul côté des choses. Certes, on ne veut pas prétendre que le palais soit une pure expression de l'art oriental en voie de renouvellement et d'expansion; il est romain aussi. On retrouverait même dans l'histoire de l'architecture romaine, avant l'époque impériale, des échantillons de constructions ayant une allure générale qui n'était pas sans quelque rapport avec lui, puisque Marius, Pompée, César s'étaient fait bâtir à Baïes, sans doute par fantaisie d'anciens soldats, des villas qui avaient également l'extérieur d'une forteresse.

« Seulement, ce qui est encore romain à Spalato accuse la plupart du temps le déclin. Les motifs sont souvent grossiers et la complication d'un art vieillissant s'unit à la fécondité d'un renouveau pour leur donner cet air de richesse, un peu trop touffue parfois, qui les caractérise. Ajoutons la hâte de l'exécution qui se trahit partout, sinon dans l'irrégularité du plan que la conformation du terrain suffit certainement à expliquer, mais dans tant de détails si rapidement traités que quelques-uns ont une trop flagrante apparence d'inachèvement. On comprend ainsi l'impression de décadence qui, malgré les promesses d'avenir qu'on y entrevoit, se dégage inévitablement du palais de Dioclétien.

« Mais on aurait tort de rester sur cette impression. Le palais est autre chose que l'un des derniers des édifices que nous ait légués l'Empire romain, puisqu'on pourrait aussi saluer en lui le premier monument d'un art rajeuni. En somme, et en dépit de l'incontestable unité de la conception, qui décèle la personnalité très intéressante d'un architecte malheureusement inconnu, il demeure quelque chose de composite par son plan comme par la nature des constructions qui s'y pressent, car c'était presque une ville que cette retraite fortifiée, qu'un empereur démissionnaire avait voulue immense et magnifique, décorée de monuments somptueux, parée de tous les luxes et de tous les raffinements de l'art, capable de recevoir aussi l'armée de serviteurs, de gardes, de courtisans dont prétendit jusqu'à la mort s'entourer le vieux souverain. Quoi d'étonnant que dans une ville, même créée d'une seule venue et conçue dans un esprit assez uniforme, le caractère des bâtiments ne traduise pas toujours exactement les mêmes sources d'inspiration ? Et voilà comment le temple est encore à demi classique, tandis que le mausolée, avec sa coupole orientale posée sur une rotonde romaine, avec ses mosaïques brillantes et ses sculptures aux reliefs amincis, est un monument déjà byzantin, tandis encore que la Porte Dorée, avec la ligne d'arcades saillantes qui la domine, annonce déjà, par delà l'époque proprement byzantine, l'architecture lombarde et l'architecture romane elle-même.

« Le palais de Spalato est un édifice romano-oriental, mais en définitive plus oriental que romain, déjà plus près de l'art byzantin, dont il s'affirme comme un des précurseurs presque immédiats, et qui résultera en partie de la combinaison de ces deux éléments, que de l'art classique dont il ne serait qu'un exemplaire singulièrement déformé. On n'a pas à en être surpris. La résidence de Dioclétien s'offre ainsi comme « l'image la plus fidèle, on peut dire la plus vivante encore de l'empereur dont elle a reçu la dépouille. » Dioclétien avait achevé de rompre politiquement avec les vieilles formes républicaines qu'Auguste avait conservées au pouvoir absolu. En fondant la tétrarchie, qui, sans partager l'Empire, y distinguait deux moitiés, celle d'Occident et celle d'Orient, il commença de modifier le cours de la tradition romaine, et c'est aux monarchies orientales qu'il emprunta, avec les formes d'un despotisme savant, la hiérarchie minutieuse et le cérémonial de sa cour. C'est aussi en Orient qu'il avait fixé sa résidence pendant son règne, c'est en Asie Mineure, à Nicomédie, qu'il avait habité le plus souvent, jusqu'au jour où il se retira dans l'enceinte de Spalato, et ce sont les autres provinces orientales qu'il eut les plus fréquentes occasions de parcourir. Sans nul doute, les ordres de l'empereur, prêt à rentrer dans la vie privée, réunirent sur la côte dalmate un atelier d'artistes et d'ouvriers amenés de ces pays où il avait passé la majeure partie de ses années de principal, des Asiates, peut-être plus spécialement des Syriens hellénisés, dirigés par un architecte originaire des mêmes régions. Ainsi l'art oriental, alors en pleine période de ce rajeunissement et de cet épanouissement qu'on n'ignore plus

[1] On a découvert, il y a quelques années, dans la campagne romaine, un *nymphæum*, attribué à la seconde moitié du IIe siècle, qui possède une coupole décorée de mosaïques. Mais il ne s'agit encore ici que d'un petit monument; c'est une salle circulaire de 6 mètres de diamètre et la coupole a 3 mètres de hauteur. De plus, ce *nymphæum* est construit presque entièrement sous le sol. Enfin, on y a relevé des traces de remaniements postérieurs, qui permettent de se demander si la date de la mosaïque ne devrait pas être abaissée. Cf. T. Ashby, *The classical topography of the roman campagna*, dans *Papers of the British School at Rome*, London, 1905, t. III, n. 1.

depuis les belles études de M. de Vogüé, et l'art romain vieilli purent se rapprocher à Spalato et, de leur contact renouvelé d'ailleurs, sortit bientôt un art nouveau. Le palais impérial, dont l'Adriatique baignait le pied, est aux limites des deux mondes, le monde latin et le monde oriental. Il marque aussi un moment de transition entre deux époques de l'histoire de l'art, l'époque romaine et l'époque byzantine.

« Dans l'histoire de l'art, le palais de Dioclétien fait l'office d'une préface au chapitre de l'architecture byzantine. Serait-il plus assuré encore qu'il ne l'est que les productions les plus caractéristiques de l'art byzantin ne dérivent pas de lui, mais qu'elles ont seulement le même berceau, qui est en Orient, on ne pourrait pas ne pas le rapprocher; car, entre l'art romain antérieur et cet art byzantin qui ne s'est développé ensuite que progressivement, le palais de Spalato marque une étape par laquelle il faut passer avant d'arriver aux églises de Ravenne et de Sainte-Sophie à Constantinople. Après ce IVe siècle, on verra se multiplier en Italie et ailleurs les basiliques dont les longues files d'arcades sont supportées par des colonnes que n'accompagnent plus de piliers; des coupoles légères, dédaigneuses du cintre, couronneront les sanctuaires de l'Orient; de gracieuses colonnades décoreront les absides ou les façades des cathédrales lombardes et plus tard romanes, et les mosaïques étincelleront sur les murs des palais et des églises depuis l'Asie Mineure et la Syrie jusqu'à la Sicile et jusqu'à Venise : comment ne pas rappeler, lorsqu'on vient de décrire le palais de Dioclétien, le brillant épanouissement ultérieur, qu'il n'a pourtant pas déterminé, de toutes ces formes d'art nouvelles, qui nous apparaissent comme inaugurées par lui [1]. »

XIII. Bibliographie. — R. Adam, *Ruins of the palace of the emperor Dioclesian at Spalato in Dalmatia*, in-fol., London, 1764. — S. d'Agincourt, *Storia dell' arte coll mezzo dei monumenti dalla sua decadenza nel IV secolo fino al suo risorgimento nel XVI*, in-fol., Milano, 1825, t. II. — E. Berteaux, *Un voyage artistique sur les rives de l'Adriatique. Spalato, Venise et Byzance*, dans *La Quinzaine*, Paris, 16 février 1899. — De Beylié, *L'habitation byzantine*, in-4°, Paris, 1902. — F. Bulić, *San Anastasio e san Doimo*, dans *Bullettino di archeologia e storia dalmata*, Spalato, 1898, t. XXI, p. 113 sq.; *Sepolcreto antico cristiano presso il palazzo di Diocleziano a Spalato*, 1906, t. XXIX, p. 3 sq.; *Sull'anno della distruzione di Salona*, p. 268 sq.; *La porta maggiore del Duomo di Spalato*, 1907, t. XXX, p. 160 sq.; *Materiale e provenienza della pietra, delle colonne, nonche delle Sfingi del palazzo di Diocleziano a Spalato delle colonne ecc. delle basiliche di Salona*, 1908, t. XXXI, p. 86 sq.; *Provenie qualche cosa nel palazzo di Diocleziano a Spalato, peres, qualche colonna, qualche pezzo architettonico od ornementale, qualche statua, dalle lapidicine di Sirmium (Fruksa Gora nella Slavonia)*, dans même revue, t. XXXI, p. 111 sq.; *Aggiunta di alcuni oggetti antichi trovati nelle indagini del palazzo di Diocleziano*, p. 188 sq. — H. C. Butler, *Ancient architecture in Syria*, dans *Princeton archæologic expedition*, in-4°, Leyden, 1907. — A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, in-4°, Paris, 1892. — Ch. Diehl, *En Méditerranée*, in-12, Paris: 1901, 2e édit., 1908; *Manuel d'art byzantin*, in-8°, Paris, 1910. — A. Dumont, *Le Balkan et l'Adriatique*, in-8°, Paris, 1871. — Dussaud et Macler, *Voyage archéologique au Safâ et dans le Djebel-ed-Drûz*, in-8°, Paris, 1901. — R. Eitelberger von Edelberg, *Die Mittelalterlichen Denkmale Dalmatiens*, in-8°, Wien, 1884. — Farlati, *Illyricum sacrum*, in-fol., Venetiis, 1751-1757. — Fortis, *Viaggio in Dalmazia*, in-8°, Venezia, 1774. — E. A. Freeman, *Sketches from the subject and neighbour lands of Venice*, in-8°, London, 1881. — K. Friedenthal, *Das kreuzförmige Oktogon. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Zentral-und Kuppelbaues*, in-8°, Karlsruhe, 1908. — Hauser, *Spalato und die römischen Monumente Dalmatiens*, in-8°, Wien, 1883. — E. Hébrard et J. Zeiller, *Spalato. Le palais de Dioclétien*, in-fol., Paris, 1912. — T. G. Jackson, *Dalmatia, the Quarnero and Istria*, 3 vol., in-8°, Oxford, 1887. — Jelić, *Raccolta di documenti relativi ai monumenti artistici di Spalato e Salona*, Spalato, 1894. — Jelić, Bulić et Ruter, *Guida di Spalato e Salona*, in-12, Zara, 1894. — Kowalczyk, *Denkmäler der Kunst in Dalmatien, mit einer Einleitung von* Cornelius Gurlitt, Berlin, 1910. — V. Lago, *Memorie sulla Dalmazia*, Venezia, 1869, t. I. — Lanza, *Dell'antico palazzo di Diocleziano a Spalato*, in-8°, Trieste, 1855. — Lavallée et Cassas, *Voyage pittoresque et historique de l'Istrie et de la Dalmatie*, in-fol., Paris, 1802. — G. Millet, *L'art byzantin*, dans A. Michel, *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens*, in-8°, Paris, 1905, t. I: *L'Asie Mineure, nouveau domaine d'histoire de l'art*, dans *Revue archeologique*, 1905, Ve série, t. V, p. 93 sq. — G. Niemann, *Zur Porta Aurea*, dans *Jahreshefte des österreichischen archäologischen Instituts*, Wien, 1909, t. XII; *Der Palast Diokletians in Spalato*, in-8°, Wien, 1910. — C. Patsch, *Bosnien und Herzegowina in römischer Zeit. Zur Kunde der Balkanhalbinsel Reisen und Beobachtungen*, part. XV, Sarajevo, 1904. — R. de Schneider, *Drei römische Stadte (Aquileja, Pola, Salona)*, dans *Kunstgeschichtliche Charakterbilder aus Œsterreich-Ungarn*, Wien, 1893, p. 44 sq.; *Il palazzo di Diocleziano a Spalato*, dans *Bull. d. archeologia istoria dalmata*, 1903, t. XXVI, *Supplém.* — B. Schultz, *Die Porta Aurea in Spalato*, dans *Jahrbuch des kaiserlich-deutschen Archäologischen Instituts*, Berlin, 1909, t. XXIV, p. 46 sq. — R. Schultze, *Die römische Stadttore*, dans *Bonnes Jahrbücher*, Bonn, 1910, t. CXVIII, p. 341 sq. — J. Spon et Wheler, *Voyages d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant*, Lyon, 1678. — J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, Leipzig, 1901; *Hellas in des Orient Umarmung*, München, 1902; *Kleinasien ein Neuland des Kunstgeschichte*, Leipzig, 1903; *Mschatta*, dans *Jahrbuch der königlichen preussischen Kunstsammlungen*, Berlin, 1904, t. XXV; *Spalato, ein Markstein der romanischen Kunst bei ihren Uebergange vom Orient nach dem Abendlande*, dans *Studien um Kunst und Geschichte Friedrich Schneider zum 70ten Gerburstage*, Freiburg im Br., 1906; *Die persische Trompenkuppel*, dans *Zeitschrift fur Geschichte der Architecktur*, Heidelberg, 1909-1910, t. III, p. 1 sq.; *Amida, Beiträge zur Kunstgeschichte des Mittelalters von Nordmesopotamien, Hellas und dem Abendlande*, Heidelberg, 1910. — De Vogüé, *L'architecture civile et religieuse du Ier au VIe siècle, dans la Syrie centrale*, in-4°, Paris, 1875. — G. Wheler, *Voyage de Dalmatie, de Grèce et du Levant*, Amsterdam, 1692. — J. Zeiller (voir Hébrard), *Les origines chrétiennes dans la province de Dalmatie*, Paris, 1906.

H. Leclercq.

DIOSCORE Saint. — I. Le texte. II. La localité. III. L'année. IV. Le jour. V. La rédaction. VI. Le martyr. VII. Le juge.

I. Le texte. — Le Synaxaire de Constantinople [2] contient, au 13 octobre, la notice suivante : Ἄθλησις τοῦ ἁγίου μάρτυρος Διοσκόρου. Οὗτος ἤθλησεν ἐπὶ τῆς βασιλείας Διοκλητιανοῦ, γένος μὲν ἔλκων τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ τῆς δοκούσης κατὰ τὰς πόλεις τῶν βουλευτῶν ἀξίας ἐπειλημμένος, ἠγηγαμένος δὲ τὰ τοῦ βίου πάντα ὡς σκοῦβαλα, ἵνα Χριστὸν μόνον κερδήσῃ· παρρησιάζεται καὶ παρεστὰς

[1] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 171-190, *passim*. — [2] Édit. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiæ Constantinopolitanæ*, e codice *Sirmondiano*, dans *Acta sanct.*, novembre, *Propylæum*, in-fol., Bruxellis, 1902, col. 136.

Κουλκιανῷ τῷ ἀρχοντι καὶ τοῦτον καταβροντήσας μᾶλλον δὲ καταγελάσας καὶ εἰς οὐδὲν θέμενος τὰς θωπείας καὶ ἀπειλὰς αὐτοῦ, ἐπειδὴ καὶ πῦρ αὐτῷ προσῆγε καὶ τὰ τε ποτὸς στρεβλωτήρια καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βασάνων εἴδη περιενέκει καὶ πάντα ὑπήρχον εἰς οὐδὲν καὶ ἀνενέργητα, ξίφει τὴν τοιαύτην αὐτοῦ κάραν ἐκτέμνει. « Combat du saint martyr Dioscore. Celui-ci combattit sous le règne de Dioclétien. Il était né à Cynopolis et faisait partie du sénat de la ville. Estimant les choses de la vie comme des ordures, afin de gagner le Christ seul, il se présenta librement devant le gouverneur Culcien, le brava et le railla. On lui fit souffrir les tortures du feu et tous les autres tourments. Quant tout eut été sans effet pour lui, on trancha par l'épée sa vie précieuse. »

Le synaxaire copto-arabe [1] ne fait aucune mention de ce saint, pas plus que les calendriers coptes modernes [2]; par contre Abû Sâlih, historien arabe du XIIIe siècle, signale, au sud de Behnesah, deux églises dédiées à un saint Dioscore [3]. Enfin J. S. Assemani [4] signale dans un ms. in-1°, membr. vetustiss. 239, dont il a tiré plusieurs pièces martyrologiques [5], une *Passio S. Dioscori*, encore inédite. Depuis, M. Rendel Harris [6] a eu sous les yeux un texte des Menées où saint Dioscore est donné comme ayant souffert le martyre sous un gouverneur nommé Lukianos, déformation de Koulkianos [7], déformation dont on connaît d'autres exemples [8].

L'hagiographie copte, dans la mesure restreinte où elle nous est actuellement connue, ne semble pas devoir rien ajouter à nos connaissances en ce qui concerne saint Dioscore. Les *Acta* d'apa Didyme de Tarchebi publiés par H. Hyvernat [9] offrent avec la *Passio sancti Dioscori* certains traits de ressemblance frappante notés par H. Quentin [10], mais si le parallélisme de ces détails est indéniable, il est évident que ce n'est pas la *Passio* qui est tributaire.

Restent les textes latins. Le martyrologe hiéronymien donne au 18 mai la notice suivante : XV KL. IUN. *In Ægypto* [*in Anaeipoli*, ms. de Berne] *Dioscori lectoris* [*qui multa passus est*, mss de Berne et Wolfenb.]. Le ms. latin *15818* de Munich (IXe siècle), qui nous a conservé un martyrologe de Bède augmenté de mentions hiéronymiennes aussi curieuses qu'importantes, complète ainsi ce texte : XV KL IUN. *In Ægypto anocipoli Dioscori lectoris in quem pente sismam et variatorum exercuit. Ita ungues eius effuderit cum torqueretur nimium martyrio coronatus est.* L'auteur du martyrologe connu par Adon sous le nom de Florus avait évidemment un exemplaire de même nature sous les yeux puisqu'il nous donne : XV KL IUN. *Apud Ægyptum, natale sancti Dioscori lectoris in quem præses nulla et varia tormenta exercuit, ita ut ungues ejus effoderet, et lampadibus latera ejus inflammaret; sed cœlestis luminis fulgore territi ceciderunt ministri. Novissime lancinis ardentibus adustus martyrium consummavit* [11]. « Tous les martyrologes du moyen âge dépendent de l'une ou l'autre de ces trois formules et par conséquent, en dernière analyse, du martyrologe hiéronymien. Tous présentent, après lui, comme trait caractéristique, la transformation de Dioscore en lecteur; alors que celui-ci n'était en réalité que fils de lecteur. La troisième formule, surtout, a fait fortune; Adon, Usuard et leurs dérivés, y compris le Martyrologe romain, l'ont reproduite textuellement. Par malheur, les données de la *Passio* sont, chez elle, à peu près méconnaissables. Non seulement Dioscore n'y a pas son vrai titre, mais elle défigure l'épisode de la conversion des bourreaux, et il suffit de la lire pour remarquer qu'elle dénature aussi le genre de mort du martyr, puisqu'elle le fait succomber aux brûlures des barres de fer rougies, alors que les Passions latines et le résumé grec du Synaxaire sont d'accord pour indiquer le supplice final du glaive [12]. »

Il existe deux rédactions latines de la *Passio sancti Dioscori;* la plus ancienne contenue dans le ms. Cotton-Tiberius. *D. III* (XIIe siècle), fol. 225 v°-227 r°; la plus récente dans le ms. Cotton-Nero, *E. I.*, pars II (XIIIe siècle), fol. 194 r°-195 r°; tous deux du Musée Britannique. Ces deux textes ont été édités par H. Quentin [13], et il suffit de lire l'une et l'autre rédaction pour se rendre compte de leur chronologie respective. La plus ancienne est d'un style assez gauche, qui sent la traduction; la plus récente est d'une allure plus suivie, c'est en quelque façon une paraphrase et P. Allard soupçonne que son rédacteur n'a pas eu sous les yeux l'original grec, il s'est borné à rhabiller en un latin meilleur la première traduction latine [14].

II. La localité. — Le texte ancien permet, tout d'abord, de situer l'épisode en Égypte, à Cynopolis. Or, il y avait, en Égypte, deux villes de ce nom, toutes deux mentionnées par Strabon [15], toutes deux pourvues, dès le début du IVe siècle, d'une communauté chrétienne, toutes deux gouvernées par des évêques du parti de Mélèce [16] et mentionnées par Le Quien [17]. L'une d'elles avait un représentant au concile de Nicée [18].

La Cynopolis du haut, Moyenne-Égypte (Κυνόπολις ἄνω), serait la Kais copte, aujourd'hui El-Qîs, province de Minieh, entre cette ville et Behnesah (Oxyrhynque) [19]. La Cynopolis du bas, Basse-Égypte (Κυνόπολις κάτω), sera la Bassa copte, située à peu de distance de Busiri (Abousir), province de Gharbyeh, à peu près au centre du Delta [20].

C'est entre ces deux villes qu'il faut choisir. L'indication d'un *curator civitatis Cinopoliton* nommé Dionecta ne nous apprend rien de positif; mais la mention par Abû Sâlih, au XIIIe siècle, de deux églises dédiées à saint Dioscore au sud de Behnesah [21] invite à placer la patrie de Dioscore dans la Cynopolis du haut, dans la Moyenne-Égypte.

III. L'année. — La mention du préfet Culcien nous reporte également en Égypte, puisque ce personnage y a exercé sa magistrature et rempli un rôle important pendant la persécution de Dioclétien et de Maximien. Le préfet Culcien nous est connu par des textes d'Eusèbe [22] et de saint Épiphane [23]. Également par des documents hagiographiques tels que la Passion de saint Philéas de Thmuis, celle de sainte Héraïs de Tama, celle des martyrs d'Oxyrhynque, sans parler des docu-

[1] A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV, p. 92-121, d'après les ms. *Vatic. arab. 144* et *LXIII*. — [2] Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis*, in-8°, Œniponte, 1831, t. III, p. 610-659. — [3] Abû Sâlih, *Churches and monasteries of Egypt*, édit. Evetts et Butler, in-8°, Oxford, 1895, ff. 73 *b*, 74 *a*. — [4] *Bibliotheca orientalis Clementino Vaticana*, t. I, p. 609 et t. III, p. 19. — [5] *Acta SS. martyrum orientalium et occidentalium*, pars II (1748), p. 5, n. 32. — [6] *The Dioscuri in the christian legends*, in-8°, Cambridge, 1903, p. 46. — [7] P. Franchi de' Cavalieri, *I santi Gervasio e Protasio sono una imitazione di Castore et Polluce?* dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1903, t. IX, p. 121. — [8] Stilting, dans *Acta sanct.*, septemb. t. II, p. 725. — [9] *Les actes des martyrs de l'Égypte*, in-8°, Paris, 1886, t. I, p. 281-303. — [10] *Passio S. Dioscori*, dans *Analecta bollandiana*, 1905, t. XXIV, p. 337. — [11] H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, 1908, p. 333 et note. — [12] H. Quentin, dans *Anal. boll.*, t. XXIV, p. 340. — [13] *Op. cit.*, p. 322-330. — [14] *La passion de saint Dioscore*, dans *Mélanges Godefroy Kurth*, in-8°, Liége, 1908, p. 62, note 1. — [15] Lib. XVII, cap. I, 19, 40; *cf.* Pline, *Hist. nat.*, V, IX, 3 et XI, 5. — [16] S. Athanase, *Apologia contra arianos*, 71, *P. G.*, t. XXV, col. 375-376. — [17] *Oriens christianus*, t. II, col. 569-570, 591-592. — [18] Gelzer, Hilgenfeld et Cuntz, *Patrum Nicænorum nomina*, in-16, Lipsiæ, 1898, p. 7-8, 61, 78-79. — [19] E. Amélineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte* in-8°, Paris, 1893, p. 395-397, 573, 576. — [20] E. Amélineau, *op. cit.*, p. 84-85, 572-575. — [21] *Churches and monasteries of Egypt*, édit. Evetts et Butler, in-8°, Oxford, 1895, fol. 73 *b*, 74 *l*. — [22] *Hist. eccles.*, l. IX, c. XI, n. 1. — [23] *Hæres.*, LXVIII 1.

ments coptes [1]. Épiphane paraît s'être trompé en faisant de Culcien un gouverneur de la Thébaïde, chargé de poursuivre les fidèles au temps de Dioclétien : Κουλτιανὸς μὲν ἦν ἔπαρχος τῆς Θηβαΐδος ; nous savons par un papyrus découvert à Oxyrhynque qu'il était éparque ou préfet d'Égypte, dès l'année 303, c'est-à-dire dès le début de la persécution: Κλωδίῳ Κουλκιανῷ τῷ διασημοτάτῳ ἐπάρχῳ Αἰγύπτου [2]. Or, après la réorganisation provinciale de Dioclétien, la situation d'éparque d'Égypte était très supérieure à celle d'éparque de la Thébaïde. Eusèbe ajoute ce renseignement : Culcien, dit-il, « après avoir passé successivement par toutes les dignités, se souilla en Égypte par le sang de myriades de chrétiens. » Bien que nous ne sachions pas avec précision la durée de sa magistrature, elle s'étend au moins de l'année 303 à 301 ou 305, date de la mort de l'évêque Philéas. Ce serait donc pendant cette période ou celle qui la suit immédiatement que devait se placer le martyre de Dioscore. La magistrature de Culcien s'étend de 303 à 306 pour le moins et Dioscore peut avoir été condamné pendant le règne réel de Dioclétien : ἐπὶ τῆς βασιλείας Διοκλητιανοῦ, comme dit le *Synaxaire*, ou bien après l'abdication de cet empereur, lors du redoublement de violences en Orient sous Galère et Maximin Daïa, vers 306 ou 307, distinction que les rédacteurs de passions se sont rarement donné la peine d'établir. Un mot de l'interrogatoire semble insinuer que le procès a suivi de près l'édit de 303 prescrivant la remise aux magistrats païens des livres sacrés des fidèles : « Puisque tu es fils de lecteur, dit Culcien à l'accusé, donne-nous les livres dans lesquels tu as puisé ton obstination; » mais, par contre, l'aide-geôlier, *adjutor custodiæ*, Orias, dit à Culcien que Dioscore a subi une longue prison préventive : *hic inclusus a multo tempore*. Comme Orias ajoute que Dioscore a persuadé alors à ses co-détenus de désobéir, c'est-à-dire de persévérer dans leur foi, il faut admettre que beaucoup de chrétiens, et non pas seulement les chefs des Églises et les détenteurs des livres saints, étaient alors avec lui en prison, par conséquent que sa détention eut lieu en vertu d'un des édits, postérieurs à 303, qui ordonnaient à tous les fidèles de sacrifier aux dieux. Dioscore, bien que fils de lecteur, étant laïque ne fut vraisemblablement atteint que par les édits qui concernaient tous les fidèles indistinctement, c'est-à-dire par l'un de ceux qui se succédèrent à partir de 301. Et à ceci s'appliqueraient les allusions faites par la Passion à la pluralité des empereurs. On peut donc, avec vraisemblance, accepter la date 305-306.

IV. Le jour. — Quant au jour du supplice, l'incertitude est plus grande encore. La plus ancienne passion le met au 17 juin (*XVI kl. julii*), la moins ancienne au 18 mai (*XV kl. junii*). Le martyrologe hiéronymien nomme un Dioscore à Anapoli (Cinopolis ?) le 18 mai, un Dioscore à Alexandrie le 17 juin, un Dioscore à Alexandrie le 20 septembre, un Dioscore sans indication de lieu le 20 décembre, enfin cinq Dioscore mêlés à des groupes soit à Alexandrie, soit en Égypte. On ne peut choisir avec vraisemblance; cependant les deux dates les mieux recommandées semblent être le 17 juin et le 18 mai, l'une représente le martyre à Alexandrie, l'autre une translation de reliques à Cynopolis. L'Église latine a choisi le 18 mai, l'Église grecque le 13 octobre et cette dernière date n'a d'appui ni dans les Passions ni dans les martyrologes.

V. La rédaction. — Il ne s'ensuit pas que la *Passio*, dans l'état où elle nous a été conservée, remonte à cette date. Son texte reproduit le début d'un rapport envoyé à Culcien par le curateur de Cynopolis et dont lecture aurait été donnée à l'audience. Il y a fort peu de chose à en tirer, parce que les termes *devotio nostra*, *potestas* et *sinceritas tua* employés à plusieurs reprises n'ont pas une valeur chronologique bien précise, à supposer que *potestas* apparaisse moins anciennement que *devotio* et *sinceritas* [3]. Le traducteur a pu employer des expressions en usage de son temps qui ne se trouvaient pas dans l'original grec. Quoi qu'il en soit, on peut conclure que « dans l'ensemble, il ne paraît pas que l'auteur, quelle que soit d'ailleurs la date à laquelle il écrit et l'étendue de son apport personnel, n'ait pas eu sous les yeux des renseignements puisés à une source authentique. »

VI. Le martyr. — Dioscore était fils d'un lecteur. Celui-ci était absent — caché ou mort — et c'est à son fils que le curateur avait réclamé les livres saints et intimé l'ordre de sacrifier. Dioscore était *curialis*, charge odieuse autant qu'onéreuse pour ceux auxquels elle était imposée [4], et principalement en Égypte où le prélèvement de l'impôt était d'autant plus difficile que les indigènes se faisaient un point d'honneur de ne s'en acquitter qu'à la dernière extrémité [5]. Or, le *curialis* était personnellement responsable de la rentrée de l'impôt et par conséquent presque toujours débiteur du fisc, aussi Culcien ne pense pas courir risque de se tromper en lui disant dans l'interrogatoire : « Tu es *curialis* et débiteur du fisc; » ce que Dioscore nie absolument, il ne doit rien du tout. Bien mieux, en sa qualité de *curialis*, il jouit de certains droits, notamment de l'exemption des peines infamantes, ce qui n'empêche pas Culcien de le faire fouetter tandis qu'on lui répétera : *Infamia tibi præsto est, quia curialis est.*

Dioscore est mis trois fois à la torture et se montre insensible parmi les tourments. Tandis qu'on le brûle avec deux lampes, il garde les yeux tournés vers le ciel où il voit une vision et une vertu qui le réconforte, il prie pour ses bourreaux et ceux-ci voient « la lumière de Dieu » et cessent leur office, ce sont les *quæstionarii* eux-mêmes qui en conviennent : ils ont vu la lumière de Dieu qui dépasse celle du monde. La deuxième rédaction va plus loin : *viderunt quæstionarii lumen cæleste circa eum;* enfin les martyrologes disent tout net : *cælestis luminis fulgore territi ceciderunt ministri.*

VII. Le juge. — Culcien, qu'Eusèbe nous dit cruel et que des compositions hagiographiques d'époque tardive représentent comme une sorte de bête fauve, se montre ici sévère mais calme, instruit de la limite exacte de ses droits, soucieux de convaincre avant de punir. Il témoigne à l'accusé les égards dus à un curiale, convaincu d'ailleurs que par cette charge Dioscore va donner prise sur lui. Il discute même de théologie avec lui, parce qu'il le sait fils d'un lecteur et le suppose à ce titre plus instruit de la doctrine chrétienne que les simples fidèles. Enfin, il le châtie et emploie les griffes, les lames rougies au feu, les lampes ardentes, le chevalet, la flagellation.

Ce même Culcien verra comparaître devant lui l'évêque de Thmuis, Philéas, et la discussion théologique prendra un tour plus serré. La critique de la Passion de saint Philéas reste à faire, mais il suffit de rappeler que Culcien y invite l'évêque à sacrifier, comme il le fait en s'adressant à Dioscore : « Immole enfin, » lui

[1] *Acta SS. Phileæ et Philoronii martyrum*, dans *Acta sincera*, 1689, p. 548; Synaxaire de Constantinople, édit. Delehaye, col. 18 et 71; *Acta sanct.*, août, t. VI, p. 14-15. — [2] Grenfell et Hunt, *Oxyrhynchus Papyri*, in-8°, London, 1898, t. I, p. 132, n. 71. — [3] Cf. Hirschfeld, *Die Rangtitel der römischen Kaiserzeit*, dans *Sitzungsberichte der k. preuss. Akademie*, Berlin, 1901, p. 605; Koch, *Die byzantinischen Beamtentitel von 400 bis 700*, Iena, 1903, p. 122. — [4] Cf. Bouché-Leclercq, *Manuel des institutions romaines*, Paris, 1886, p. 185-186; G. Lacour-Gayet, *Curialis*, dans Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. I, p. 1632-1633. — [5] Cf. Ammien Marcellin, XXII, 16, cité par E. Le Blant, *Les Actes des martyrs*, in 8°, Paris, 1828, p. 107.

dit-il. Philéas refuse. « Est-ce que Paul n'a pas immolé ? » demande Culcien. Philéas répond : « Non, certes. » Culcien : « Moïse n'a-t-il pas immolé ? » Philéas lui en donne la raison. Culcien passe à d'autres sujets, puis un peu plus loin : « Paul n'était-il pas persécuteur ? — Non, certes. — N'était-ce pas un homme borné ? N'était-il pas Syrien ? N'employait-il pas la langue syriaque ? » A quoi Philéas répond : « Non; il était Hébreu, il se servait de la langue grecque, il était le plus grand des sages. » Culcien reprend : « Tu vas peut-être me dire qu'il surpassait Platon ? — Non seulement Platon, mais tous les philosophes, car il a persuadé les sages eux-mêmes et si tu le veux je te rapporterai ses paroles. »

A Dioscore qui n'est ni un évêque, ni un savant, Culcien demande : « Paul était-il dieu ? » Dioscore répond : « Non, mais il avait l'esprit de Dieu et une intelligence saine et raisonnable. Vous avez remarqué dans les repas de ce monde combien sont doux les plats que l'on sert les derniers; ainsi Paul a été le dernier apôtre élu, et c'est à cause de cela qu'il est plus suave pour un grand nombre. »

H. Leclercq.

DIOSCORIDE. — Le manuscrit désigné sous le nom de *Dioscoride de Vienne* est un in-folio conservé à la *Wiener Hofbibliothek* sous la cote : *Med. græc. 1* (d'après Nessel), *Med. græc. 5* (d'après Lambecius-Kollar). Il mesure 0m38 de hauteur sur 0m33 de largeur, dans une reliure un peu plus grande en tous sens et dont les ais de bois sont recouverts de cuir brun. Il compte 491 feuillets de parchemin et deux seulement (fol. 287-289) de papier. Voici la distribution d'ensemble :

Fol. 1 *b* à 7 *b*, miniatures;

Fol. 4 *a* à 7 *a*, répétition du sommaire par une main postérieure;

Fol. 8 *a* à 10 *b*, le sommaire en majuscules, rouge et noir;

Fol. 10 *b* à 11 *a*, inscription de la feuille de titre répétée;

Fol. 11 *b* à 12 *a*, laissés en blanc;

Fol. 12 *b* à 387 *a*, traité des plantes (περὶ ὕλης) de Dioscoride;

Fol. 387 *b*, manque;

Fol. 388 *a* à 392 *a*, *Anonymus, de viribus herbarum deo alicui consecratarum*, cf. M. Haupt, *Opuscula*, t. II, p. 475-489;

Fol. 391 *b*, miniature de l'ἐναλία δρῦς avec la divinité des eaux, Thétis;

Fol. 393 *a* à 437 *b*, paraphrase d'Euteknius sur la Thériaque de Nicandre;

Fol. 438 *b* à 459 *b*, paraphrase d'Euteknius sur l'Alexipharmaka de Nicandre;

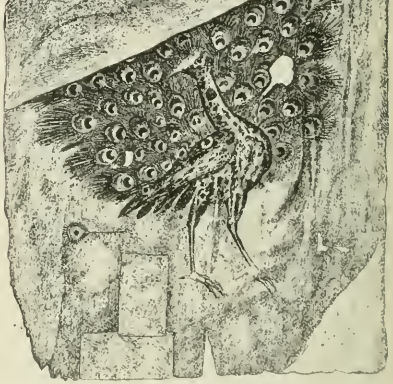
Fol. 460 *a* à 473 *a*, paraphrase d'Euteknius sur l'Halieutique d'Oppien (livr. IV et V);

Fol. 474 *a* à 485 *b*, paraphrase d'Euteknius sur l'Ixeutique d'Oppien.

Dans la même reliure :

Fol. 486 *a* à 491 *b*, fragment de la Vie de saint Antoine par saint Athanase, tiré d'un manuscrit du XIe siècle.

Cette description suffit à montrer que l'étude des antiquités chrétiennes n'a guère à attendre du texte de ce médecin grec, nommé Dioscoride, qui vient dans la première moitié du Ier siècle de notre ère et se rattache très probablement à l'École d'Alexandrie [1]. Ce sont les miniatures qui seules nous intéressent et font tout le mérite de ce beau manuscrit, exécuté à Byzance, pour la princesse Anicia Juliana, fille de Galla Placidia et femme du consul Anicius Olybrius, au début du VIe siècle, probablement vers 512, en tous cas avant 524, date de la mort d'Anicia Juliana. Cette date et celle d'origine offrent un intérêt particulier, parce que l'œuvre ornementale tout entière est éminemment traditionnelle et ne laisse qu'une place insignifiante à l'invention personnelle de l'artiste. Nous avons ainsi un témoin de la première période byzantine, antérieure à Justinien, alors que les éléments qui allaient former l'unité du style nouveau étaient encore isolés. Dans le *Dioscoride* domine clairement et exclusivement l'influence hellénique : non seulement le caractère du dessin, mais encore la technique du travail le démontrent. Ainsi



3753. Paon de Dioscoride.

D'après J. Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler*, 1903, t. III, pl. I.

nous allons avoir une preuve positive que l'art byzantin est sorti de l'art chrétien d'Asie Mineure et de Syrie. C'est à Byzance qu'il a pris conscience de soi-même, s'est affirmé et c'est de Byzance qu'il a rayonné vers Ravenne et toute l'Italie. C'est beaucoup se presser de tirer des conclusions [2]. On peut établir avec les plus grandes vraisemblances que le *Dioscoride* est de toute évidence la copie d'un original beaucoup plus ancien et que cet original venait d'Alexandrie [3]. Et, en effet, on a pu montrer qu'une des miniatures représentant un groupe de médecins célèbres reproduit une petite mosaïque des thermes de Caracalla conservée à la villa Albani, tandis qu'une allégorie, celle de l'*Euresis*, se retrouve sous le nom d'Uranie dans une copie latine d'Aratus du XIIe siècle. Quant à Thétis avec les pinces de homard, elle se dressait sur un des forums de Constantinople. Ce sont donc là autant de compositions antiques et il se pourrait même que la découverte et la description de la mandragore remontassent à la première édition du traité. Quant au portrait d'Anicia Juliana, s'il n'est pas adapté d'une composition plus ancienne, il est composé tout au moins, avec ses allégories et ses génies ailés, dans le plus pur goût alexandrin (fig. 3753) [4]. Ainsi au commencement du VIe siècle,

[1] Pedanius Dioscorides, originaire d'Anazarbe en Cilicie, contemporain et collègue de Pline l'Ancien. — [2] Ce sont, comme on le pense bien, celles de M. Strzygowski, chez qui l'incubation asiate de l'art chrétien est passée à l'état de mnnie — [3] C'est la thèse de M. Ainalof. — [4] G. Millet, *L'art byzantin*, dans A. Michel, *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens, jusqu'à nos jours*, Paris, 1905, t. I, p. 209.

3754 — Anicia Juliana assise sur un trône.
Miniature du manuscrit « *Dioscoride de Vienne.*

l'art byzantin conservait soigneusement les traditions de l'art hellénistique; il copiait les modèles antiques et s'en inspirait dans ses œuvres propres. Toutefois certains éléments nouveaux s'ajoutaient déjà dans la technique à ces survivances classiques : l'emploi de l'or et des couleurs vives relève des procédés byzantins [1]. C'est la première fois que nous rencontrons des fonds d'or (miniature des médecins) qui, avec les fonds bleu foncé (miniature de la mandragore) et bleu clair (miniature de la princesse), rappellent le procédé aimé des mosaïstes. Ces fonds sont unis, sauf dans la miniature de la mandragore, où se dresse une abside à coquille couronnée d'un fronton et flanquée de deux portiques. L'or sur les vêtements et les meubles, autre innovation byzantine. L'exécution est assez négligée [2].

Les grandes miniatures sont placées en tête du volume.

Au premier feuillet du frontispice un paon fait la roue. Est-ce un symbole de la médecine, ou une épigramme ? Le dessin est d'une observation directe certaine et d'une belle vigueur. La bête qui se pavane vient d'être inquiétée par un geste ou un bruit, elle s'inquiète et regarde à droite. Bien plantée, avec le ventre saillant, bleu sombre ainsi que les plumes de la roue qui s'éclairent de touches rose pâle. Les cercles ou yeux des grandes plumes sont d'or avec un disque bleu à l'intérieur. Avec un coq en mosaïque (voir fig. 3289), quelques dauphins nageant (fig. 3609), nous avons ici un des meilleurs ouvrages des animaliers dans l'art chrétien (fig. 3753).

Les feuillets 2 *b* et 3 *b* nous font voir dans deux cadres carrés des groupes de médecins discutant assis. Sept médecins dans chaque cadre, par deux rangées de trois de chaque côté d'un président. Les noms sont écrits en marge, en sorte qu'il n'y a aucune hésitation. Fol. 2 *b* : Chiron au centre, Machaon, Pamphilos, Xenocrates, Sextius Niger, Herakleides, Mantias. Fol. 3 *b* : Claudius Galenus, au centre, Kratenas, Apollonios, Andreas, Pedanius Dioscoride, Nicandre, Rufus d'Éphèse. Ce sont des compositions tout antiques, mais qui ne laissent pas d'intéresser l'art chrétien si on rapproche ces conférences de disciples assis autour de leur docteur des grandes fresques du IVe siècle aux catacombes ou de la mosaïque de Sainte-Pudentienne représentant les apôtres.

Au feuillet 1 *b*, Dioscoride assis sur un pliant reçoit des mains d'une femme appelée l'*Eurésis*, qui personnifie la découverte, la racine de la mandragore, tandis qu'à ses pieds un chien se tord dans les convulsions. Au feuillet 5 *b*, Dioscoride écrit la description de la mandragore que l'*Epinoia*, qui personnifie l'attention, tient devant lui, tandis qu'un dessinateur trace la figure de cette racine sur un tableau de chevalet. Ces portraits d'auteur sont un des traits ordinaires de l'illustration des manuscrits alexandrins et il n'est point impossible qu'ils aient déjà figuré sous cet aspect dans la première édition du traité de Dioscoride.

Le feuillet 6 *b* nous réserve la miniature principale. Au centre d'un cercle que découpent deux carrés entrecroisés, la princesse Anicia Juliana assise sur un trône, escortée par deux jeunes filles personnifiant la Magnanimité et la Réflexion, reçoit des mains d'un petit génie ailé, le « Désir de la sagesse créatrice », un livre ouvert, tandis qu'une autre jeune fille agenouillée symbolise la « Reconnaissance des arts ». Dans les triangles ménagés par l'encadrement, de petits génies ailés dessinent ou bâtissent. L'exécution est assez élégante, les attitudes simples et naturelles, les figures se détachent sur fond bleu clair d'un effet très net et très lumineux (fig. 3754).

C'est autour de cette miniature qu'est transcrit l'acrostiche dans lequel se trouve la mention d'une église fondée par Anicia Juliana à Honoratæ, faubourg de Constantinople, ce qui induit à dater le manuscrit des environs de l'année 512 :

Ἰοῦ· δοξαισ υ — υ —
[Ὀ]νωρ ἅ]τ ατ?] ἀ[γα θ[αῖς π]ᾶσαις
Ὑμνοῦσιν κ(αὶ δο[ξά]ζου[σιν].
Λαλ(ῆ]σαι γὰρ εἰς πᾶσα[ν] γῆν
5 [Ἴ]ησ' ἡ μεγαλοψυχία
Ἀνικήτω[ν], ὧν γένος πέλει,
Κα[ὸν] γὰρ κυρίου ἤγι[ρ]ας = ἤγειρας
Ἄνω [προυκβ]άντα καὶ καλῶς

Après le titre orné d'un monogramme, on ne rencontre plus que des vignettes, racines, rameaux et fleurs des plantes médicinales, dont la connaissance

3755. Le chêne marin et Thétis.

D'après J. Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler*, t. III, pl.

exacte était facile, grâce aux jardins botaniques qui existaient à Alexandrie ou à Pergame et que, pour cette raison, les manuscrits alexandrins reproduisaient volontiers. Au feuillet 391 *b*, est figurée une de ces plantes, « le chêne marin » (une variété de corail), curieusement accompagnée d'une figure mythologique représentant Thétis (la mer) accoudée sur un monstre marin et portant comme garniture de ses cheveux des pinces de homards (fig. 3755).

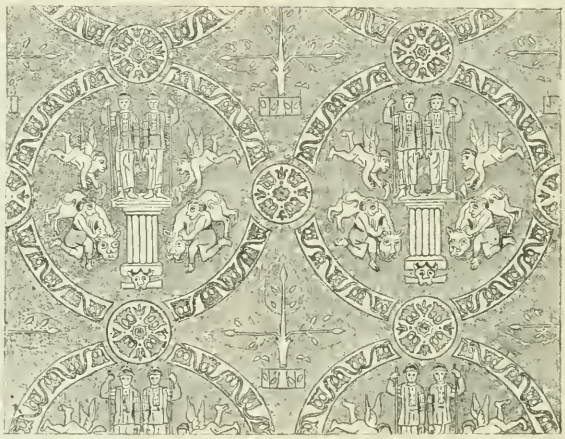
Bibliographie. — P. Lambeck, *Petri Lambecii Commentariorum de augustissima bibliotheca Cæsarea Vindobonensi*, in-fol., Vindobonæ, 1669, t. II, p. 519-608; t. VI, p. 291-302; édit. A. Fr. Kollar, 1766, t. II, col. 119 sq. — D. de Nessel, *Breviarium et Supplementum commentariorum Lambecianorum. Catalogus sive recensio specialis omnium codicum manuscriptorum græcorum necnon linguarum orientalium augustiss. bibl. Cæs Vindobonensis*, in-fol., Vindobonae, 1690. — B. de Montfaucon, *Palæographia græca*, in-fol., Pari-

[1] Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, in-8°, Paris, 1910, p. 223. — [2] G. Millet, *op. cit.*, p. 209.

siis, 1708, l. III, c. II, p. 195 sq. — A. J. Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. IV, p. 683 sq. — A. Gori, *Thesaurus veterum diptychorum consularium et ecclesiasticorum*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. IV, p. 60, pl. XC. — E. Q. Visconti, *Iconographie grecque*, Paris, 1811, t. I, p. 289-314, pl. XXXIV-XXXVI. — Séroux d'Agincourt, *Histoire de l'art depuis la décadence jusqu'à la Renaissance*, in-fol., Paris, 1826, pl. XXVIII, 3 figures et texte dans l'édition italienne de 1829, t. VI, p. 89-92. — J. Labarte, *Histoire des arts industriels au moyen âge et à l'époque de la Renaissance*, in-4°, Paris, 1873, t. II, p. 163, 466. Dans l'édition de 1864, t. I, p. 31-37; t. II, *Album*, pl. LXXVIII, et dans l'édition de 1873, pl. XLIII. — Waagen, *Kunstdenkmäler in Wien*, t. II. — Schnaase, *Geschichte der bildenden Kunste im Mittelalter*, 2e édit., 1869, t. I, p. 237 sq. — N. Kondakoff, *Histoire de l'art byzantin considéré principalement dans les miniatures*, trad. Trawinski, in-8°, Paris, 1891, t. I, p. 107-111. — D. Ajnalof, *Fondements hellénistiques de l'art byzantin*, Saint-Pétersbourg, 1900, p. 38. — F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, in-8°, Freiburg, 1893, t. I, p. 189, fig. 345. — K. Beer, *Die Miniaturen ausstellung der k. k. Hofbibliothek* I (*Kunst und Kunsthandwerk*, V, 5). — E. A. Bond and E. M. Thompson, *The palæographical Society, fac-similes of ancient manuscripts*, 1re série, part. X, pl. 177. — E. Diez, *Die Miniaturen des Wiener Dioskurides*, dans J. Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler*, in-4°, Wien, 1903, t. III, p. 1-69 et pl. I-IV. — G. Millet, *L'art byzantin*, dans A. Michel, *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens*, in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 208-209, fig. 113. — A. von Premerstein, *Anicia Juliana im Wiener Dioskurides Codex*, dans *Jahrbuch der Kunsthistorischen Samnlung der allerhöchsten Kaiserhouses*, Wien, 1903, t. XXIV, p. 105 sq. — A. von Premerstein, Wessely et Mantuani, *De codicis Dioscuridei Aniciæ Julianæ Vindobonensis historia, forma, scriptura, picturis*, in-4°, Lugduni Batavorum, 1906. — A. Muñoz, *Codici greci miniati de le minori biblioteche di Roma*, pl. XI-XIV, d'après un Dioscoride de la bibliothèque Chigi à Rome, du XVe siècle, reproduisant plusieurs miniatures du ms. de Vienne. — Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, in-8°, Paris, 1910, p. 221-223, fig. 108. — O. Dalton, *Byzantine art and archæology*, in-8°, Oxford, 1911, p. 460-461.

H. Leclercq.

DIOSCURES. — Une tombe trouvée à Arles, au cimetière des Aliscamps (voir ce mot), en 1844, se compose d'une cuve de marbre-blanc mesurant 2m05 de longueur sur 0m52 de hauteur. Nul symbole n'indique, au premier abord, qu'il s'agisse d'un monument chrétien et on serait plutôt porté à y voir un sarcophage païen analogue à ceux de Tipasa [1] et de Pise [2]. Sous un portique à quatre arcades se présentent quatre groupes. Aux extrémités, deux hommes nus, armés de la lance, l'un jeune et imberbe, l'autre adulte et barbu, tiennent des chevaux. Sauf la différence d'âge, nous avons ici le



3756. Les dioscures, étoffe du VI-VIIe siècle.
D'après Dalton, *Byzantine art and archeology*, p. 597, fig. 377.

type classique des Dioscures, divinités du monde inférieur, souvent représentées par les païens sur les bas-reliefs funéraires.

Les deux arcades intérieures sont occupées par deux groupes. Un jeune homme imberbe et une femme voilée qui pose la main sur l'épaule de son compagnon. Un homme âgé et barbu, vêtu du *pallium*, tenant un rouleau dans la main gauche, serre la main d'une femme voilée; à leurs pieds un faisceau de *volumina* posé entre eux. La tombe est trop étroite pour avoir pu recevoir deux corps; il semble donc qu'on a voulu rappeler deux époques de la vie d'un même personnage représenté à des âges différents : jeune, à l'époque de son mariage; d'âge déjà mûr, au moment de sa mort. Il est remarquable que, contrairement à l'usage, les Dioscures sont d'âges différents et que le plus jeune des deux est accouplé au personnage, représenté presque adolescent,

[1] *L'Illustration*, septembre 1874, p. 155; A. Héron de Villefosse, *Rapport sur une mission archéologique en Algérie*, dans *Archives des missions scientifiques*, 1875, p. 31-32; Gsell, *Tipasa*, dans *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 437, pl. VI. — [2] P. Lasinio, *Raccolta di sarcofagi, urne e altri monumenti di scultura del Campo Santo di Pisa*, in-1°, Pisa, 1814, pl. CI.

tandis que le plus âgé est accouplé au même personnage déjà mûr. Probablement ce rapprochement n'est pas l'effet du hasard, il a été voulu et il est possible, comme le dit Edm. Le Blant, que cette disposition ait sa raison d'être dans une coutume familière aux anciens, celle de diviniser les morts, qui s'exprime par les apothéoses privées (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2626-2631, fig. 852). On conserve à Crefeld un fragment d'étoffe représentant les Dioscures debout sur un autel, entourés de génies faisant des libations et d'hommes faisant des sacrifices, VIe-VIIe siècle (fig. 3756). Même dessin sur une étoffe de la châsse de Saint-Servais à Maëstricht [1].

Les Dioscures se rattachent encore à l'antiquité chrétienne par un aspect qui reste étranger à nos recherches : le folk-lore. Ceux qui s'en sont occupés jusqu'à ce jour y ont apporté une ingéniosité qui confine à la fantaisie pure et une intrépidité d'affirmation qui aboutit à d'étranges méprises [2].

H. Leclercq.

DIPLOMATIQUE. — Dans une des premières années de la *Bibliothèque de l'École des chartes* on trouve cette jolie anecdote d'un bibliothécaire de province — une province tirant vers la Normandie — qui, embarrassé de caser le traité de Mabillon, *De re diplomatica*, lui trouva enfin sa place parmi les histoires de « relations extérieures ». *Diplomatique* et *diplomatie* ne pouvaient qu'être la même chose. Semblable bévue est probablement très rare aujourd'hui que l'étude des diplômes s'est constituée en une science dont le nom du moins est à peu près connu. Nous ne pouvons songer à en présenter dans le *Dictionnaire* un simple résumé, dont la brièveté nécessaire aboutirait à une notice presque inutile. Lorsque nous arrivâmes au mot : *Archéologie*, c'était une science très vaste également qu'il eût fallu condenser et nous avons remplacé l'article par les deux volumes de notre *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907. Nous n'avons ni le dessein ni le loisir de remplacer cette fois encore un article par un volume, d'ailleurs la plupart des sujets qui y seraient traités sont ou seront représentés dans le *Dictionnaire*. Nous avons déjà parlé des Chartes, voir t. III, col. 876-997; nous renverrons aussi à *Chancellerie*, t. III, col. 173-207 : *Cursus*, t. III, col. 3193-3205; *Ères*, *Fastes*, *Indiction*, *Kalendaria*, *Noms*, *Notaires*, *Papyrus*, *Parchemin*, *Protocole*, *Question pascale*, *Sceaux*, *Tablettes de cire*.

H. Leclercq.

1. DIPTYQUES (Liturgie). — I. Définition; diptyques chez les païens et chez les chrétiens. II. Diptyques liturgiques; différentes classes de diptyques. III. Origine des diptyques liturgiques. IV. Le *Liber vitæ*. V. L'insertion aux diptyques. VI. Les diptyques dans les liturgies orientales. VII. Les diptyques dans les sacramentaires. VIII. Les diptyques dans la liturgie romaine et dans la liturgie ambrosienne. IX. Les diptyques dans la liturgie mozarabe. X. Les diptyques dans les liturgies gallicanes et celtiques. XI. De la place des diptyques à la messe. XII. L'oraison *Suscipe sancta Trinitas*. XIII. Les diptyques liturgiques sur ivoire. XIV. Bibliographie.

I. Définition; diptyques chez les païens et chez les chrétiens. — Le mot *diptyque*, en latin *diptychum*, des deux mots grecs δίς deux fois, πτύσσειν, plier, désigne primitivement tout objet qui se plie en deux. Les auteurs qui se sont occupés des diptyques citent les exemples bien connus tirés d'Homère qui parle du double manteau jeté sur les deux épaules : δίπτυχον ἀμφ' ὤμοισιν ἔχουσ' εὐεργέα λώπην (*Odyss.*, v. 224); de saint Augustin à propos des dix commandements écrits sur un diptyque de pierre (*contra Faustum*, l. XV, c. IV); de saint Ambroise, sur la coquille bivalve de l'huître qui *contra solis radios diptychum illud suum aperit* (*Hexæm.*, l. V, c. VIII).

Il était assez naturel de donner ce nom à une sorte de livre ou carnet composé de deux tablettes, unies d'un côté par une charnière, et qui pouvaient se replier l'une sur l'autre. Quand, au lieu de deux tablettes, on en avait trois, cinq ou un plus grand nombre, les diptyques devenaient des τρίπτυχα ou πεντάπτυχα ou πολύπτυχα, d'où nous avons fait en français, triptyques, pentaptyques, polyptyques. La face extérieure est décorée de divers ornements; l'intérieure est enduite de cire de manière à recevoir l'écriture à la pointe du stylet. On y inscrivait des notes ou des noms ou des comptes; c'étaient de vrais *diaria*. Les diptyques étaient de bois, de métal, même d'argent ou d'or. Ils devinrent un ornement de luxe et on les offrait souvent comme étrennes.

On les portait sur soi, pendus à la ceinture. Quand on y écrivait des lettres, on pouvait les sceller de son sceau, avant de les envoyer. Sainte Pélagie envoie à saint Nonnus une lettre, *transmisit diptychum tabularum* [3] (fig. 3757).

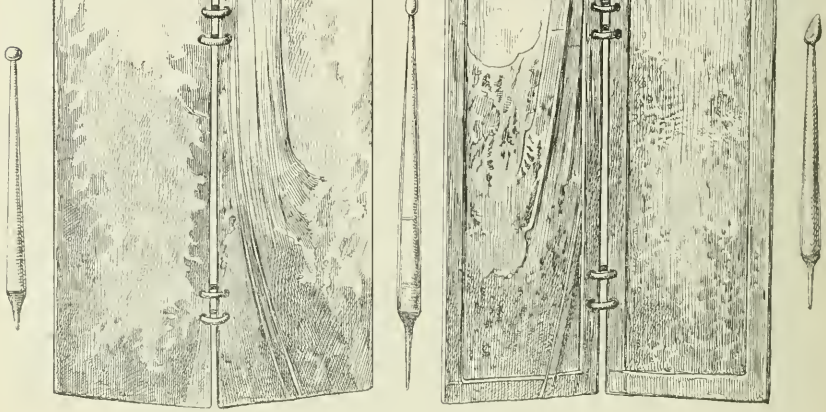
Les Grecs les appelaient δέλτοι, πίνακες; le mot diptyque, qui ne se rencontre que dans les auteurs de la basse époque, s'emploie surtout pour désigner une classe spéciale de monuments, à savoir les diptyques de luxe qui se donnaient en cadeau. En latin classique les diptyques s'appellent *tabellæ*, *pugillares*, *codices*, *codicilli* [4].

Parmi les diptyques, ceux que l'on appelle diptyques consulaires forment une catégorie à part. Un usage qui peut remonter au IVe siècle voulait que les consuls offrissent à leurs amis et même à l'empereur, le jour de leur installation, des diptyques qui, la plupart du temps, étaient d'ivoire ou d'autres matières précieuses. Le premier connu de ces diptyques date de 406 p. c. Le dernier de 541. On verra la description des plus précieux de ces diptyques consulaires dans l'article de dom Leclercq. D'autres dignitaires avaient pris la coutume de célébrer leur avènement par des cadeaux de même nature [5].

Il va de soi que les diptyques étant objets d'usage courant, les chrétiens ne se firent pas scrupule de s'en servir. Bien plus, ils adaptèrent certains diptyques à l'usage religieux, y inscrivant le nom des martyrs ou

[1] F. Fischbach, *Ornament of textile fabrics*, pl. III; A. Maçon, *Les arts du tissu*, p. 22; O. Dalton, *Byzantine art and archeology*, 1911, p. 598, fig. 377. — [2] J. Rendel Harris, *The Dioscuri in the christian legends*, in-8°, London, 1903; *The cult of the heavenly twins*, in-8°, Cambridge, 1906; H. Grégoire, *Saints jumeaux et dieux cavaliers*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1904, t. IX, p. 453-940; *Saints jumeaux et dieux cavaliers, Étude hagiographique*, dans *Bibliothèque hagiographique orientale*, in-8°, Paris, 1905. Tout cela a été révisé, discuté, en grande partie contredit par H. Thurston, *The hagiography of the heavenly twins*, dans *The Month*, 1906, t. CVIII, p. 202-207; H. Delehaye, *Castor et Pollux dans les légendes hagiographiques*, dans *Analecta bollandiana*, 1904, t. XXIII, p. 427-432; 1905, t. XXIV, p. 505-507; *Revue de l'histoire des religions*, 1901, p. 403-406; *Journal des savants*, 1904, p. 127; *Revue des questions historiques*, 1904, janvier, p. 2816; K. Jaisle, *Die Dioskuren als Retter zur See bei Griechen und Römern und ihr Fortleben in christlichen Legenden*, in-8°, Tübingen, 1907; K. Lübeck, *Das angebliche Fortleben der Dioskuren in christlichen Legenden*, dans *Der Katholik*, 1909, IVe série, t. XL, p. 241-265. — [3] H. Rosweyde, *Vitæ Patrum*, Antverpiæ, 1615, p. 378 et 1016. — [4] Daremberg et Saglio, *Dictionn. des ant. grecques et rom.*, au mot *Diptychon*, t. II, p. 271 sq. Pour la description et les exemples, voir les ouvrages de Gori, de Boldetti, de Fabretti que nous citons, et l'article de dom Leclercq, *Diptyques* (archéologie), col. 1094. — [5] Cf. sur tout ceci l'article *Diptyques*, dans le *Dict. des ant. grecques et romaines*, et aussi aux mots *Consul.*, *Diptyques consulaires*, *ibid.*, t. I, p. 1474 sq.

des évêques ou des fidèles dont on faisait mémoire à la messe ou en général à l'office. Ces diptyques devinrent des catalogues sacrés qui ne se distinguaient des diptyques profanes que par leur objet et quelquefois par les motifs religieux que l'on fit graver sur le côté extérieur. Il arriva même, plus d'une fois, que l'Église se servit des diptyques profanes, en modifiant les ornements de la face extérieure et en faisant inscrire les noms nouveaux sur les faces intérieures. C'est ainsi s'agit montre de chaque côté un personnage revêtu de la *trabée* (peut-être est-ce la pénule ou chasuble) et jetant la *mappa*. L'un des deux tient d'une main un sceptre terminé par une croix. On remarque sur sa tête la tonsure cléricale. Au-dessus, une inscription nous apprend que nous avons sous les yeux l'image de saint Grégoire. Le personnage qui lui fait pendant n'est autre, d'après l'inscription qui le surmonte, que le roi David [4]. Martigny croit avec Gori que c'est là un diptyque con-



3757. Diptyque de Gallienus. D'après *Bullettino della Commissione archeol. municipale*, 1874, t. VII-VIII.

qu'un diptyque consulaire, actuellement à l'*archiginnasio* de Bologne, autrefois à la collégiale de Saint-Gaudence de Novare, donne une liste de soixante-neuf évêques de cette ville [1].

Le diptyque du consul Clementinus porte des formules liturgiques [2]. Celui de Boëce a reçu d'un côté l'image de la sépulture de Lazare et sa résurrection, de l'autre les figures en pied de saint Jérôme, de saint Augustin et de saint Grégoire le Grand [3]. On a cru voir dans ce diptyque conservé au trésor de Monza la preuve que l'on modifiait quelquefois les ornements de la surface extérieure, avant de détourner l'objet de sa destination primitive pour l'employer au culte, mais l'exemple invoqué n'est pas convaincant. Le diptyque dont il sulaire transformé [5]. Pulzsky et Meyer, après un examen plus minutieux, pensent qu'il n'en est rien et que le monument a été fabriqué tel quel, au VIe siècle, un peu après le pontificat de saint Grégoire. Le mélange des attributs consulaires et ecclésiastiques s'expliquerait par le rang de la famille Anicia, dont saint Grégoire était sorti. Il est fait allusion aux honneurs exercés par cette famille dans l'inscription même [6].

II. Diptyques liturgiques; différentes classes de diptyques. — Nous ne parlerons ici que des diptyques d'un usage proprement ecclésiastique ou diptyques liturgiques.

Salig, un des auteurs que l'on peut appeler classiques

[1] Cf. Meyer, *Zwei antike Elfenbeintafeln der K. Staatsbibliothek in München*, dans les *Abhandlungen der philosoph. philolog. Classe der Bayer. Akad. der Wissenschaften*, t. XV, p. 62-82, n. 35; Gori, *Thesaurus vet. diptych.*, t. II, p. 192-200. Ed. Hatch, dans son livre, *The influence of Greek ideas and usages upon the christian Church*, Londres, 1890, p. 305, croit vraisemblable que l'usage d'inscrire les saints et les bienfaiteurs sur les diptyques, est une continuation d'un usage identique dans les associations religieuses chez les païens, et il cite le cas de Élius Alcibiade qui, entre autres honneurs, est le premier inscrit sur les diptyques, πρωτοστάτης δίπτυχοις ἐγγραφόμενος. Casaubon avait déjà essayé de trouver dans l'usage des diptyques un emprunt aux coutumes païennes. Mais ces exemples sont assez peu probants. Cf. Rosweyde, *Vitæ Patrum*, p. 1019, 1020. D'autres rappellent l'usage juif dans les synagogues, à certaines fêtes, de lire la liste des morts et des pieux donateurs pour en faire commémoraison. Le souvenir des martyrs est aussi rappelé à l'office du sabbat dans certaines fêtes. Mais la date de cet usage ne peut être établie. Cf. Oesterley and Box, *The religion and the worship of the synagogue*, p. 340, 341. — [2] Meyer, *op. cit.*, n. 13; Gori, *op. cit.*, t. I, p. 256-260. — [3] Meyer, *op. cit.*, n. 5; Gori, *op. cit.*, t. I, p. 199-202. — [4] Meyer, *op. cit.*, n. 37; cf. Daremberg, *op. cit.*, p. 271. — [5] Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes*, au mot *Diptyques*, p. 206; Gori, *op. cit.*, t. II, p. 204-218. — [6] Fr. Pulzki, *Catalogue of the Fejervary ivories in the museum of J. Meyer*, in-8°, Liverpool, 1856; Daremberg, *op. cit.*, p. 271. Sur les diptyques dits consulaires que les consuls offraient à leurs amis le jour de leur installation, cf. Daremberg, *Consuls*, t. I, p. 1471 sq. Voir aussi plus loin le § XIII où nous parlons plus au long de quelques-uns de ces diptyques.

dans la question des diptyques, définit les diptyques ecclésiastiques : « des tablettes qui, dans la primitive Église, se lisaient du haut de l'ambon, pendant le saint sacrifice, et qui contenaient les noms des offrants; ceux des magistrats supérieurs; ceux des clercs du premier ordre, de la même communion; ceux des saints martyrs ou confesseurs; et enfin ceux des fidèles morts dans la foi de l'Église, afin de marquer, par cette réunion de personnes, le lien étroit de communion et d'amour qui unit ensemble tous les membres de l'Église triomphante, souffrante et militante [1].

Cette définition manque un peu de précision et ne saurait être acceptée que comme description générale. Aujourd'hui, après les dernières recherches sur ce sujet, on ne peut pas dire que les diptyques aient été toujours inscrits sur des tablettes publiques, et qu'ils aient été toujours lus du haut de l'ambon, pendant le sacrifice de la messe. On a des exemples de listes de noms inscrits sur l'autel lui-même, ou en marge des sacramentaires, et l'on sait aussi que cette lecture ou recommandation des noms se faisait quelquefois à d'autres offices que la messe et à d'autres lieux qu'à l'ambon.

On a donné aux diptyques catholiques différents noms : ἱεραὶ δέλτοι, tablettes sacrées; μυστικαὶ δέλτοι, μυστικὰ δίπτυχα tablettes ou diptyques mystiques; ἐκκλησιαστικοὶ καταλογοι, catalogues ecclésiastiques, ou encore *Libri anniversarii, Ecclesiæ matricula, Liber viventium* ou *Liber vitæ* ou *sacræ tabulæ*.

On a proposé de diviser les diptyques liturgiques en trois classes :

1° Les diptyques des baptisés, sorte de matricule sur lequel on inscrivait les noms des nouveaux baptisés;

2° Les diptyques des vivants où l'on mentionnait un certain nombre de personnes vivantes dont on voulait faire mémoire à la messe et aux offices;

3° Les diptyques des morts réservés à ceux qui étaient morts dans la foi de l'Église et dont on voulait conserver le souvenir [2].

Parfois aussi on a des diptyques à part pour les évêques [3]. Sur ces diptyques on inscrivait le nom des évêques qui s'étaient distingués par leur sainteté, d'où est venu le mot de *canonizare*, canoniser, c'est-à-dire mettre au canon (les diptyques étant lus durant le canon de la messe) [4].

Nous laisserons de côté ceux de la première classe qui ne sont pas, à proprement parler, des diptyques. A ce titre, il faudrait parler aussi d'autres catalogues ou canons, en particulier de ceux du clergé [5].

Nous nous occuperons ici des diptyques liturgiques proprement dits, c'est-à-dire de ceux qui sont lus à la messe et sur lesquels sont inscrits les noms des vivants et ceux des morts.

Aujourd'hui du reste parmi les liturgistes on entend, par extension, sous le terme diptyques, la prière liturgique qui est dite par le prêtre à la messe sur le nom des vivants ou sur celui des morts.

Les diptyques entendus dans ce sens appartiennent à une forme particulière de prière liturgique, la prière *litanique* (λιτανεία) ou d'intercession, pour la distinguer de la prière eucharistique ou action de grâces (illations, anaphores, préface, canon) et de la prière *collective*, dans laquelle le président de l'assemblée exprime les vœux et les prières de tous (*collectio*, ou *collecta*, d'où, en français, *collecte*).

Or la prière litanique prend diverses formes : la litanie proprement dite ou *Kyrie eleison*, qui a sa forme la plus solennelle dans les litanies publiques ou processions. La prière des diptyques peut être considérée comme une forme particulière de litanies. Au lieu des supplications ordinaires, on intercède pour certaines classes de personnes, ou bien l'on invoque les martyrs ou les saints pour qu'ils intercèdent en notre faveur.

Il y a, nous le verrons, des cas où les genres sont mêlés et où la prière des diptyques se confond avec la litanie proprement dite [6].

La manière dont se faisait la lecture des diptyques a varié. Dans l'Église grecque, le diacre récitait le diptyque à haute voix, tantôt près de l'autel, tantôt sur l'ambon. Chez les Latins, le sous-diacre le lisait à voix basse, dans certaines églises, à l'oreille du prêtre, dans d'autres, derrière l'autel. Quelquefois il recommandait simplement en général ceux qui figuraient sur le diptyque exposé sur l'autel.

Selon saint Isidore, cette récitation des noms était faite autrefois par le diacre [7].

Quand les tablettes furent insuffisantes pour le nombre des noms à inscrire, on y substitua des livres. Quelquefois les noms furent écrits sur l'autel ou en marge des sacramentaires. Les diptyques des évêques ont donné naissance au martyrologe, celui des morts au nécrologe, ou obituaire. Ce livre est encore appelé quelquefois *Liber vitæ* [8].

Le nombre des fidèles inscrits devint si considérable qu'il fut impossible de réciter tous leurs noms à la messe. On les répartit entre les différents jours de l'année et, dans les monastères et les chapitres, on les lisait chaque matin à l'office de prime ou à celui de tierce [9].

Dom Leclercq explique ainsi la relation entre les diptyques profanes et les diptyques ecclésiastiques : « Les diptyques consulaires et les diptyques des personnages officiels étaient en quelque sorte la lettre de faire-part annonçant à un dignitaire ou à un personnage de rang élevé la nomination d'un fonctionnaire. Parmi les destinataires des diptyques il a dû se trouver des évêques qui ont imaginé d'utiliser ces objets d'art pour le service du culte; peut-être en leur attribuant cette destination se sont-ils conformés à l'intention du

[1] *De diptychis*, p. 3. — [2] Bona propose la division suivante : 1° diptyques des évêques, surtout ceux de l'Église particulière à laquelle appartiennent les diptyques; 2° diptyques des vivants, bienfaiteurs de l'Église, dignitaires de l'Église ou même de l'État, parmi eux le pape, les patriarches, les évêques, les prêtres et les autres clercs; l'empereur, les princes, les magistrats, le peuple; 3° diptyques des morts en communion avec l'Église. Cf. Bona, éd. Sala, t. III, p. 260 sq. Cette division est admise par Schelestrate, *De concil. antioch.*, c. II, c. 6, p. 216; par Du Cange, Macri et Suicer (voir à la bibliographie). — [3] Du Cange, *Glossarium*, aux mots *Dyptycha episcoporum*; Saussaye, *Apparatus ad martyr. Gallic.*, c. VIII, p. XIX; Martène, *De ritibus Ecclesiæ*, Anvers, t. I, col. 103; cf. Delisle, *Rouleau mortuaire du B. Vital, abbé de Savigni*, p. 1 sq. — [4] Du Cange, au mot *canonizare*. — [5] Sur les matricules des baptisés, cf. Cyr. de Jérusalem, *Procatech.*, I, 4, 13; *Calée.*, t. III, 2; Grég. de Nysse, *De bapt.*, *P. G.*, t. XLVI, p. 417; *Conc. arel.*, I, c. 13; Ambrosius, *in Luc.*, l. IV, n. 76, *P. L.*, t. XV, col. 1719; Bingham, *Origines*, t. VII, p. 170 sq.; *Peregrinatio Ætheriæ*, P. Geyer, *Itinera Hierosol.*, Vindob., 1888, p. 96. Sur le catalogue du clergé, cf. *Concil. Nic.*, c. 16 17, 19; *Conc. Agath.*, c. 2; Augustin, *Serm.*, CCCLVI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1580. *Delebo eum de tabula clericor.* Cf. Uhorn, *Die christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche*, Stuttgart, 1882, p. 158, 175, 241 sq. — [6] Cf. Mgr Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 4e éd., p. 106 sq.; dom Cagin, *Eucharistia*, p. 113. — [7] *Ep. ad Leudefredum episcopum Cordub.*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 895. — [8] Delisle, dans son *Rouleau mortuaire du B. Vital*, p. 2, en donne deux exemples, celui de Bertichram, dans son Testament, déjà cité par Thomasi, *Gesta pontif. Cenoman.*, dans Mabillon, *Analecta*, p. 263, et une charte de donation faite à saint Denys : *Pro hujus meriti nomen meum in libro vitæ conscribatur.* J. Doublet, *Histoire de l'abbaye de Saint-Denys*, l. III, ch. II, p. 653. — [9] Martène, *De ritibus Ecclesiæ*, t. IV, col. 52 sq.; Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, au mot *Rotulus*; Delisle, *Rouleau mortuaire du B. Vital*, p. 3; Molinier, *Les obituaires français*, in-8°, Paris, 1890, ch. I.

donateur, d'avoir son nom proclamé parmi ceux pour lesquels on sollicitait, pendant le sacrifice de la messe, les prières des fidèles [1]. »

III. Origine des diptyques liturgiques. — Bona croit que la coutume des diptyques daterait des apôtres (*loc. cit.*, t. III, p. 260). Il se peut, mais il serait peut-être difficile de le démontrer, et il vaut mieux partir d'un point solidement établi, et, en remontant le cours des âges, arriver aux origines de cette institution.

Nous citerons en premier lieu le témoignage fameux d'Innocent Ier († 417). Dans une lettre à l'évêque d'Eugubium le pape s'exprime ainsi :

De nominibus vero recitandis, antequam preces sacerdos faciat, atque eorum oblationes, quorum nomina recitanda sunt, sua oratione commendet; quam superfluum sit, et ipse pro tua prudentia recognoscis; ut cujus hostiam necdum Deo offeras, ejus ante nomen insinues; quamvis illi incognitum sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandæ, ac tunc eorum nomina, quorum sunt oblationes, edicenda; ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia, quæ antea præmittimus: ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus [2].

Nous aurons à revenir plus tard sur l'interprétation de ce texte. Pour le moment, contentons-nous de constater qu'à cette date (avant 417) il existe des listes de noms que le prêtre doit lire à la messe. Le pape dans ce document condamne la coutume de lire ces noms *avant* les prières : il faut présenter (ou recommander) les offrandes, puis énoncer les noms de ceux qui ont offert, de sorte qu'ils soient dits au milieu des saints mystères et non auparavant. On a discuté beaucoup sur ce texte, du reste assez obscur. Une chose pourtant est claire, l'existence de listes de noms ou diptyques liturgiques. C'est, pour le moment, tout ce que nous en tirerons.

Mais ce texte d'Innocent Ier qui constate une pratique dès longtemps établie, est loin d'être le plus ancien. Des Pères du IVe, et même du IIIe siècle, parlent de fidèles dont on recommande le nom au moment de la messe.

Saint Augustin fait plusieurs fois allusion à une pratique semblable.

Inspira, Domine meus, Deus meus, inspira servis tuis, fratribus meis, filiis tuis, dominis meis, quibus et voce et corde et litteris servis; ut quotquot hæc legerint, meminerint ad altare tuum Monicæ famulæ tuæ cum Patritio quondam ejus conjuge; per quorum carnem introduxisti me in hanc vitam quemadmodum nescio [3].

Ailleurs, il établit une distinction entre les martyrs que l'on prie et les vivants *pour qui l'on prie*, et le moment du sacrifice où l'on récite les noms des uns et des autres.

Fidelibus notum est, quo loco martyres et quo loco defunctæ sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur [4].

Ideo ad mensam Domini non sic martyres commemoramus, quemadmodum alios, qui in pace requiescunt, ut etiam pro eis oremus; sed magis ut ipsi orant pro nobis, ut eorum vestigiis adhæreamus [5]. *Martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oretur; pro exteris autem commemoratis defunctis oratur* [6].

Quis enim antistitum in locis sanctorum assistens altari aliquando dixit: Offerimus tibi, Petre aut Paule, aut Cypriane; sed quod offertur, offertur Deo, qui martyres coronavit, apud memorias eorum quos coronavit [7].

... ad quod sacrificium, sicut homines Dei, qui mundum in ejus confessione vicerunt, suo loco et ordine nominantur, non tamen a sacerdote, qui sacrificat, invocantur. Deo quippe, non ipsis sacrificat, quamvis in memoria sacrificet eorum: quia Dei sacerdos est, non illorum [8].

... aut simul pro omnibus parvulis, qui toto orbe terrarum sine christiano baptismate moriuntur, etiam eorum nominibus tacitis, quoniam nesciuntur in ecclesia Christi, offerendum corpus Christi esse censebit [9].

C'est encore saint Augustin qui témoigne en faveur d'une commémoraison générale des morts avec lecture des noms :

Non sunt prætermittendæ supplicationes pro spiritibus mortuorum, quas faciendas pro omnibus in christiana catholica societate defunctis, etiam tacitis nominibus quorumcumque sub generali commemoratione suscepit Ecclesia, ut quibus ad ista desunt parentes, aut filii, aut quicumque cognati, vel amici, ab una eis exhibeantur matre communi [10].

On peut rapprocher de ces textes de saint Augustin celui de la conférence de Carthage en 411 entre catholiques et donatistes : *In ecclesia sumus in qua Cæcilianus episcopatum gessit et diem obiit. Ejus nomen ad altare recitamus: ejus memoriæ communicamus, tanquam memoriæ fratris* [11].

De son côté, saint Cyrille de Jérusalem parle aussi de cette prière litanique pour tous ceux qui sont dans l'épreuve :

Super illam propitiationis hostiam obsecramus Deum pro communi ecclesiarum pace, pro recta mundi compositione, pro imperatoribus, pro militibus et sociis, pro iis qui in infirmitatibus laborant, pro his qui afflictionibus premuntur, et universim pro omnibus qui opis indigent, precamur nos omnes et hanc victimam [12].

Saint Jean Chrysostome et d'autres contemporains parlent de la même pratique :

Οὐκ εἰκῇ προσφέρομεν ὑπὲρ τῶν ἀπελθόντων γινώσκοντες, οὐκ εἰκῇ ἱκετηρίας, οὐκ εἰκῇ ἐλεημοσύνας· ταῦτα πάντα τὸ Πνεῦμα ἐτάξε, ἵν' ἀλλήλων ἡμᾶς ὠφελεῖσθαι βουλόμενον. Οὐχ ἁπλῶς ὁ διάκονος βοᾷ· Ὑπὲρ τῶν ἐν Χριστῷ κοιμηθέντων, καὶ τῶν τας μνείας ὑπὲρ αὐτῶν ἐπιτελουμένων· οὐχ ὁ διάκονος ἐστιν ὁ ταύτην ἀρτίως τὴν φωνήν, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον [13].

Οὐκ εἰκῇ ταῦτα ἐνομοθετήθη, ὑπὸ τῶν ἀποστόλων, τὸ ἐπὶ τῶν φρικτῶν μυστηρίων μνήμην γίνεσθαι τῶν ἀπελθόντων· ἴσασιν αὐτοῖς πολὺ κέρδος γινόμενον, πολλὴν τὴν ὠφέλειαν. Ὅταν γὰρ ἑστηκὼς λαὸς ὁλόκληρος χεῖρας ἀνατείνοντες πλήρωμα ἱερατικόν, καὶ προκείται ἡ φρικτὴ θυσία, πῶς οὐ δυνησόμεθα ὑπὲρ τούτων τὸν θεὸν παρακαλοῦντες [14]

Dans ces deux passages saint Jean Chrysostome nous dit qu'on ne fait pas en vain des offrandes pour les défunts, des supplications et des aumônes. Tout cela a été ordonné par le Saint-Esprit qui voulait que les actions des autres pussent nous être utiles. Ce n'est pas seulement la voix du diacre qui chante : pour ceux qui sont endormis dans le Christ, pour ceux qui en font commémoraison. Ce n'est pas le diacre qui dit ces mots, mais l'Esprit-Saint.

Saint Épiphane réfute Aerius, le seul qui avant le XVIe siècle eût attaqué la prière pour les morts. Après avoir dit que cette prière est louable, il ajoute que l'on commémore les morts par leur nom, avec des prières,

[1] *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 342, 343. L'auteur avoue du reste que cette question des diptyques et de leur place est une des plus remplies d'obscurité. — [2] Dom Coustant, *Epistolæ romanorum pontificum*, t. I, col. 857. — *Confessiones*, l. IX, c. XIII; cf. l. V, c. IX et l. IX, c. XI et XII, *P. L.*, t. XXXII, col. 779-780; cf. col. 714, 775 sq. [4] *De virginitate*, c. XLV, *P. L.*, t. XL, col. 423. — [5] S. Augustin, *Serm.*, LXXXIV, *in Joann.*, *P. L.*, t. XXXV, col. 1847. — [6] *Serm.*, XVII, *de verbis apost.*, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 868. — [7] *Contra Faustum*, l. XX, c. XXI, *P. L.*, t. XLII, col. 384. — [8] *De civit. Dei*, l. XXII, c. X, *P. L.*, t. XLI, col. 772. — [9] *De anima et ejus origine*, l. III, c. XV, *P. L.*, t. XLIV, col. 509. — [10] *De cura pro mortuis*, c. IV, *P. L.*, t. XL, col. 596. Cf. cap. ultim., col. 601, et *Serm.*, XXXII, *de verbis apost.*, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 935 sq. — [11] Conférence de Carthage, *P. L.*, t. XLIII, col. 832. — [12] *Myst.*, t. V, n. 8, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1115. — [13] *Hom. in Act. apost.*, *P. G.*, t. IX, col. 170. — [14] *Hom.*, III, *in Philip.*, *P. G.*, t. XI col. 201.

des services publics et des offrandes : ἐπὶ δὲ τῶν τελευτησάντων ἐξ ὀνόματος τὰς μνήμας ποιοῦνται. προσευχαὶ τελοῦντες καὶ λατρείας καὶ οἰκονομίας [1].

Denys l'Aréopagite dit que l'archidiacre renvoie les catéchumènes et lit la liste des saints morts et demande pour eux les prières; puis l'évêque prie pour tous les morts. Et plus loin : dans cette prière l'évêque demande à Dieu de pardonner les péchés du mort, de lui donner la lumière et la terre des vivants dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, dans une place où il n'y a plus ni douleur ni gémissement [2].

Un autre auteur du IVe siècle décrit ainsi cette pratique :

Propterea et memorias sanctorum facimus, et parentum nostrorum vel amicorum, in fide morientium, devote memoriam agimus; tam illorum refrigerio gaudentes quam etiam nobis piam consummationem in fide postulantes. Celebramus nimirum, religiosos cum sacerdotibus convocantes, fideles una cum clero; invitantes adhuc egenos et pauperes, pupillos et viduas saturantes : ut fiat festivitas nostra in memoriam requiei defunctis animabus, nobis autem efficiatur in odorem suavitatis in conspecto æterni Dei [3].

Voici enfin un texte important d'Arnobe (fin du IIIe ou commencement du IVe siècle) qui prouve que diptyques et litanies semblent ne faire qu'un à l'origine. Il proteste contre la destruction des églises (sous la persécution de Dioclétien) en ces termes :

Cur immaniter conventicula [interuerunt] *dirui? in quibus summus oratur Deus, pax cunctis et venia postulatur, magistratibus, exercitibus, regibus, familiaribus, inimicis, adhuc vitam degentibus et resolutis corporum vinctione* [4].

Mais nous pouvons remonter plus haut. Au IIIe siècle, saint Cyprien fait allusion dans plusieurs textes à une mention du nom des fidèles vivants ou morts pendant le sacrifice et il en parle comme d'une coutume ancienne remontant à ses prédécesseurs :

Episcopi antecessores nostri... censuerunt ne quis frater excedens, ad tutelam vel curam clericum nominaret: ac si quis hoc fecisset non offertur pro eo, nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur. Neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece, qui ab altari sacerdotes et ministros voluit avocare. Et ideo Victor cum contra formam nuper in concilio à sacerdotibus datam Geminium Faustinium presbyterum ausus sit tutorem constituere, non est quod pro dormitione ejus apud vos fiat oblatio, aut deprecatio aliqua nomine ejus in Ecclesia frequentetur [5].

Il parle ailleurs des *lapsi* qui ne sont pas encore réconciliés avec l'Église et que, par un abus, on admet à la communion : *Cum in minoribus peccatis agant peccatores pœnitentiam justo tempore et secundum disciplinæ ordinem ad exomologesin veniant et per manus impositionem episcopi et cleri, jus communicationis accipiant : nunc crudo tempore, persecutione adhuc perseverante, nondum restituta Ecclesiæ ipsius pace, ad communicationem admittuntur, et offertur nomen eorum; et nondum pœnitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu eis ab episcopo, et clero imposita, eucharistia illis datur, cum scriptum sit : qui ederit panem, aut biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini* [6].

A la même époque, Marcien, évêque d'Arles (vers 250) du parti de Novatien, fut dénoncé au pape Étienne par ses collègues et par saint Cyprien. On ne connaît pas la suite qu'eut cette affaire. Mais comme le nom de Marcien ne se trouve pas dans une ancienne liste des évêques d'Arles publiée par Mabillon (*Analecta*, t. III, p. 432), Tillemont en conclut « qu'on peut croire qu'il fut déposé et effacé des diptyques, comme Saturnin, déposé pour l'arianisme, ne s'y trouve pas non plus » [7].

D'après ces textes, nous voyons que l'on cite dans la prière faite à l'autel le nom des fidèles vivants ou morts pour lesquels on offre le sacrifice; c'est ce qu'indiquent les termes *nominari in sacerdotum prece, deprecatio aliqua nomine ejus, offertur nomen eorum*. Quant au terme *sacerdotum prece*, on y voit généralement la prière eucharistique proprement dite ou canon.

Comme nous le remarquions aussi, Cyprien croit cette coutume antique dans l'Église et usitée sous ses prédécesseurs.

Nous pouvons à ce propos rappeler deux textes de Tertullien qui ne sont pas aussi formels, mais où il semble bien qu'il est fait également allusion aux noms de ceux qui offrent, pendant le sacrifice :

Pro anima ejus (mariti nempe defuncti) oret; et refrigerium interim adpostulet ei, in prima resurrectione consortium; et offerrat annuis diebus dormitionis ejus [8].

Etiam repete apud Deum, pro cujus spiritu postules, pro qua oblationes annuas reddas. Stabis ergo ad Deum cum tot uxoribus, quot illas oratione commemoras : et offeres pro duabus : et commemorabis illas duas per sacerdotem de monogamia ob pristinum de virginitate sanctum, circumdatum virginibus, ac univiris : et ascendet sacrificium tuum libera fronte [9].

Il faut encore rapprocher de ces textes, celui du concile d'Elvire, canon 29 :

Energumenus qui ab erratico spiritu exagitur, huius nomen neque ad altare cum oblatione, recitandum; neque permittendum ut sua manu in ecclesia ministret [10].

Certains liturgistes ont vu dans les textes suivants d'Hermas et de Celse, au IIIe et au IIe siècle, des allusions plus ou moins claires aux diptyques :

Hermas voit une femme qui lit dans un livre et lui dit : « Peux-tu compter le nombre des élus de Dieu ? » Il répond : « Je ne puis pas les retenir tous dans ma mémoire. Donne-moi un livre et je les écrirai [11]. Et plus loin, il répète à peu près la même chose.

Probst, qui attire l'attention sur ces passages, en rapproche les faits suivants : dans le cimetière de sainte Agnès un sarcophage nous présente une image du Christ qui tient en main un livre, à ses pieds gît une corbeille avec d'autres rouleaux [12]. D'autres archéologues (Daniel, par exemple) ont vu une allusion aux diptyques dans ces livres avec les listes de noms barbares dont se servaient les chrétiens, au dire de Celse. Mais il peut s'agir ici de formules magiques ou d'exorcismes [13].

Dans le même ordre d'idées on a cité le fameux passage du livre Philopater attribué (à tort) à Lucien où on lit : τὴν εὐχὴν ἀπὸ πατρὸς ἀξιώσαμεν ἡμῖν καὶ τὴν πολυώνυμον ὦδὴν εἰς τέλος ἐπῴδησε, ou l'on a cru aussi voir une allusion aux diptyques. Mais tous ces témoignages manquent de précision et nous ne les donnons que pour mémoire [14].

[1] *Adv. har.*, l. III, c. LXXV, 7 et 27, éd. Dindorf, t. III, p. 361, 585. — [2] Ch. VII, sur les morts, *De eccles. hier.*, *P. G.*, t. III, col. 552 sq. — [3] *Comment. in Job.*, lib. III (inter opera Origenis), *P. G.*, t. XVII, col. 517. — [4] *Adv. Nat.*, l. IV, c. XXXVI, *P. L.*, t. V, col. 1076. — [5] *Ep.*, I (*alias* LXVI), *Ad presbyt. et diaconos et plebem Furnis consistentes*, *P. L.*, t. IV, col. 411. — [6] *Ep.*, IX (*al.* X), *Ad presbyt. et diaconos, ubi loquitur de lapsis*, *P. L.*, t. IV, col. 258. Cf. *Epist.*, XXXIV (*al.* XXVIII), *Ad presb. et diac.*, *P. L.*, t. IV, col. 331. — [7] Tillemont, *Memoires*, Paris, 1701, t. IV, p. 132. — [8] *De monog.*, c. X, *P. L.*, t. II, col. 992. — [9] *De exhortatione castitatis*, c. XI, *P. L.*, t. II, col. 975. — [10] Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, p. 237. — [11] *Visio* 2, n. 1, *P. G.*, t. II, col. 895. Le vrai texte porte : Δύνῃ πάντα τοὺς ἐκλεκτοὺς τοῦ θεοῦ ἀναγνῶναι; Λέγω αὐτῇ· οὐδέπω, τοιαῦτα μνημονεύσασα, οὐ δύναμαι· δός μοι τὸ βιβλίδιον, ἵνα μεταγράψωμι αὐτά. Ce qui est tout différent et ne peut être considéré comme une allusion aux diptyques. Cf. Funk, *Opera Patrum apostolicor.*, t. I, p. 341. — [12] Aringhi, *Roma subt.* l. IV, c. XXV, t. II, p. 70. — [13] Origène, *Contra Cels.*, l. VI, c. XI, *P. G.*, t. XI, col. 1358; Daniel, *Codex liturgicus*, t. IV, p. 30; cf. Probst, *Liturgie der drei erste Jahrh.*, p. 9. — [14] Probst, *loc. cit.*, p. 10.

Enfin d'autres liturgistes remontent plus haut encore et sous le titre de *Liber vitæ* veulent voir les diptyques ou le livre qui contient le nom des fidèles. Nous traiterons de ce sujet au paragraphe suivant.

Dans tous les cas et quoi que l'on pense de tel ou tel de ces textes en particulier, il en résulte que l'usage des diptyques lus à la messe est fort ancien et répandu dans toute l'Église au IVe siècle et même à l'époque antérieure

IV. Le « Liber vitæ ». — Dans plusieurs documents liturgiques du moyen âge, le livre des diptyques est appelé couramment le *Liber vitæ*, par allusion à des textes du Nouveau Testament qui emploient ce terme et à l'aide d'une métaphore qui s'explique d'elle-même. Le *Liber vitæ*, c'est le livre des vivants, ou en d'autres termes, le livre des élus. Avoir son nom inscrit dans les diptyques, c'était le signe qu'on était en communion avec l'Église de la terre, et, en conséquence, avec celle du ciel; cette expression est trop caractéristique dans l'histoire des diptyques pour ne pas mériter d'être traitée à part.

Il est question de ce *Livre de vie* dans le Testament de Bertichramme, évêque du Mans :

... ut nomina illorum (*sc. Baudhegisclus et Sancia conjux sua*) *in Libro vitæ in ipsa basilica reciletur* (sic)... *et nomen meum in libro vitæ inibi, qui tunc tempore pontifex fuerit, scribi jubeat... ita ut unusquisque tempore depositionis meæ conveniant, et oblata tantum nominis mei ante sanctum altarium offerant, vel recenseant... Illud vero specialiter rogo, ut in suprascripta loca, ubi aliquid non ut decuit, sed in quantum virtus prævaluit, delegavi, nomen meum ac sacerdotes illorum in libro vitæ jubeant adscribere, et per singulas festivitates recitari* ...

Chaque monastère a son livre de vie ou son *album*. Alcuin écrit à Ethelbald, abbé de Wearmouth et Jarrow : *Antecessores tui... in albo beatitudinis vestre mææ parvitatis nomen conscribi jusserunt* [2]. Le *Liber vitæ* de Durham, IXe siècle, existe encore; il contient les noms des rois, des ducs, des reines, des abbesses, etc. [3].

Les livres liturgiques usent aussi couramment de cette expression *Liber vitæ* pour désigner les diptyques. Nous n'en citerons que quelques exemples ici qui suffiront pour notre démonstration, renvoyant au § IX et X où l'on retrouvera l'expression dans plusieurs des textes que nous apportons. Nous choisissons les passages les plus caractéristiques.

Dans le missel celtique on lit cette *oratio super oblata* sans titre, mais qui se place avant la préface :

Has oblationes et sincera libamina immolamus tibi, Domine, Ihesu Christe, qui passus es pro nobis, et resurrexisti tertia die a mortuis, pro animamus (*animabus*) *carorum nostrorum. n. et carurum nostrarum quorum nomina recitamus, et quorumcumque non recitamus sed a te recitantur in libro vitæ, propter miscircordiam tuam cripe, qui regnas in secula seculorum. Amen.*

Secunda pars augmenti. Hic super oblata.

Grata sit tibi hec oblatio plebis tuæ quam tibi offerimus in honorem Domini nostri Ihesu Christi et in commemorationem beatorum apostolorum tuorum, ac martirum tuorum, et confessorum, quorum hic reliquias specialiter recolimas. n. et eorum quorum festivitas hodie celebratur, et pro animamus (*animabus*) *omnium episcoporum nostrorum, et sacerdotum nostrorum, et diaconorum nostrorum, et carorum nostrorum et carurum nostrarum, et puerorum nostrorum, et puellarum nostrarum, et pænitentium nostrorum, cunctis proficiant ad salutem, per Dominum. Sursum corda*, etc [4].

Warren rapproche de cette oraison plusieurs formules où se trouvent employés les termes *Liber vitæ* [5]. Il ajoute que, dans les livres romains, il n'a trouvé qu'un exemple de cette expression, c'est dans le léonien. Voici ce texte qui est une des oraisons du canon pour les néophytes du jour de la Pentecôte :

Hanc igitur oblationem, quam tibi offerimus pro his, quos ex aqua et spirita sancto regenerare dignatus es, tribuens eis remissionem omnium peccatorum, quæsumus placatus accipias, eorumque nomina adscribi jubeas in libro viventium. Per [6].

Mais on peut rapprocher ce texte d'oraison qui est encore au missel romain : secrète. *Deus cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus : tribue, quæsumus, ut, intercedentibus omnibus sanctis tuis, universorum quos in oratione commendatos suscepimus, et omnium fidelium nomina, beatæ prædestinationis liber adscripta retineat. Per.*

Ce titre de *Liber vitæ* serait, d'après Warren, dérivé de l'Orient. Il cite, en effet, d'après Renaudot, une oraison qui s'exprime ainsi :

Eorum nomina libro vitæ inscripta non fuisse, eo quod contra leges ecclesiasticas dignitatem usurpaverant [7]. Mais il faut remarquer que saint Augustin appelle déjà les diptyques le *Liber vivorum*.

Quid enim obest homini quod ex illa tabula non vult eum recitari humana ignorantia, si de libro vivorum non eum decet iniqua conscientia, dit-il, à propos d'un prêtre Boniface, accusé d'un crime, mais qui protestait de son innocence [8].

Quant à l'origine première de cette expression, il faut la chercher dans les livres saints. Saint Paul parle de ceux *quorum nomina scripta sunt in libro vitæ* (Phil., IV, 3), désignant ainsi les prédestinés. Mais c'est surtout dans l'Apocalypse qu'on trouve l'usage de ces termes dans le même sens que saint Paul.

Et adoraverunt eam (*bestiam*) *omnes qui inhabitant terram, quorum non sunt scripta nomina in libro vitæ agni, qui occisus est ab origine mundi.* Apoc., XIII, 8.

Et mirabantur inhabitantes terram, quorum non sunt scripta nomina in libro vitæ a constitutione mundi, videntes bestiam quæ erat et non est. Apoc., XVII, 8.

Et qui non inventus est in libro vitæ scriptus missus est in stagnum ignis. Apoc., XX, 15.

Non intrabit in eam (*gloriam*)... *nisi qui scripti sunt in libro vitæ agni.* Apoc., XXI, 27.

N'y a-t-il là qu'une métaphore ou faut-il y voir, comme l'ont voulu certains interprètes, une allusion à un livre de vie où déjà étaient inscrits les noms des fidèles ? En tout cas il s'agit ici, comme dans saint Paul, des prédestinés et l'on comprend que ce nom ait été appliqué plus tard aux catalogues de noms des diptyques [9].

V. L'insertion aux diptyques. — On a pu voir, des diptyques était, dans les Églises des Gaules, appelé le *Liber vitæ* et il cite à l'appui ce texte du *Missale gothicum : offerentium nomina recitata cœlesti chirographo in libro vitæ jubeas ascribi*. Tommasi-Vezzozi, *Opera*, t. VI, p. 231 sq. — [9] Il faut encore remarquer que la métaphore du livre de vie ou simplement du livre est employée souvent dans l'Ancien Testament et avec un sens analogue : *si non facis, dele me de libro tuo quem scripsisti*. Ex., XXXII, 32; *qui peccaverit mihi, delebo eum de libro meo. Ibid.*, 33; *in capite libri scriptum est de me*. Ps. XXXIX, 8; *deleantur de libro viventium*, Ps. LXVIII, 29; *in libro tuo omnes scribantur*. Ps. CXXXVIII, 16; *hæc omnia Liber vitæ, et testamentum altissimi, et agnitio veritatis*. Eccli., XXIV, 32.

[1] Mabillon, *Veter. analect.*, t. III, p. 112 sq. — [2] C. Plummer, *Venerabilis Bedæ Opera historica*, Oxford, 1896, t. I, p. XXVII. — [3] C. Wordsworth and Little-hale, *The old service books of the English Church*, p. 159. On trouve un témoignage du VIIIe siècle dans Haddan et Stubbs, *Councils and ecclesiast. documents*, London, 1869-1878, t. III, p. 312. — [4] F. E. Warren, *The liturgy and ritual of the Celtic Church*, Oxford, 1881, p. 232, 233; cf. Mac Carthy, *On the Stowe Missal*, *Transactions of the Royal Irish Acad.*, 1886, t. XXVII, p. 196. — [4] Warren, *op. cit.*, p. 257. — [5] Murafori, *Liturgia romana vetus*, Venetiis, 1748, t. I, p. 318. — [7] *Lit. orient. coll.*, p. 234. Cf. Warren, *loc. cit.*, p. 257, 258. — [8] *Ep.*, LXXVIII, *P. L.*, t. LXXXV, col. 542. Tommasi nous dit que le Livre

par l'incident de l'évêque Marcien et par d'autres textes cités au § III, que l'inscription aux diptyques constitue déjà une preuve d'orthodoxie, un titre d'honneur, et que l'on efface le nom de ceux qui n'en sont pas jugés dignes. Si dans le cas de Marcien la radiation n'est pas un fait absolument prouvé [1], nous avons le texte déjà cité du concile d'Elvire qui dit que le nom des énergumènes ou des possédés ne doit pas être récité à l'autel [2].

Le texte de saint Augustin, que nous avons cité aussi, permet aux clercs et sénieurs de l'Église d'Hippone d'omettre le nom d'un certain prêtre, Boniface, accusé mais non convaincu [3].

On sait que dans la dispute au sujet de l'orthodoxie de saint Jean Chrysostome, l'inscription de son nom sur les diptyques donna occasion à de longues controverses [4]. Ce n'est pas le lieu d'exposer ici ce débat; nous remarquerons seulement que le nom de saint Jean Chrysostome, alors trépassé, avait été inscrit non sur la liste des évêques morts, mais dans la catégorie des prêtres, des diacres et des laïques, hommes et femmes.

Nous remarquons aussi qu'il y avait à cette époque (420-430) dans l'Église de Constantinople les diptyques des morts et les diptyques des vivants; le livre des morts contenait des catégories : évêques, clergé, laïques. La lecture de ces diptyques à l'office avait une importance considérable : être inscrit sur ces diptyques est une preuve de communion avec l'Église et d'orthodoxie.

Certains faits tirés de l'histoire des conciles de cette époque nous amènent aux mêmes conclusions. Au concile d'Éphèse en 431, on discute sur la présence des noms de Cyrille d'Alexandrie et de Nestorius sur les diptyques [5].

Au concile de Chalcédoine, le pape Léon (13 avril et 19 juin 451) dit que les noms de Dioscore d'Alexandrie, de Juvénal de Jérusalem, d'Eustathe de Béryte ne devaient pas être lus à l'autel jusqu'à ce qu'ils se rétractent. Ici encore l'insertion sur les diptyques est une preuve d'orthodoxie [6].

Le demi-siècle qui suit, dit Edmond Bishop, est plein de l'histoire de ces radiations de certains noms sur les diptyques ou de restitution de certains autres [7]. Patriarches et empereurs sont tour à tour, selon que souffle le vent, effacés ou rétablis sur les diptyques.

De la controverse au sujet du nom de Théodore de Mopsueste au synode tenu en cette ville en 550 [8], il résulte que l'église de Mopsueste possède deux espèces de diptyques, sur lesquels les noms des évêques, des défunts et des autres personnages sont groupés par classes. Ces diptyques sont sous la garde du *cimeliarcha* en même temps que les vases sacrés [9].

Au Ve concile de Constantinople (coll. v) on constata que le nom de Théodore de Mopsueste avait été effacé depuis longtemps des diptyques et remplacé par celui de Cyrille d'Alexandrie [10].

Au VIe concile général (680), un abbé dit que le nom de saint Éphrem, évêque d'Antioche, est lu dans les diptyques de Constantinople [11].

Le pape Innocent Ier défend que l'on inscrive le nom d'Arsace au catalogue des évêques : *Arsacium, quem pro magno Joanne in thronum episcopalem produxistis, etiam post obitum exauctoramus, una cum omnibus, qui consulto cum eo communicarunt, episcopis, cujus etiam nomen sacro episcoporum albo non inscribitur* [2].

De même Gélase Ier reproche à Euphémius, patriarche de Constantinople, de n'avoir pas effacé des diptyques le nom d'Arsace son prédécesseur, mais de souffrir que son nom soit lu publiquement avec celui des autres évêques catholiques. Plus tard ce nom fut effacé [13].

Le nom des papes est inscrit de droit aux diptyques. Le IIe concile de Vaison en 529 prescrit de lire le nom du pape vivant dans les églises; il s'agit évidemment des diptyques [14]. Le pape Pélage se plaint au VIe siècle que son nom n'y soit pas inséré [15]. Adrien II († 872) prescrit aux évêques réunis au synode de Troyes, de rétablir le nom de Nicolas Ier aux diptyques : *Papam Nicholaum in codicibus vel diptychis ecclesiorum vestrarum scribi et nomen ejus inter sacra missarum solemnia imprætermisse recitari faciatis* [16]. Rosweyde cite ce texte de Grégoras : *in sacri hymnodiis mentionem faciunt (Græ·i) papæ, cum oratio super diptycha recitatur, una cum aliis quatuor patriarchis* [17].

Ainsi l'inscription aux diptyques équivaut à une sorte de canonisation (cf. la remarque faite ci-dessus au sujet du mot *canonizare*, mettre au canon, c'est-à-dire aux diptyques). Le pseudo-Denys l'Aréopagite pouvait dire déjà : *Sacrarum porro tabularum quæ post pacem adhibetur recitatio, deprædicat eos qui sancte vixerunt, atque ad probæ vitæ perfectionem constanter pervenerunt* [18].

Bien plus, il fut de mode bientôt d'inscrire aux diptyques le nom même des conciles œcuméniques, comme nous le voyons par le texte suivant :

Tempore autem diptychorum cucurrit omnis multitudo cum magno silentio circumcirca altare : et cum lectæ fuissent a diacono appellationes sanctarum quatuor synodorum et sanctæ memoriæ archiepiscoporum Euphemii et Macedonii et Leonis, voce magna universi clamarunt: Gloria tibi, Domine, et post hoc cum omni modestia completa fuit cum Deo divina liturgia [19].

A une époque beaucoup plus tardive, au synode d'Elne (II), en 1027, on lit cette sentence : *Nec inter fideles mortuos eorum nomina ad sacrum altare recitentur* [20].

VI. Les diptyques dans les liturgies orientales. — Dans les Églises d'Antioche et de Constantinople, nous avons la preuve que les diptyques sont récités dès le commencement du Ve siècle, ainsi qu'en témoigne la correspondance de Cyrille d'Alexandrie avec Atticus, patriarche de Constantinople (406-425); nous voyons aussi que dans ces Églises les noms des vivants et des morts sont contenus en deux tablettes ou livres séparés [21]. Nous pouvons conclure, en outre, de l'analogie de la pratique décrite par saint Jean Chrysostome et de la place que les diptyques occupent dans le rite byzantin, qu'ils étaient récités durant la prière d'intercession et après la consécration. On associe donc la prière pour les morts à celle des vivants dans ces dipty-

[1] Cf. plus haut, col. 1054. — [2] Cf. plus haut, col. 1054. — [3] Plus haut, col. 1056. *P. L.*, t. LXXXV, col. 542. — [4] Nicéph. Calliste, *H. E.*, l. XIV, c. XXVI, XXVII, *P. G.*, t. CXLVI, col. 1137-1149; Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, l. IV, c. I; et l. VIII, c. VI; *P. L.*, t. LXVII, col. 608-610 et 730. Cf. Ed. Bishop, *Observations on the liturgy of Narsai*, dans *Texts and studies*, t. VIII, p. 102 sq. — [5] *Synodicon contra tragœdiam Irenæi*, n. 262 et 305; Mansi, *Concilia*, t. V, col. 731-1022. — [6] *P. L.*, t. LIV, col. 914, 923, 924. — [7] Bishop, *loc. cit.*, p. 105. L'auteur ne cite que deux cas, cf. Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 719, 723, 726; t. V, col. 220, 226, 240, 241, mais il y en a bien d'autres. — [8] Labbe, *op. cit.*, t. V, col. 491-502. — [9] Cf. Noris, *Dissertatio historica de synodo quinta*, c. V, dans Noris, *Opera omnia*, t. I, p. 605 sq. — [10] Noris, *De synodis V sæculi*, c. IV, et Baluze, *Nova coll. concil.* (conc. V). — [11] Labbe, *op. cit.*, t. VI, col. 827. — [12] *Innocent. I ad Arcad. imperat.*, Paris, *Epistolæ romanorum pontificum*, Parisiis, 1721, t. I, n. 17. — [13] Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 1486. — [14] Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. II, p. 1111. — [15] Lebrun, *Explication de la messe*, Liège, 1778, t. II, p. 110, 411. — [16] *P. L.*, t. CXXII, col. 1262. — [17] Rosweyde, *Vitæ Patrum*, Antuerpiæ, 1615, p. 1619. — [18] *De Eccles. hierarch.*, c. III, § 9, *P. G.*, t. III, col. 438. — [19] Cf. Labbe, *Concilia*, t. V, col. 177-185 et 201-209. — [20] Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, t. XIX, col. 484. — [21] Cf. Bishop, à propos des Homélies de Narsaï, dans *Texts and studies*, t. VIII, p. 102 sq., et *Journal of theol. Studies*, t. XII, p. 396 sq.

ques et c est le diacre qui lit cette prière [1]. On trouve les mêmes pratiques dans les Constitutions apostoliques, dans la liturgie de saint Jacques, dans celles de saint Basile, de saint Jean Chrysostome, de Sérapion, de saint Cyrille de Jérusalem.

On ne trouve pas de trace certaine en Orient, à cette époque, de la pratique d'Occident qui consistait à réciter, en offrant le pain et le vin, le nom de ceux qui offraient. Le *Testament du Seigneur* fait bien allusion à une inscription des noms des offrants que l'on récitera à l'autel, mais ce texte n'indique pas à quel moment ces noms seraient récités, et de plus l'époque de ce témoin n'est pas bien fixée [2].

La coutume de réciter les noms des morts après la consécration semble avoir été introduite dans l'Orient au IVe siècle.

Pour la Syrie orientale, quoique la liturgie d'Adaï et de Mari mentionne le « livre des vivants et des morts », il semble, par la comparaison avec les ouvrages de Denys l'Aréopagite, qu'originairement c'étaient seulement les noms des morts qui étaient récités [3]. Dans cette liturgie, comme dans celle d'Adaï et de Mari, les diptyques sont lus après le baiser de paix [4].

Il faut noter que le témoignage de Cyrille de Jérusalem, de Jean Chrysostome, de Sérapion, sur la commémoraison des morts à la fin de l'anaphore, correspond avec la position que les diptyques occupent dans la liturgie de Jacques, de saint Basile, de saint Jean Chrysostome.

Pour Narsaï, l'ordre de la messe est celui-ci :

1° Renvoi des catéchumènes et clôture des portes;
2° On apporte le pain et le vin sur la table;
3° *Credo;*
4° Le diacre annonce la lecture des diptyques;
5° Prière du célébrant;
6° Le peuple donne le baiser de paix; le diacre lit dans le livre les deux séries de noms des vivants et des morts.

Cette liturgie se rapproche donc de celle de Denys l'Aréopagite, sauf que dans cette dernière on ne lit que les noms des morts [5].

Il y a donc sur ce point, entre l'Orient et l'Occident, les différences importantes. Tandis que les Églises d'Orient gardèrent en général les formules et les prières pour l'expulsion des catéchumènes (au moment de la messe des fidèles), elles abolirent de bonne heure pour le peuple l'ancienne pratique d'offrir le pain et le vin qui devaient servir au sacrifice [6]. Dans les Églises d'Occident, au contraire, on abolit de bonne heure les formules pour l'expulsion des catéchumènes à la messe, et l'on garda l'usage de faire offrir par le peuple le pain et le vin du sacrifice, et cela jusque vers le Xe ou le XIe siècle.

Ces différences considérables dans l'offertoire, entre l'Orient et l'Occident, se retrouvent aussi dans la récitation des diptyques, et en sont peut-être une conséquence, au moins dans une certaine mesure.

Ainsi les premiers exemples de récitation de diptyques que nous ayons pour l'Occident, sont ceux de listes des noms des vivants; en Orient, au contraire, ce sont les listes des morts. Ainsi pour Jérusalem, saint Cyrille mentionne une commémoraison des morts durant l'intercession après la consécration, et il distingue deux catégories : les patriarches, les prophètes, les apôtres, les martyrs, qui sont chargés d'intercéder pour nous auprès de Dieu; puis les saints pères, les évêques, et en général les chrétiens morts, pour qui la prière est offerte [7].

A ce moment, c'est-à-dire vers le milieu du IVe siècle, il semble que la prière pour les morts à la messe soit une pratique universelle.

Dans l'exposition de la messe par saint Maxime de Constantinople, les diptyques ne sont pas mentionnés [8]. L'exposition de la messe récemment publiée par Brightman (du IXe siècle) mentionne la commémoraison dans le canon, après l'invocation [9]. D'après Edmond Bishop, qui a fait de ce point une étude très spéciale, les diptyques, à Constantinople, au moins au VIe siècle, étaient récités *tempore consecrationis*, et non entre la grande entrance et le baiser de paix, comme le croit Brightman [10].

En résumé, voici comment on peut, semble-t-il, exprimer les différences entre l'Orient et l'Occident sur la question des diptyques. En Occident la récitation des noms des vivants paraît l'affaire importante; en Orient, au contraire, on attache plus d'importance à la liste des morts. Et ces différences semblent provenir du fait que nous avons signalé : en Occident, c'est le peuple qui offre le pain et le vin du sacrifice; en Orient, cette coutume tombe de bonne heure en désuétude.

Dans les deux liturgies byzantines de saint Basile et de saint Jean Chrysostome la prière sur les diptyques est introduite à la fin de l'Invocation; en réalité, elle ouvre la prière dite d'intercession de la façon suivante :

Liturgie de saint Basile	Liturgie de saint Jean Chrysostome
καὶ λεγομένων ΤΩΝ ΔΙΠΤΥΧΩΝ παρὰ τοῦ διακόνου λέγει ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχήν. Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ, τοῦ ἁγίου τοῦ δεῖνος οὗ καὶ τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου ὧν ταῖς ἱκεσίαις ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ὁ θεός.	La liturgie de S. Jean Chrysostome rappelle ici le souvenir des patriarches, des prophètes, des apôtres, des évangélistes, des martyrs, des confesseurs, des vierges et de tous les justes morts dans la foi.
Καὶ μνήσθητι πάντων τῶν κεκοιμημένων ἐν ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου καὶ ἀνάπαυσον αὐτοὺς ὅπου ἐπισκοπεῖ τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου.	
Ἔτι σοῦ δεόμεθα μνήσθητι κύριε τῆς ἁγίας σου καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας, etc.	Ἔτι παρακαλοῦμεν σε μνήσθητι Κύριε πάσης ἐπισκοπῆς ὀρθοδόξων, etc.

La prière, plus étendue dans la liturgie de saint Basile, rappelle ceux qui ont offert à l'église ou donne aux pauvres. Elle énumère les diverses catégories de fidèles, y compris l'empereur et tous ceux qui ont l'autorité. La prière prend alors une tournure litanique.

σὺ γὰρ εἶ Κύριε ἡ βοήθεια τῶν ἀδοηθήτων, ἡ ἐλπὶς τῶν ἀπηλπισμένων, ὁ τῶν χειμαζομένων σωτήρ, ὁ τῶν πλεόντων λιμήν, ὁ τῶν νοσούντων ἰατρός ..

[1] Sur tout ceci, voir Conolly, *Journal of theological studies*, t. XIII, p. 589; et Bishop, *loc. cit.*, t. XIV, p. 24 sq., et le même, dans son étude sur les Homélies de Narsaï, *loc. cit.*, p. 102 sq.; et aussi J. H. Srawley, *The early history of the liturgy*, Cambridge, 1913, p. 121 sq., 211 sq. — [2] Cf. Ed. Bishop, *Journal of theological studies*, t. XII, p. 390. — [3] Cf Conoly, dans *Journal of theological studies*, t. XIII, p. 592 sq. — [4] Conolly, *loc. cit.*, p. 592. — [5] Bishop, *loc. cit.*, p. 111, 112. — [6] Ed. Bishop, *loc. cit.*, p. 100 sq. — [7] *Cat. Mystag.*, V, § 9, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1116; cf. aussi § 10. — [8] *P. G.*, t. XCI, col. 693-696, 704, 708. — [9] *Journal of theological studies*, t. IX, p. 395; cf. Bishop, *Narsaï*, p. 109, 110. — [10] Bishop, sur les Homélies de Narsaï, p. 110; cf. Brightman *Liturgies Eastern and Western*, p. 535-536.

ΤΑ ΔΙΠΤΥΧΑ ΤΩΝ ΖΩΝΤΩΝ.

Μνήσθητι Κύριε πάσης ἐπισκοπῆς ὀρθοδόξων... Μνήσθητι τοῦ πρεσβυτερίου, τῆς ἐν Χριστῷ διακονίας, καὶ παντὸς ἱερατικοῦ τάγματος.

suit la bénédiction et le *Pater*[1].

VII. Les diptyques dans les sacramentaires. — Aux diptyques proprement dits furent substitués de bonne heure des cahiers ou des feuillets de parchemin, qu'on plaçait sur l'autel pendant la célébration de la messe et dont quelques exemples nous sont connus.

Delisle cite un feuillet de parchemin qui, primitivement, était peut-être renfermé dans un diptyque d'ivoire et sur lequel avait été inscrite, vers le milieu du xe siècle, une liste des bienfaiteurs de Saint-Maximin de Trèves. Le texte en a été publié en 1659 par le P. Alexandre Wiltheim[2] et discuté en 1675 par les bollandistes[3], qui en firent graver un fac-similé assez médiocre. Une nouvelle édition, accompagnée d'une reproduction héliographique, en a été donnée par Fr. X. Kraus, qui a recueilli dans son cabinet le document original[4].

Pour être plus certain d'être compris dans les commémorations du saint sacrifice, on tenait à avoir son nom gravé sur l'autel ou inscrit sur les feuilles du livre que le prêtre avait sous les yeux au moment où il récitait les prières du canon. Les fidèles aimaient à tracer eux-mêmes leurs noms soit sur la table ou les montants de l'autel, soit sur les marges du sacramentaire, et c'est ainsi que s'explique l'irrégularité des inscriptions et la barbarie des caractères dans la plupart des listes de ce genre que nous pouvons examiner en original. Edmond Le Blant[5] l'a parfaitement constaté sur l'autel de l'église de Minerve en Languedoc, et Delisle en signale une douzaine d'exemples dans les sacramentaires qu'il passe en revue[6]. A l'origine ces noms étaient récités par le célébrant. Le fait est très clairement énoncé dans un traité liturgique, qu'on a longtemps attribué à Alcuin, mais qui paraît être un peu plus récent : *Usus fuit antiquorum, sicut etiam usque hodie romana agit Ecclesia, ut statim recitarentur ex diptychis, id est tabulis, nomina defunctorum*[7]. Peu à peu cette pratique tomba en désuétude. La récitation des listes fut remplacée par des formules dans lesquelles le prêtre faisait une allusion générale à tous les fidèles dont les noms avaient été consignés sur les diptyques ou sur les feuillets tenant lieu de diptyques. Delisle donne les exemples suivants que nous citerons ici parce qu'ils éclairent le sujet :

Oratio interim dum sanctus canitur.

Suscipe, sancta Trinitas, Deus, in ve[ne]ratione nominis tui et honore omnium sanctorum tuorum, hanc oblationem quam tibi indignus offero pro peccatis meis innumerabilibus, ut veniam adipisci merear, et pro eleemosinariis nostris, et pro his quoque qui mihi consanguinitate vel familiaritate vincti habentur, et pro cunctis sanctæ Dei Ecclesiæ fidelibus, seu et iam pro fidelibus defunctis qui in libello memorialis mei scripti memorantur, et pro omnibus in Christo quiescentibus, quæsumus, Domine, ut omnibus nobis prosit ad indulgentiam. Per[8].

Et cette autre insérée dans le même manuscrit :

Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum omnis congregationis sancti Petri, apostoli tui, omniumque propinquorum meorum et quorum eleemosinas suscepimus, seu qui mihi confessi sunt, necnon et quorum nomina super sanctum altare tuum scripta habentur, et omnium circum astantium quorum tibi fides cognita est et nota devotio[9].

Ou encore celle-ci :

Majestatem tuam, clementissime Pater, suppliciter exoramus et mente devota postulamus pro nobismetipsis et fratribus ac sororibus nostris, necnon et pro his qui nobis de propriis criminibus vel facinoribus coram tua majestate confessi fuerunt, atque pro his qui in nostris orationibus commendaverunt, tam vivis quam et solutis debitum mortis, vel quorum eleemosynas erogandas suscepimus, et quorum nomina ad memorandum conscripsimus, vel quorum nomina super sanctum altare tuum adscripta esse videntur[10]...

Et dans un sacramentaire de Saint-Guilhem-du-Désert, du xie siècle :

Missa pro salute vivorum vel in agenda mortuorum Sanctorum tuorum intercessionibus... fidelium catholicorum ortodoxorum quorum commemorationem agimus et quorum corpora in hoc monasterio requiescunt vel quorum nomina ante sanctum altare tuum scripta adesse videntur[11].

Autre prière récitée pendant le chant du *Sanctus* :

...pro eleemosinariis nostris, et pro his quoque qui mihi consanguinitate vel familiaritate juncti habentur, et pro cunctis sanctæ Dei Ecclesiæ fidelibus seu etiam pro fidelibus defunctis qui in libello memorialis mei scripti memorantur[12]...

Dans le même sacramentaire le texte du canon est ainsi conçu :

Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum omnis congregationis sancti Petri, apostoli tui, omniumque propinquorum meorum, et quorum eleemosinas suscepimus, seu qui mihi confessi sunt, necnon et quorum nomina super sanctum altare tuum scripta habentur, et omnium circumstantium, etc. (même ms., fol. 3)[13].

Nous ne pouvons citer ici que quelques exemples de ces listes de noms, renvoyant à Delisle qui les a publiées au complet. Voici quelques-uns des noms placés en regard de la commémoration des vivants, au canon, dans un sacramentaire de l'Église de Paris :

Rolandus	*Odolricus dicanus*
[illegible]ada	*Girmundus sacerdos*
[illegible]fredus l[evita]	*Alfredus levita*

[1] F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t. I, p. 331-337. On trouvera d'autres exemples des prières *super diptycha* dans d'autres liturgies orientales, p. 206, 207, 221, 224, 228, 261, 276, 286, etc. Dans la liturgie de Sérapion, il est question d'une liste des noms, édition Wobermin, c. I, p. 6. — [2] *Diptychum Leodiense ex consulari factum episcopate et in illud commentarius R. P. Alexandri Wilthemii*, Leodii, 1659, fol. p. 29. — [3] *Acta sanct.*, aprilis t. II, x, col. 1 et la pl. II du *Propylæum* que le P. Papebroch a jointe à ce volume. — [4] *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunste*, IV, II, 138-156. Cf. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 62-63. — [5] *Inscriptions chrét. de la Gaule*, t. II, p. 428 sq., n. 609. — [6] Des noms des fidèles ont été pareillement inscrits dans quelques évangéliaires. — [7] *Liber de divinis officiis*, *P. L.*, t. CI, col. 1264. — [8] Ms. latin *12051* de la Bibliothèque nationale, fol. 3. — [9] Même p. du même ms. — [10] Ms. *418-452* de la bibliothèque de Reims, fol. 120 v°. Un sacramentaire de l'abbaye de Lorsch (fonds palatin au Vatican, n. *495*, fol. 251 v°) contient pareillement la formule *Quorum nomina super sanctum altare scripta adesse videntur*. — [11] Ms. *18* de la bibliothèque municipale de Montpellier, fol. 179 v° et 180. — [12] Sacramentaire de Corbie, ms. latin *12051* de la Bibliothèque nationale, fol. 3. — [13] Même formule de mémento dans le sacramentaire de S. Thierry décrit par Delisle, p. 116 sq. Autre mémento de même genre, mais de texte différent ; Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 121 et 161. — [14] Delisle, *loc. cit.*, p. 185.

Aszo	*Ricardus sublevita*
Girberga	*Otramnus*
Ivo	*Johannes s[acerdos]*
Guntrudis	*Constantinus s[acerdos]*etc[1]

Ehrhenberger de son côté cite quelques-unes de ces listes [2].

VIII. Les diptyques dans la liturgie romaine et dans la liturgie ambrosienne. — Une lettre du pape Boniface, vers l'an 420, et une autre de saint Léon, postérieure d'une douzaine d'années, font mention des diptyques en des termes qu'il faut citer.

Honorio Augusto.

Ecce enim inter ipsa mysteria, inter preces suas, quas pro vestri felicitate dependit imperii, teste apud quem et de cujus sede agitur sancto Petro, sollicitis pro religionis observantia vocibus clamat: cum sollicita petitione miscetur oratio, ne hos in varias res semel evulsa distrahat a cultu solito, tentatore sollicitante, discordia [3]...

Ad Anatolium C. P.

De nominibus autem Dioscori, Juvenalis et Eustathii ad sacrum altare recitandis dilectionem tuam hoc decet custodire, quod nostri ibidem constituti faciendum esse dixerunt, quodque honorandæ S. Flaviani memoriæ non repugnet, et a gratia tua christianæ plebis animos non avertat. Nam iniquum nimis est atque incongruum eos qui innocentes et catholicos sua persecutione vexarunt, sanctorum nominibus sine discretione misceri [4]...

De ces deux textes, il faut rapprocher la lettre d'Innocent Ier à Décentius que nous citons plus haut (col. 1051) et qui est plus explicite que les précédentes [5].

De ces lettres de papes, il semble ressortir que, dans la première moitié du ve siècle, il existe une prière correspondant à peu près par sa teneur à notre *Secrète* et dans laquelle on recommandait à Dieu les offrandes des fidèles.

D'après la lettre d'Innocent, on peut conclure en outre que dans l'Italie du Nord le nom de ceux qui offrent est récité *avant* le canon, comme c'est l'usage dans les liturgies mozarabe et gallicane, tandis qu'à Rome cette récitation est faite dans le canon, comme aujourd'hui.

Nous donnerons le texte de cette prière fameuse d'après la recension A qui peut remonter aux premières années du viie siècle, et la recension B qui est moins ancienne, mais qui doit être antérieure aussi au viiie siècle [6].

(*Commemoratio pro vivis*) [7]

A	B
Memento, Domine, famulorum, famularumque tuarum et omnium circumadstantium [8], *quorum tibi fides cognita est et nota devotio qui tibi offerunt* [9] *hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suæ, tibi reddunt vota sua æterno Deo vivo et vero.*	

Communicantes

A	B
sed et memoriam venerantes, inprimis gloriosæ semper virginis Mariæ Genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi, sed et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum Petri, Pauli, Andreæ, Jacobi, Joannis, Thomæ, Jacobi, Philippi, Bartholomæi, Mathæi, Simonis et Thaddæi, Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Joannis et Pauli, Cosmæ et Damiani, et omnium sanctorum tuorum quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuæ muniamur auxilio. Per Christum Dominum nostrum.	
. . . . .	
. . . . .	

(*Commemoratio pro defunctis*)

A	B
Memento, etiam [10], *Domine, et eorum — Nomina —*	*famulorum, famularumque tuarum ill. et ill.*

qui nos præcesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur. Per Christum Dominum nostrum.

Nobis quoque peccatoribus, famulis tuis, de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem

[1] Delisle, *loc. cit.*, p. 374. Voyez aussi d'autres listes, p. 883 et 389. — [2] Ehrhenberger, *Libri liturgici Bibliothecæ apostolicæ Vaticanæ*, Friburgi Brisg., 1897, p. 409, 446, 451, etc. — [3] *Ep.*, vii, vers 420, *P. L.*, t. xx, col. 767. — [4] S. Leonis, *Epist.*, lxxx, *P. L.*, t. liv, col. 914, 915. — [5] Pour l'interprétation de ce texte, cf. Bishop, *Observations on the liturgy of Narsai*, dans *Texts and studies*, t. viii, p. 109 et dans *Journal of theol. studies*, t. xiv, p. 44, 59 sq., et dom Cagin, *Paléogr. musicale*, t. v, p. 41, 42 et 75. — [6] Pour la question du texte et des variantes, voir au mot Canon, t. ii, col. 1859-1863. — [7] Certains sacramentaires donnent à cette prière le titre caractéristique *super diptycha*, par exemple ceux publiés par Rocca et Ménard. — [8] Le missel moderne porte *circumstantium*. Mais les manuscrits anciens ont *circumadstantium*. — [9] Le canon actuel porte *pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt*. C'est une interpolation de date postérieure; cf. notre article Canon, t. ii, col. 1866. L'addition daterait de l'an 1000 environ, selon Lebrun. Le Micrologue remarque déjà que c'est une addition. Le *qui tibi offerunt* rappelle le temps où les fidèles offraient le pain et le vin pour l'eucharistie et pour les eulogies. — [10] Le *Memento* des défunts ne figure pas dans *G.V.*, *Ca*, et *Reg* (cf. notre article Canon, t. ii, col. 1867); mais comme on le trouve dans *Ott.*, aussi bien que dans *Bo*, *St* et *Fr*, nous l'avons admis, conformément d'ailleurs aux conclusions d'Edmond Bishop, pour qui le *Memento* des morts est une « portion authentique du canon romain, dans les deux recensions A et B. » *Journal of theol. stud.*, t. iv, p. 577.

A	B
aliquam et societatem donare digneris cum tuis sanctis apostolis et martyribus cum Joanne, Stephano, Matthia, Barnaba, Ignatio, Alexandro, Marcellino, Petro, Perpetua, Agne, Cæcilia, Felicitate, Anastasia, Agatha, Lucia,	*Felicitate, Perpetua, Agatha, Lucia, Agne, Cæcilia, Anastasia,*
et cum omnibus sanctis tuis intra quorum nos consortio	*consortibus*
non æstimator meritis, sed veniam quæsumus, largitor admitte. Per Christum Dominum nostrum [1].	

Nous croyons utile de placer en face des diptyques de la liturgie romaine ceux de la liturgie de Milan. Le P. Fedele Savio a institué entre ces deux versions une comparaison intéressante [2]. Il admet avec Ceriani que la liturgie ambrosienne primitive n'est autre chose que la liturgie romaine primitive [3]. Les noms communs aux deux listes représenteraient, selon lui, l'état primitif des diptyques romains.

LISTE DU « COMMUNICANTES »

Milano [4]	Roma
Xysti	*Lini*
Laurentii	*Cleti*
Hippolyti	*Clementis*
Vincentii	*Xysti*
Cornelii	*Cornelii*
Cypriani	*Cypriani*
Clementis	*Laurentii*
Chrysogoni	*Chrysogoni*
Joannis et Pauli	*Johannis et Pauli*
Cosmæ et Damiani	*Cosmæ et Damiani*
Apollinaris	*Dionysii*
Vitalis	*Rustici et Eleutherii*
Nazarii	*Hilarii*
Celsi	*Martini*
Protasii	*Augustini*
Gervasii	*Gregorii*
Victoris	*Hieronymi*
Naboris	*Benedicti*
Felicis	
Catimeri	
Materni	
Eustorgii	
Dionysii	
Ambrosii	
Simpticiani	
Mortini	
Eusebii	
Hilarii et Julii	

LISTE DU « NOBIS QUOQUE »

Milano	Roma
Johanne et Johanne	*Johanne*
Stephano	*Stephano*
Andrea	*Mathia*
Petro	*Barnaba*
Marcellino	*Ignatio*
Agne	*Alexandro*
Cæcilia	*Marcellino*
Felicitate	*Petro*
Perpetua	*Felicitate*
Anastasio	*Perpetua*
Agatha	*Agatha*
Euphemia	*Lucia*
Lucia	*Agnete*
Justina	*Cæcilia*
Savina	*Anastasia*
Thecla	
Pelagia	

Noms communs aux deux listes disposés selon l'ordre du canon ambresien, qui serait l'ordre primitif.

LISTE DU « COMMUNICANTES »

Xysti	*Johannis et Pauli*
Cornelii	*Cosmæ et Damiani*
Cipriani	*Martini*
Clementis	*Hilarii*
Laurentii	
Chrysogoni	

LISTE DU « NOBIS QUOQUE »

Johanne	*Felicitate*
Stephano	*Perpetua*
Petro	*Anastasia*
Marcellino	*Agatha*
Agne	*Lucia*
Cæcilia	

En résumé, selon Savio, les deux listes fournissent des noms communs aux deux Églises et des noms particuliers à l'une ou à l'autre. Mais il y eut à l'origine une liste unique, et qui est originaire de Rome. Ce n'est qu'à Rome, selon lui, que l'on a pu insérer le nom de trois papes, de trois martyrs romains, des deux martyrs Cosme et Damien, dont le culte s'établit d'abord à Rome. De même pour la liste du *Nobis quoque* où, parmi onze saints, il y a quatre martyrs romains, Pierre, Marcellin, Agnès, Cécile. Le culte de sainte Anastasie est aussi particulier à Rome. C'est aussi un indice d'origine romaine que le nom de Pierre, qui n'était qu'un exorciste, précède celui de Marcellin, prêtre. Et par le fait, plus tard, dans la liste amendée, on a donné la préséance à ce dernier. Or l'usage ancien a subsisté longtemps à Rome et jusqu'aujourd'hui [5]. Il semble aussi que ce soit l'usage primitif qui ait fait mettre saint Clément au septième rang, saintes Félicité et Perpétue après saintes Agnès et Cécile, sans égard pour la hiérarchie et la chronologie, qui ne

[1] Dans la note d'Edmond Bishop, au sujet du *Book of Cerne*, on trouvera des éclaircissements et indications sur certains des termes employés dans cette prière, notamment *refrigerium, lux, pax, requies*, etc., p. 273 sq. — [2] Fedele Savio, *I diftici del canone ambrosiano e del canone romano*, Torino, 1905, extrait des *Miscellanea di storia italiana*, IIIe série, t. XI (XLII della Raccolta), Torino, 1906, p. 209-223. — [3] Ceriani, *Notitia liturgiæ ambrosianæ ante sæc. XI medium*, Milano, 1895. — [4] Dans cette liste, comme dans la romaine, sont supprimés les noms des apôtres qui sont communs aux deux Églises. La liste de Milan est donnée d'après Ceriani, *Notitia liturgiæ ambrosianæ ante sæculum XI medium*, Milano, 1895, p. 8 et 11. La liste romaine d'après Muratori, *Liturgia romana vetus*, t. I, col. 696. — [5] La remarque avait été faite déjà par De Rossi, dans *Bullettino di archeol. cristiana*, voir aux *indices*.

reprirent leurs droits que plus tard. Ces listes, antérieures au ve siècle, auraient été retouchées sous Gélase (fin du ve) [1].

Voici quelques autres remarques au sujet de ce texte fameux.

D'après M. Edmond Bishop, la terminologie du mémento des morts romain n'est ni espagnole, ni gauloise, ni irlandaise, mais romaine ou romano-africaine [2].

Il y a d'autres difficultés sur ce texte. Aujourd'hui l'usage est qu'après les mots : *Memento, Domine*, etc., au mémento des vivants, on prie mentalement pour les vivants, et au mémento des morts, pour les morts, selon la rubrique : *Jungit manus, orat aliquantulum pro quibus orare intendit: deinde manibus extensis prosequitur : et omnium circumstantium*, etc., ou *ipsis, Domine*.

Florus de Lyon († 860) dit que pour le mémento des morts, après les mots : *qui nos præcesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis*, l'ancienne coutume encore observée à Rome de son temps, était de réciter le nom des morts d'après les *tabulæ* ou diptyques. Le pseudo-Alcuin dit la même chose.

M. Bishop croit que l'information de Florus aussi bien que celle de pseudo-Alcuin sont erronées (*Journal theol. studies*, 1903, p. 572)[3]. L'*Ordo romanus* n. I dit en effet le contraire. Non seulement il n'y est pas question de cette récitation des diptyques, mais encore elle est exclue par le texte. D'après d'autres textes, il appert que les diptyques sont lus les jours de semaine, mais non le dimanche. C'est ce qui expliquerait que certains sacramentaires du IXe siècle n'ont pas le mémento des morts [4].

Il semble ici, en somme, qu'il y ait eu une sorte de compromis, entre la coutume romaine de ne pas réciter les noms et de prier mentalement pour les trépassés, et l'ancienne coutume des Gaules, qui, le dimanche aussi bien qu'en semaine, et selon un rite touchant, depuis le VIIe siècle au moins, faisait commémorer à haute voix le souvenir des morts (Bishop, *loc. cit.*, p. 573, 574).

Les deux missels de Bobbio et de Stowe présentent sur ce point un cas spécial (575, 576).

Il faut remarquer aussi que quelquefois la récitation des noms est faite par le sous-diacre : *Subdiaconi retro altari, ubi memoriam vel nomina vivorum et mortuorum nominaverint, vel recitaverint per diaconum* [5].

Foleuin, dans la vie des abbés de Lobbes, dit qu'Adalbéron, archevêque de Reims (969), faisait lire par le sous-diacre pendant la messe les noms des évêques ses prédécesseurs inscrits sur les diptyques [6].

Au gélasien pour le scrutin de carême, on lit cette rubrique intéressante :

Et recitantur nomina virorum et mulierum qui ipsos infantes suscepturi sunt.

Et intras : quorum tibi fides.... Et recitantur nomina electorum. Ici la récitation est faite par un autre que le prêtre. Du reste on ne peut tirer de conclusion de ces textes, car on ne sait ni quand les scrutins furent en usage à Rome, ni quand on en abandonna la pratique [7]. Il faut remarquer cependant que le sacramentaire léonien a une formule analogue : *Hanc etiam oblationem Dne tibi virginum sacratarum quarum ante sanctum altare tuum oblata nomina recitantur quæsumus placatus accipias*, etc. [8].

IX. Les diptyques dans la liturgie mozarabe. — La coutume de l'Église d'Espagne pour la récitation des diptyques ne diffère pas sensiblement de celle des Gaules. Le décret du concile d'Elvire que nous avons cité (voir ci-dessus col. 1054) prouve que le nom des fidèles vivants était récité à l'autel au moment de l'oblation.

Le texte du concile de Mérida, en 666, c. 19, ajoute quelques détails : *Proinde satubri deliberatione censemus, ut pro singulis quibusque ecclesiis, in cujus presbiter jussus fuerit per sui episcopi ordinationem præesse, per singulos dies dominicos sacrificium Deo procuret offerre, et eorum nomina, a quibus eas ecclesias constat esse constructas, vel qui aliquid his sanctis ecclesiis videntur, aut visi sunt contulisse, si viventes in corpore sunt, ante altare recitentur tempore missæ: quod si ab hac decesserunt, aut discesserint luce, nomina eorum cum defunctis fidelibus recitentur suo in ordine* [9]. Le concile indique ici que les noms des morts sont récités après ceux des vivants. Un peu avant cette date saint Isidore témoigne en faveur de la même coutume. *Tertia oratio effunditur pro offerentibus, sive pro defunctis fidelibus ut per idem sacrificium veniam consequantur* [10].

C'était le diacre qui lisait la liste des noms sur les diptyques, noms des vivants et des morts, puis le prêtre disait l'oraison intitulée dans cette liturgie *oratio post nomina*, dans laquelle est réuni d'ordinaire le souvenir des morts et celui des vivants [11]. Cette récitation avait lieu avant l'*intatio* ou préface. Plus tard la place des diptyques fut changée et ce fut aussi le prêtre qui les récita [12].

Selon Lesley, les diptyques des morts se divisaient en trois classes : d'abord les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament; puis les noms des évêques de l'Église dans laquelle se célébrait le sacrifice, sauf ceux dont le nom avait été effacé des diptyques pour crime d'hérésie ou d'autres crimes; puis les noms des prêtres et des clercs. Dans la seconde classe étaient les noms de certains évêques d'autres Églises, qui s'étaient fait connaître par leur sainteté ou leur doctrine. La troisième classe était réservée aux laïques défunts pour lesquels on offrait ce jour-là le sacrifice [13].

Cette définition est exacte et les exemples de diptyques que nous trouvons dans les textes mozarabes la justifient de tout point, comme on va le voir par les textes que nous citons et qui s'échelonnent du VIe au Xe siècle.

Voici d'abord l'oraison typique *Per misericordiam*, qui autrefois était récitée par le diacre.

Per misericordiam tuam, Deus noster, in cujus conspectu sanctorum apostolorum et martyrum confessorum atque virginum nomina recitantur. Offerunt Deo Domino oblationem sacerdotes nostri papa romensis et reliqui pro se et pro omni clero et plebibus Ecclesiæ sibimetconsignatis

[1] Quant au canon milanais, c'est aussi vers la fin du ve siècle ou au commencement du VIe, sous le pontificat de Laurent, que les diptyques primitifs auraient reçu leur dernière forme, *op. cit.*, p. 215 sq. Pour l'usage de lire les diptyques, de les baiser et de les garder avec les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, cf. dom Leclercq, sur les deux diptyques de Milan, n. 69 et 70, col. 1150 sq.; cf. aussi Ambrosien (Rit), t. I, col. 1409. — [2] Cf. Ed. Bishop, *The book of Cerne*, p. 267 sq., et : *On the early texts of the Roman canon*, dans *Journal of theological studies*, 1903, t. IV, p. 571 sq. — [3] Il faut remarquer cependant qu'Amalaire, qui est souvent un témoin oculaire, dit à peu près la même chose (*Eclogis*). Cf. Bona-Sala, *op. cit.*, p. 309. — [4] Ainsi dans le sacramentaire de Worms du IXe siècle, cité par Lebrun. Dans un sacramentaire de Treves du Xe, cité aussi par Lebrun, le mémento est ajouté en marge. Cf. aussi Bishop, dans *Journal of theol. studies*, t. XIV, p. 45 sq., 59 sq. — [5] Ménard, *Notæ in sacramentarium, P. L.*, t. LXXVIII, p. 585 sq. — [6] Cf. Rohault de Fleury, *La messe*, t. VI, p. 121. [7] Bishop, *loc. cit.*, p. 100. — [8] *Sacramentarium Leonianum*, éd. Feltoe, p. 36 et la note p. 183. S. Augustin et S. Ambroise font allusion à cet usage, cf. Bingham, *Antiquit.*, XV, II, § 4, Oxford, 1855, t. V, p. 215-217. — [9] *Ex Conc. Emerit.*, c. XIX, dans Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 507; cf. Thomasii *Opera*, t. VII, p. 16, 17. — [10] Isidore, *Liber offic.*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 752. — [11] *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, col. 375, 376. — [12] *Missale mixtum, loc. cit.*, col. 558. — [13] Lesley, *Missale mixtum, loc. cit.*, col. 541, 542.

vel pro universa fraternitate Item offerunt universi presbyteri, diaconi, clerici ac populi circumadstantes in honorem sanctorum pro se et suis.... Facientes commemorationem beatissimorum apostolorum et martyrum, gloriose sancte Marie virginis.... Item pro spiritibus pausantium. Ilarii, Athanasii, Martini, Ambrosii, Augustini, Fulgentii, Leandri, Isidori, David, Julianì.... Chorus : et omnium pausantium. Suit l'oraison *post nomina*, puis l'oraison *ad pacem* [1].

A ces textes classiques sur lesquels raisonnait Lesley, nous pouvons ajouter les témoignages que fournissent les documents récemment publiés par dom Férotin.

Nomina offerentium.

Gloriose sancte Marie perpetue virginis, Zaccarie, infantum, Johannis, Stephani, Petri et Pauli, Andree et Jacobi. Et omnium beatissimorum martirum.

Offerunt sacerdotes Dei nostri oblationem Domino Deo papa romensis ille, *et* illi *et reliqui. Item offerunt universi presbiteres et diacones, facientes commemorationem pro se et omni clero, vel universa fraternitate.*

Offert famulus Dei ille *cum uxore et filiis, vel omnibus fidelibus suis : ut eos Dominus in bonis operibus adunare et conservare dignetur.*

Offert universus populus, ut Dominus exaudiut preces et orationes eorum.

Offert Ecclesia Dei sancta catholica, pro spiritibus et animabus omnium fidelium defunctorum : ut eos Dominus inter agmina beatorum propitius conlocare dignetur.

Suit l'oraison *Post nomina :*

Accipe, Deus piissime, tuorum supplicum vota, et nomina, quæ coram tuo altario conspicis recensiri, in eterne vite libro conscribe. Miserere etiam indigno mici (sic) *et omnibus pro quibus te supplex expostulo, perpetuumque requiem tribue famulis tuis* illis, *vel omnibus fidelibus defunctis : ut in Abrahe gremio conlocati et nunc penas evadant inferorum, et resurrectionis tempore cetibus* [*eos*] *consociari iubeas angelorum* [2].

Une autre *oratio post nomina offerentium* dicenda in quacumque *missa* est précédée sur le manuscrit du *Liber ordinum* de cette note historique qu'il est nécessaire de citer :

Hæc oratio recitata est per ordinationem sancti Juliani a domno Felice metropolitano Toletane sedis episcopo, et confirmata est in concilio a suprafoto pie memorie sancto Juliano iamdicte civitatis episcopo. Et præceptum omni Hispanie conciliariter fuit [3], *ut ab omnibus sacerdotibus memoriter in omni missa post nomina offerentium recenseretur, seu in omni christianitate, ad exorandum Dominum memorie commendaretur. Inventum enim in eodem concilio extitit, etiam a peritissimis viris in oratione expetere que penitus non licet orare. Multi enim, contra precepta divina, mortes inimicorum, affectiones rerum, convicia retributionum expectantes, a regno Dei se dividunt, et in illa sententia pereunt, que dicit : « Neque maledici regnum Dei possidebunt* [4]. »

Nous croyons utile de noter encore quelques formules caractéristiques d'oraisons *post nomina*, que l'on rapprochera des textes gallicans cités plus haut :

Auditis nominibus offerentium... (en marge : *Gloriose sancte Marie virginis, Zaccarie, infantum, Jacobi*, etc.) [5].

Christe Ihesu... hec nomina coram tuo altario recitata celesti prenotare pagina [6].

et offerentium nomina in libro vite prescribe [7].

Deus in cujus libro vite sunt vocabula renotata mortalium [8].

recursis, recensitis nominibus offerentium [9].

in celestibus libris adscribere digneris [10].

Offerentium Christe, nomina in libro vite scribe [11].

tu offerentium nomina illic adscribe quo ipse precessisti in corpore [12].

Fidelium præterea tuorum in hac adhuc peregrinatione degentium nomina recensimus... Non obliviscimur quoque defunctos nature nostre ac fidei socios [13].

Nominibus sanctorum martyrum offerentiumque fidelium, atque eorum qui ab hoc secuto transierunt, a ministris iam sacri ordinis recensitis... ac defunctorum fidelium [14]...

ut offerentium sacrificia... atque spiritus quiescentium, quorum est facta commemoratio nominum, in requiem electorum perducas [15].

et ita offerentium vocabula in libro vite conscribens, ut defunctis requiem prestes [16].

ut nomina tam offerentium quam defunctorum, que nostrorum sunt ore pretata, eterna sint in annotatione affixa [17].

ut offerentium nomina volumen vite contineat [18].

Suscipite, gloriosissimi martyres sancti, offerentium nomina sancto altario recitata... ut nomina suorum coram altario recensita viventium inserat libro septem signaculis presignato... pausantiumque animas requies perpetua teneat [19].

Deus... tu et nomina offerentium in libro vite adscribe et defunctorum animas eterne salutis amenitatibus refove [20].

Auditis nominibus offerentium... offerentium nomina celestibus scribas in paginis [21].

ut hec offerentium nomina que nostro sunt officio recitata .., tu... septem signato signaculis libro dignanter adscribas [22].

pro spiritibus etiam defunctorum, quorum nomina ore probata sunt recitantium, utrique pro culpis apud te intercessores exsistant [23].

transfer hec nomina in pagina ceti que levitarum et cantorum tuorum officiis recitata sunt, in libro vivorum digito tuo, per quem nos, sicut lex adnota[ta est] conscribe [24].

sanctorum tuorum, Domine, vocabulis recensitis, offerentium quoque votis ac dormientium spiritibus memoratis, ...postulamus, ut sanctis premia promissa restituens, offerentibus fructum bone voluntatis adcumules et defunctorum spiritibus eterni refrigerii quiete letifices [25]..

Nous ne citerons plus que quelques formules qui sont intéressantes parce que leur rédaction est celle d'une prière litanique :

Hanc tibi (hostiam), summe Pater, offerimus pro sancta Ecclesia tua, pro satisfactione seculi delinquentis (sic) *pro emendatione animarum nostrarum, pro sanitate omnium infirmorum, ac requie vel indulgentia fidelium defunctorum* [26]...

Sit, quesumus, Domine, in regibus gloriosa (ecclesia), in clericis dedicata, in ministris sancta, in martyribus promta, in virginibus intibata, in continentibus fecunda, in pauperibus affluens, in pupillis exuberans, in captivis et victis clemens, in viduis continens, in oppressis relevans, desperatis solamen impertiens, in lascivis refrenans, in luxuriosis effecans, in obstinatis hebetans, in disperatis pia, in viventibus magistra, in fidelibus defunctis requies exoptata. Amen [27].

Domine, presta... ut des sacerdotibus gloriam, clericis palmam, regibus catholicis assiduitatem, litigan-

[1] *P. L.*, t. LXXXV, col. 542, 546. — [2] *Liber ordinum*, p. 235, 236. — [3] Il n'y a pas trace de cette décision dans les conciles de Tolède sous Julien et Félix (681-700). — [4] Une allusion est faite à ce dernier abus dans le XVIIe concile de Tolède (694), c. 5. Cf. *Liber ordinum*, p. 331. — [5] *Liber ordinum*, p. 320. — [6] *Op. cit.*, p. 326. — [7] *Op. cit.*, p. 341 ; cf. 345. — [8] *Op. cit.*, p. 362. — [9] *Op. cit.*, p. 373, 395. — [10] *Op. cit.*, p. 416. — [11] *Op. cit.*, p. 424. — [12] *Liber mozarabicus*, p. 16. — [13] *Op. cit.*, p. 20. — [14] *Op. cit.*, p. 34. — [15] *Op. cit.*, p. 80. — [16] *Liber mozarabicus*, p. 84. — [17] *Op. cit.*, p. 102. — [18] *Op. cit.*, p. 114. — [19] *Op. cit.*, p. 146. — [20] *Liber mozarabicus*, p. 186. — [21] *Op. cit.*, p. 255. — [22] *Op. cit.*, p. 274. — [23] *Op. cit.*, p. 355. — [24] *Liber mozar.*, p. 546. — [25] *Op. cit.*, p. 605. On trouvera beaucoup d'autres mentions de la récitation des noms et du livre de vie, voir en particulier, *Liber mozar.*, *loc. cit.*, p. 315, 539, 448, 541, 563, 590, 594, 599, 610, 645. — [26] *Liber mozar.*, p. 55. — [27] *Liber mozarabicus*, p. 102.

libus finem, fluctuantibus quietem, nudis tegumentum, esurientibus panem, sitientibus potum, dubitantibus fidem, virginibus honorem, pupillis tuitionem, viduis castitatem, defunctis requiem [1].

Une charte de donation de Ruidisinde, évêque (*Concil. Hispan.*, t. III, p. 179), de l'an 935, signale encore parmi d'autres dons : *diptagos* (sic) *argenteos imaginatos et deauratos*. C'est une nouvelle preuve qu'encore au Xe siècle, dans la liturgie mozarabe, la coutume des diptyques existait [2].

X. Les diptyques dans les liturgies gallicanes et celtiques. — Dans l'Église gallicane, comme dans la mozarabe, existe l'usage de réciter, après l'oblation dans les messes solennelles, les noms des évêques, des fidèles, des saints et des morts. Cette coutume et cette place au canon sont conformes à la pratique de l'Église orientale, mais Innocent Ier, dans le texte que nous avons cité, condamne cet usage [3]. Cette liste des noms, dans la liturgie gallicane, semble avoir contenu les noms des morts et des vivants, tandis que les diptyques romains ne contiennent que le nom des saints; la mémoire des morts y semble une addition pour certaines messes [4].

Un texte curieux de Venance Fortunat nous prouve que l'usage gallican est fort ancien (VIe siècle au moins). Il dit que le nom des fondateurs et des patrons de l'Église de Tours étaient lus à haute voix dans l'église sur un diptyque d'ivoire :

cui hodie in templo diptychus edit cbur [5].

Dans sa description de la messe gallicane, saint Germain de Paris († 576) s'exprime ainsi à propos de la lecture des diptyques : *Nomina defunctorum ideo hora illa recitantur* (à savoir avant le baiser de paix et la préface, après l'oblation) *qua pallium tollitur, quia tunc erit resurrectio mortuorum quando adveniente Christo cælum sicut liber plicabitur* [6].

Mabillon donne un exemple bien ancien et bien frappant de cette prière dans la liturgie gallicane :

Simulque precantes oramus etiam, Domine, pro animabus famulorum tuorum Patrum atque institutorum quondam nostrorum, Aureliani, Petri, Florentini, Redempti, Constantini, Himiteri, Hilarini, Januarini, Reparati, Childeberti, Ultrogothæ, vel omnium fratrum nostrorum, quos de hoc loco ad te vocare dignatus es. Cunctorumque etiam hujus loci memores fidelium, pariterque parentum nostrorum atque servientium hujus loci, et pro animabus omnium fidelium famulorum tuorum, vel famularum, ac peregrinorum in pace Ecclesiæ defunctorum, ut eis tu, Domine Deus noster, peccatorum tribuas veniam et requiem largiaris æternam; meritis et intercessionibus sanctorum tuorum, Mariæ Genitricis Domini nostri Jesu Christi, Joannis Baptistæ et præcursoris Domini nostri Jesu Christi, Stephani, Petri, Pauli, Joannis, Jacobi, Simonis, Judæ, Matthiæ, Genesii, Symphoriani, Baudilii, Victoris, Hilarii, episcopi et confessoris, Martini, episcopi et confessoris, Cæsarii episcopi, hæc propitius præstare et exaudire digneris, qui vivis et regnas in unitate Spiritus Sancti Deus in sæcula sæculorum. Amen [7].

Nous citerons quelques autres exemples de diptyques dans la liturgie gallicane, tirés du *Missale gothicum*, du *Missale Francorum*, et des autres livres qui représentent l'usage de ces liturgies.

Nomina quorum sunt recitatione complexa, scribi jubeas in æternitate, pro quibus apparuisti in carne salvator mundi [8].

Auditis nominibus ac desideriis offerentum, Dei clementiam... et quorum nomina texuit recitatio præmissa, eorum sortem, inter electos jubeas adgregare [9].

...Nominum serie relata defunctorum, fratres karissimi, omnipotentis Dei misericordiam supplices exoremus... ut interventu sancti Clementis defunctis absolutionem, viventibus tribuat salutem [10].

...et offerentum ac pausantum quæ recitata sunt nomina, apostoli sancti intercessione sanctificet [11].

...et nomina quæ recitata sunt, in cælesti pagina conscribi præcipias [12].

...et offerentum nomina recitata cælesti chirographo in libro vitæ jubeas adscribi [13].

...et nomina (defunctorum et viventium) quorum sunt distincte vocata, figere inscriptione sempiterna digneris [14].

...Oremus pro his qui offerunt munera Domino Deo nostro sacrosancta spiritalia pro se, et pro caris suis, et pro spiritibus carorum suorum, in commemoratione sanctorum martyrum [15].

...Auditis nominibus offerentum, debita cum veneratione beatissimorum apostolorum et martyrum, omniumque sanctorum commemoratione decursa, et offerentum et pausantium commemoremus nomina: ut æternalibus indita paginis, sanctorum cœtibus adgregentur [16].

...Auditis nominibus offerentum, fratres karissimi, Domini majestatem deprecemur... ut sacræ præsentis oblatio quæ offertur, viventibus emendationem, et defunctis remissionem obtineant peccatorum: et quorum nomina hic recitatione patefacta sunt, in cælestibus paginis conscribantur [17].

...et nomina quæ tuo coram altario conspicis recenseri in æterno vitæ libro conscribe... requiem tribue famulorum tuorum vel omnium fidelium defunctorum [18].

...tam pro vivis quam pro solutis... vel quorum nomina super sanctum altarium scripta adest evidenter [19].

Les deux exemples suivants sont tirés de Mone :

— (*collectio ante nomina*)

Deus qui pro magnitudinem tuam per universa deffunderis (nous conservons l'orthographe de Mone) *et ubi (ubique) tamen totus adsistis discriteus (discretius) omnium voluntatis qualitatebus locis temporibus adque personis. votorum omnium capax. propiciatus exaudi. dum ad cunctus adspices fovs (faves) omnebus misceris. p. d.*

(*post nomina*). *Recitata nomina dominus benedicta et accepta sit domino ut huius oblatio. nostrisque præcebus intercessio suffragetur. spiritibus quoque karorum nostrorum lætis sedibus conquiiscant. et primi resurrectionis gaudia consequantur. p. d. nm* [20].

[1] *Op. cit.*, p. 574, 575. Cf. encore même forme litanique, p. 610, 618. — [2] Lesley, *loc. cit.*, col. 542. — [3] Cf. sur ce point Mabillon, *Liturgia gallicana*, t. I, c. V, n. 12, 13, 14; et Menard, note 69, *Notæ in S. Gregorii lib. sacramentorum*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 280; cf. aussi Tommasi, *Opera*, t. VI, p. 231, n. 2, p. 250, note 1, et p. 260. — [4] Bishop, dans *Journal of theol. studies*, t. XII, p. 392. — [5] *Fort. Carm.*, LIX, 7, dans *Monumenta Germaniæ, auct. antiquiss.*, t. IV a, p. 210. — [6] Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V; *P. L.*, t. LXXII, col. 93. Pour éclairer cette description, Mgr Duchesne cite une formule de diptyque de la liturgie mozarabe et une autre de la liturgie celtique que nous donnons ailleurs. Cf. *Origines du culte*, p. 211-213. La première est la formule *Offerunt Deo Domino.... P. L.*, t. LXXIII col. 395; la seconde : *Cum omnibus in toto mundo*, Warren, p. 237-210. — [7] Mabillon, *De liturgia gallicana*, l. I, c. V, sect. 12, *P. L.*, t. LXXII, col. 1354. — [8] *Missale gothicum*, éd. Tommasi, p. 236. — [9] *Op. cit.*, p. 250, 252. — [10] *Op. cit.*, p. 260. — [11] *Op. cit.*, p. 263. — [12] *Op. cit.*, p. 272. — [13] *Op. cit.*, 273; mêmes expressions, p. 274. — [14] *Op. cit.*, p. 275. — [15] *Op. cit.*, p. 291. — [16] *Op. cit.*, p. 296. — [17] *Op. cit.*, p. 322 Voyez des expressions analogues, p. 310, 311, 312, 315, 321, 326, 329, 331, 334, etc. Les mêmes expressions se retrouvent dans le *Missale Francorum*, dans le *Gallicanum vetus*, dans le missel de Bobbio, en un mot dans tous les livres gallicans. — [18] Missel de Bobbio, dans Mabillon, *op. cit.*, p. 359. — [19] *Op. cit.*, p. 363. Voir aussi p. 360, 362, 364, 371, 386. H. R. Gummey a réuni la plupart des oraisons *post pridie*, *post secreta* ou *post mysterium*, des livres gallicans et mozarabiques, *The consecration of the eucharist*, Philadelphia, 1908, appendix, p. 334 sq. — [20] *Lateinische u. griechische Messen*, herausg. von Fr. J. Mone, Frankfurt a. Main, 1850, p. 16-17.

Ces oraisons dans Mone sont avant l'*oratio ad pacem* et la *contestatio* comme dans les autres messes gallicanes: les noms des vivants et des morts sont unis aussi dans une même collecte [1].

Il est bien clair d'après ces exemples que dans les liturgies gallicanes les noms de ceux qui offrent et ceux des morts sont récités en même temps [2]; cette récitation est suivie de l'oraison dite *super nomina* qui fait souvent allusion à la lecture de ces diptyques; ils sont aussi appelés fréquemment *Liber vitæ*, et il y a une corrélation dans l'esprit des fidèles, entre l'inscription aux diptyques et l'inscription au nombre des élus dans le ciel.

Nous rapprocherons de ces formules gallicanes deux oraisons de la messe dite de Flacius Illyricus qui ont un intérêt particulier :

Istæ orationes cum oblationes offeruntur ad altare dicendæ sunt, et hæc est prima quotidiana et generalis: suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem quam tibi offero in memoriam incarnationis, nativitatis, passionis, resurrectionis, ascensionis Domini nostri Jesu Christi, et in honorem sanctorum tuorum qui tibi placuerunt ab initio mundi, et eorum quorum hodie festivitas celebratur, et quorum hic nomina et reliquiæ habentur ut proficiat ad honorem, etc. [3].

La seconde est celle-ci :

...Item pro salute vivorum et mortuorum. Memento etiam... et animabus famulorum famularumque tuarum, videlicet omnium orthodoxorum, quorum commemorationem agimus, et quorum corpora hic et ubique requiescunt, vel quorum nomina hic in libro vitæ scripta esse videntur, indulgentiam et remissionem omnium tribuas peccatorum, et in consortio electorum tuorum habere digneris.

Hic recites nomina quorum velis.

Istis et omnibus fide catholica quiescentibus locum pacis, refrigerii et quietis indulgeas deprecamur.

Dans cette oraison, on voit comme une sorte de compromis entre l'usage romain et l'usage gallican qui tendait de plus en plus à disparaître.

C'est Charlemagne qui supprima la pratique de lire ces noms à l'autel pour se conformer à l'usage de Rome. Dans une ordonnance de 789, c. 54, il dit : « Que les noms ne soient pas récités publiquement avant le canon [4]. » A Rome, en effet, comme nous l'avons vu, on se contentait de remémorer les noms silencieusement, ou de se référer, en termes généraux, à un livre ou mémorial déposé sur l'autel.

Le missel de Stowe contient une série de noms qui constituent les diptyques [5], et qui se terminent par ces mots :

et omnium pausantium [6] *qui nos in dominica pace precesserunt, ab Adam usque in hodiernum diem, quorum Deus non nominavit* [7] *et novit, ipsis et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur. Nobis quoque peccatoribus*, etc. [8].

L'exemple suivant est tiré d'un manuscrit anglo-saxon :

Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, omnis congregationis beatæ Dei genitricis semperque virginis Mariæ, omniumque propinquorum nostrorum, et quorum eleemosynas suscepimus, seu quorum nomina super sanctum altare tuum scripta habentur, etc. [9].

XI. La place des diptyques a la messe. — On a pu voir par ce qui précède qu'il y a de nombreuses différences dans la manière de réciter les diptyques et dans la place qu'on leur donne à la messe. Au missel romain les diptyques, ou la prière connue sous ce nom, ont leur place au canon. La *commemoratio pro vivis* vient immédiatement après la prière *Te igitur, clementissime Pater*, que l'on peut considérer aujourd'hui comme le commencement du canon. Les diptyques des morts, ou *Commemoratio pro defunctis*, viennent après l'élévation, plus précisément après la prière *Supplices te rogamus*, que l'on est convenu d'appeler l'épiclèse. Nous avons donné le texte des deux mémentos, inutile d'y revenir. Dans les liturgies gallicane, mozarabe, ambrosienne, la place des diptyques est avant le canon, avant même la préface, c'est-à-dire à l'offertoire. Sur ce point ces liturgies sont d'accord avec les liturgies orientales [10]. Voici donc cet ordre :

Liturgies gallicanes.	*Liturgie romaine.*
Offertoire	Offertoire
Lecture des diptyques.	. . . . .
Oraison sur les diptyques	. . . . .
Préface.	Préface
Canon	Canon
. . . . .	*Diptyques des vivants*
Consécration	Consécration
. . . . .	*Diptyques des morts*
Fin du canon	Fin du canon.

L'origine de cette différence est fort ancienne. La lettre d'Innocent Ier, qui est de 416 et que nous avons donnée, y fait allusion [11].

Pendant longtemps la plupart des liturgistes ont cherché la cause de cet accord entre les liturgies gallicanes et les liturgies orientales dans une affinité d'origine, de telle sorte que les unes et les autres seraient étroitement apparentées, tandis que la liturgie romaine ferait, si l'on peut dire, bande à part [12]. Sur un autre point : la place du baiser de paix à la messe, ces mêmes liturgies étaient aussi d'accord, ce qui semblait confirmer la thèse.

[1] Cf. Dom Wilmart, *De l'âge et de l'ordre des messes de Mone*, dans *Revue bénédictine*, 1911, t. XXVIII, p. 387. — [2] Aussi pensons-nous que les oraisons du missel romain qui unissent les noms des morts et ceux des vivants dans un même suffrage, comme celle-ci : *Deus vivorum simul et mortuorum*, doivent être d'origine gallicane. Remarquons encore que notre oraison dite *secrète* est une oraison *post nomina*. Les deux noms sont donnés à peu près indifféremment dans le missel de Bobbio. — [3] Une autre variante de la même oraison est donnée plus loin. J'ai à peine besoin de faire remarquer l'importance de ces variantes pour établir l'origine du *Suscipe sancta Trinitas*, au missel romain (sur cette oraison cf. le § XII) et aussi pour la question d'origine de la messe de Flacius Illyricus, question que nous avons traitée ailleurs; cf. *La messe de Flacius Illyricus*, dans *Revue bénédictine*, 1905, t. XIII, p. 151-164. Voir des formules analogues dans Martène, *op. cit.*, p. 189, 192, 196, 197, 213, 215, 216, 230. Cf. aussi Warren, *loc. cit.*, p. 257. — [4] Synode de Francfort, c. 5, 1. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III, p. 1060. — [5] L'ordre est du reste interverti, sans doute par suite d'une erreur de reliure. Il est facile de restituer l'ordre primitif; la série des noms était ininterrompue. Warren, p. 238 sq. — [6] Sur ce mot *pausantium*, cf. Warren, *op. cit.*, note 40, p. 264. — [7] Sur le *Deus non nominavit*, cf. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 563. Sur le *quorum Deus nomina novit*, cf. Duchesne, *Origines du culte*, p. 213. — [8] Warren, *op. cit.*, p. 240, 241. Cf. p. 105. — [9] Manuscrit anglo-saxon du British Museum, c. 1061. C. C. C. C. 422. Même prière dans un manuscrit de Corbie, dans Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 146; et dans un manuscrit de Cologne, Pamelius, *Liturgicon*, t. II, p. 180. Il est superflu d'ajouter que les considérations de Warren à propos de cette prière et de la place des diptyques dans les liturgies gallicanes, sur la différence entre la liturgie *éphésine* et la liturgie *pétrine*, n'ont aucune valeur. Warren, *op. cit.*, p. 256. — [10] Rappelons aussi pour mémoire que dans la liturgie romaine les noms des vivants aussi bien que ceux des morts sont rappelés mentalement. Dans les autres liturgies ils sont récités à part, et d'ordinaire à haute voix. — [11] Cf. plus haut, col. 1051. — [12] C'est notamment la thèse qui a été brillamment exposée et défendue par Mgr Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, I, p. 90 et sq.

Aujourd'hui ce système a été fortement battu en brèche. La liturgie romaine formerait avec les liturgies ambrosienne, gallicane et mozarabe une même famille, distincte des liturgies orientales; les divergences portant sur la place des diptyques et du baiser de paix, ne seraient que secondaires. Bien plus, la liturgie romaine antérieurement à Innocent Ier, c'est-à-dire au commencement du ve siècle, aurait lu, comme ses sœurs d'Occident, les diptyques *avant* le canon. Dom Cagin, qui a, mieux que tout autre, défendu cette thèse, s'appuie surtout sur les faits suivants [1].

1° Il est prouvé que les diptyques, ou en général la prière pour ceux qui font l'offrande ne fait pas partie de l'anaphore primitive, telle du moins qu'il croit pouvoir l'établir [2]. Elle est absente dans l'anaphore du fragment de Vérone qui nous représente une forme si ancienne du canon [3].

2° La place des diptyques dans plusieurs sacramentaires anciens varie; dans quelques-uns ils manquent même complètement. Dom Cagin ne compte pas moins de neuf places différentes qu'ils ont occupées dans le canon, et donne les raisons qui ont pu déterminer ces changements [4]. On s'en rendra mieux compte par les tableaux suivants :

PARALLÉLISME ENTRE LE CANON ROMAIN ET LES SECRÈTES DES MANUSCRITS DE LUCQUES, DE FLORENCE ET DE PADOUE [5]

CANON ROMAIN	*LUCQUES* (*Miscellanea* de Baluze, éd. Mansi, t. II, p. 319). *Secrète.*	*FLORENCE* (Biblioth. Laurent., Edilium 123,7° 80°). *Secrète.*	*PADOUE* D. 47, fol. 297 *Secrète.*
Memento. Domine, famulorum famularumque tuarum N., et omnium circumstantium quorum tibi fides cognita est et nota devotio pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suæ, tibique reddunt vota sua æterno Deo, vivo et vero.	*Offerimus tibi, Domine* (pour mémoire : *pro ardore febrium*) vota Deo vivo et vero in nomine electi tui Sigismundi pro ardore febrium	*Offerunt tibi, Domine,* (pour mémoire : *pro ardore febrium*) votiva vota sancto Deo vivo et vero in nomine unigeniti tui Domini nostri et in electi tui Sigismundi per ardorem febrium	*Offerimus tibi, Domine* (pour mémoire : *pro ardore febrium*). vota sancta Deo vivo et vero in nomine unigeniti tui Domini nostri et in electissimi Sigismundi pro ardore febrium
Communicantes et memoriam venerantes in primis gloriosæ semper virginis Mariæ genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi : sed et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum, Petri et Pauli, A. J. J. Th. J. P. B. M. S et T. L. C. C. X. C. C. L. C. J. et P. C. et D. et omnium sanctorum tuorum : quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuæ muniamur auxilio.	Communicantes et memoriam facientes beatissimorum patriarcharum et martyrum omnium sanctorum tuorum quorum precibus meritisque concedas ut in omni protectione confirmati muniamur ejus auxilio.	Communicantes et memoriam facientes beatissimæ Mariæ semper virginis et sanctorum apostolorum, patriarcharum, prophetarum, martyrum et confessorum virginum omnium sanctorum precibus meritisque concedas ut in omnibus protectionibus tuis infirmus muniatur auxilio.	Communicantes et memoriam facientes beatissimæ Mariæ semper virginis et sanctorum apostolorum, patriarcharum prophetarum et martyrum omniumque sanctorum precibusque concedas ut in omnibus meritis tuis famulum tuum ill. muniatur auxilium.

EXEMPLE DE LA FORMULE *Hanc igitur* AVANT LA PRÉFACE [6] :

Offersionem pro salute vivorum : Suscipe S. Trinitas hanc oblationem que (sic) *tibi offerimus*, etc.

Off. pro salute vivorum : Suscipe S. Trinitas hanc oblationem quam tibi offero, etc.

Off. pro temetipso : Suscipe S. Trinitas hanc oblationem quam, etc.

Pro infirmo : Suscipe clementissime Pater, etc.

Off. mortuorum : Hanc oblationem quam tibi offero, etc.

Præfatio communis ; canon.

(D'après le manuscrit *2116* (sessor. *136*) de la bibliothèque nationale de Rome. Cf. Ebner, *op. cit.*, p. 171.)

[1] Il n'est que juste de mentionner aussi les notes du P. Lucas, articles dans *The Dublin review*, 1893-1894; *The tablet*, 1896; *The month*, 1900-1902, et *Holy mass*, London, 1914, t. I, p. 104 sq. — [2] Cf. *Eucharistia*, p. 183, 289, 294, Paris, 1912, etc., cf. aussi p. 21, 69, 70, 129, 130. A remarquer que ces vues générales sur l'anaphore primitive ont été à peu près adoptées par dom Morin. — [3] *Eucharistia*, p. 121. — [4] *Eucharistia*, p. 13, 18-20, 186, 187, 189, 194, 201, 216, 217, etc. — [5] Ces rapprochements, d'après dom Cagin, dans *Paléographie musicale*, t. V, p. 164, 165, tendent à prouver : 1° que la secrète a la même teneur que les *post nomina*; 2° que la place des diptyques était *avant* le canon dans ces liturgies et que nous avons là des souvenirs de l'usage primitif. — [6] Souvenir d'un état primitif où les diptyques étaient *avant* le canon. *Paléogr. musicale*, *loc. cit.*, p. 167. D'après l'auteur, le mémento des vivants, le *Communicantes*, l'*Hanc igitur* seraient des formules pré-eucharistiques.

Exemple de secrète placée dans le canon [1].

Missa ad sponsam benedicendam.

Exaudi nos. O. et m. D... tua benedictione potius impleatur. Per.

Præfatio

V. D. æterne Deus, qui fœdera nuptiarum... et ideo.

Infra actionem

Secreta

Suscipe, quæsumus, Domine, pro sacra connubii lege munus oblatum; et cujus largitor es operis, esto dispositor. Per. Hanc igitur oblationem famulorum tuorum quam tibi offerunt pro famula tua ill... quos, Domine, ut placatus accipias.

(Sacramentaire de Nevers, p. 122).

Diptyques avant le canon (d'après le missel de Léofric, éd. Warren, p. 10) :

Veni sanctificator omnipotens æterne Deus, benedic sacrificium preparatum tibi : in nomine Dei Patris, et Filii, et Spiritus sancti, sit adunatum et benedictum atque sanctificatum hoc sacrificium laudis.

Accipe, sancte pater, hostiam immaculatam, quam tibi Deo meo vivo et vero ego indignus tuus famulus et sacerdos pro æterne salute animarum nostrarum supplicitèr offero.

Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, et omnium in te credentium amicorum carorum propinquorum meorum, qui me habent in suis orationibus et quibus orationem meam promisi, tu Deus omnipotens, illis miserere quorum tu nosti nomina singulorum, et omnium circumadstantium quorum tibi fides... Memento etiam, Domine, et eorum nomina sanctorum tuorum apostolorum ac martyrum, omniumque sanctorum qui meruerunt pro nomine gloriæ tuæ coronari, ut in [2]...

Sacramentaires qui n'ont pas le mémento des morts après la consécration. — Sacramentaire gélasien du Vatican (cod. *316* du fonds de la Reine) et celui de Saint-Gall (cod. *348*) n'ont pas de mémento des morts après la consécration [3]. Gerbert signale comme étant dans le même cas six sacramentaires grégoriens, un de Rheinau, un autre de Saint-Gall, un troisième de Saint-Blaise, un quatrième de Petershausen, enfin deux de la bibliothèque de Vienne, dont un provenant de Reichenau et datant du IXe siècle (cod. *1815*; Theol. *149*) [4]. Il faut ajouter à cette liste le sacramentaire de l'abbaye de Corbie, dit de Saint-Éloi, n. *1205* de la Bibliothèque nationale (Xe siècle) [5]. Enfin dans la même collection de Gerbert, nous trouvons une *Expositio super missam* d'après un manuscrit d'Einsiedeln, du Xe siècle, où le texte du canon glosé est également conforme, sous ce rapport, aux manuscrits gélasiens et grégoriens que nous venons de citer [6].

Dans le *Sacramentarium triplex* édité par Gerbert, le *Memento* des morts fait immédiatement suite au *Memento* des vivants, en sorte que les deux formules *Memento* (VII *b*) et *Memento etiam* (XI) sont tout à fait consécutives [7].

Dom Cagin conclut de ces particularités : « Il y aurait donc eu, d'après cela, toute une tradition dans laquelle se serait maintenu partiellement un état du canon romain, différent de son état séculaire, attesté depuis le VIIe siècle [8]. » Il ajoute un nouvel exemple tiré cette fois du *Missale gallicanum* qui place ces mémentos avant la préface. C'est une *Collectio post nomina* qui coïncide par ses termes avec ceux du mémento des morts.

Canon romain	Collectio post nomina
Memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum N et N. (Ici récitation des noms des défunts)	*Placare, Domine, quæsumus humilitatis nostræ precibus et hostiis, et ubi nulla suppetunt suffragia meritorum, tuæ nobis indulgentiæ succure præsidiis : et eorum nomina*
qui nos præcesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas deprecamur. Per eumdem Christum Dominum nostrum.	*qui nos præcesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis, ipsis et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas deprecamur. Per* [9].

L'auteur cite encore, à l'appui de sa thèse, cette *collectio post nomina* du *Missale gothicum* [10] :

Istis et omnibus in Christo quiescentibus, Domine, locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur : ac si qui peccatorum meritis inferni tenebris ac suppliciis detinentur, misericordiæ tuæ, oramus, indulge clementia, eosque ad requiem transire præcipias; et prima anastasi cum sanctis et electis tuis jubeas sociari, ut portio tua sit in terra viventium. Per.

Il faudrait, ajoute-t-il, citer presque chacune des oraisons *post nomina*. Si toutes ne reproduisent pas des membres de phrase aussi significatifs, dans un très grand nombre on retrouve l'un des termes familiers du mémento des morts romain, par exemple à la fin de celle-ci :

Caris etiam nostris, qui nos in sommo pacis præcesserunt, perennis ævi beatitudinem et perpetuæ lucis gratiam renunerare dignetur [11].

Ou celle-ci :

Defunctis refrigerium præstet. Et quorum texuit recitatio præmissa sortem, inter electos jubeas aggregare [12].

La parenté romaine avec les formules du mémento se fait aussi reconnaître dans la liturgie mozarabe :

Per misericordiam tuam, Deus noster, in cujus conspectu sanctorum apostolorum et martyrum, confessorum atque virginum nomina recitantur. Amen.

Offerunt Deo Domino oblationem sacerdotes nostri, papa romensis et reliqui pro se et pro omni clero et plebibus Ecclesiæ sibimet consignatis, vel pro universa fraternitate. Item offerunt universi presbyteri, diaconi, clerici ac populi circumadstantes. In honorem sanctorum pro se et suis.

Chorus. Offerunt pro se et pro universa fraternitate.

Facientes commemorationem beatissimorum apostolorum et martyrum, gloriose sancte Marie virginis, Zacharie, Joannis, Infantium, Petri et Pauli, Johannis, Jacobi, Andree, Philippi, Thome, Bartholomei, Matthei, Jacobi, Symonis et Jude, etc.

Item pro spiritibus pausantium, Ilarii, Athanasii, Martini, etc., *et omnium pausantium* (*Missale mixtum*, p. 225).

Post nomina. Sanctorum tuorum, Domine, Commu-

[1] Et témoignant, selon dom Cagin, de la translation des diptyques de l'offertoire dans le canon. *Paléogr. musicale, loc. cit.*, p. 166, 167. — [2] Cf. *Paléogr. musicale*, t. v, p. 166. — [3] Cf. éd. Wilson p. 235 et 239, note 62. — [4] Gerbert, *Monumenta vet. lit. Alemun.*, pars I, Typ. S. Blas., 1777, p. 236, note 2; cf. Deliste, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 91. — [5] Cf. Hug. Ménard, dans *P. L.*, t. LXXVIII, col. 280, note 70. — [6] Gerbert, *loc. cit.*, pars IV, p. 280. — [7] Gerbert, *loc. cit.*, pars I, p. 235. — [8] Le *Missale Francorum* (Tommasi, p. 367) et le sacramentaire de Bobbio (Mabillon, *Mus. Ital.*, t. I, p. 281) qui témoignent de cet état, sont du VIIe siècle. — [9] Tommasi, *loc. cit.*, t. VI, p. 373. Cf. *Paléographie musicale*, t. V, p. 79. — [10] Tommasi, *loc. cit.*, t. VI, p. 330. — [11] Tommasi, *loc. cit.*, t. VI, p. 265. — [12] Tommasi, *loc. cit.*, t. VI, p. 250.

NICANTES *memoriæ, patriarcharum, prophetarumque tuorum non sumus immemores... memoramus etiam apostolos... Facimus quoque et tuorum martyrum mentionem... Fidelium præterea tuorum... nomina recensemus... Non obliviscimur quoque defunctos... ut eis refrigeria tribuas sempiterne quietis* [1].

Les formules : *Unde et memores; Supra quæ; Supplices te rogamus; Per quem hæc omnia*, constituent, selon dom Cagin, une formule unique, logique, correspondant au *Post pridie* gallican, et que l'insertion des deux *memento* aurait bouleversée.

Voici le tableau comparé des formules du canon gallican et du canon romain :

aurait été anticipée à la messe des catéchumènes, *inter alia quæ ante præmittimus*, ou tout au moins avant la prière litanique et la *collectio post precem « antequam precem sacerdos faciat »*. En remettant les choses en ordre, la récitation des noms reviendra dans la messe des fidèles « *inter sacra mysteria* ». Si l'on admettait cette exégèse, il s'ensuivrait que la transposition des diptyques serait un fait postérieur à saint Innocent. Quand on cherche après lui le nom du pape qui pourrait bien avoir opéré cette réforme, on se demande s'il ne faudrait pas descendre jusqu'à saint Grégoire. Sa lettre à Jean de Syracuse laisse deviner qu'il avait tranché dans le vif, et soulevé bien des mé-

ÉTAT COMPARÉ DES FORMULES DU CANON GALLICAN ET DU CANON ROMAIN

1° État actuel du canon romain.		2° Dans l'hypothèse de la transposition des diptyques.	
CANON GALLICAN	*CANON ROMAIN*	*CANON GALLICAN*	*CANON ROMAIN*
I. *Præfatio missæ.*		I. *Præfatio missæ*	
II. *Collectio sequitur* (ou *Ante nomina*)		II. *Collectio sequitur*	VII. *a) Te igitur* *b) Memento* (des vivants) *c) Communicantes*
III. *Collectio post nomina*		III. *Collectio post nomina*	XI. *Memento etiam* (des morts).
IV. COLLECTIO AD PACEM.	IV. SECRETA	IV. COLLECTIO AD PACEM.	IV. Secreta
V. VERE DIGNUM	V. VERE DIGNUM	V. VERE DIGNUM (*contestatio*)	V. VERE DIGNUM (Préface
VI. SANCTUS	VI. SANCTUS	VI. SANCTUS	VI. SANCTUS
	VII. *a) Te igitur* *b)* Mémento (des vivants) *c) Communicantes*		
VIII. POST SANCTUS	VIII. HANC IGITUR	VIII. POST SANCTUS	VIII. HANC IGITUR
			VIII *bis*. QUAM OBLATIONEM
IX. QUI PRIDIE	IX. QUI PRIDIE	IX. QUI PRIDIE	IX. QUI PRIDIE
X. POST PRIDIE	X. *a)* UNDE ET MEMORES *b)* SUPRA QUÆ *c)* SUPPLICES TE	X. POST PRIDIE	X. *a)* UNDE ET MEMORES *b)* SUPRA QUÆ *c)* SUPPLICES TE ROGAMUS
	XI. *Memento etiam* (*des morts*)		
	XII. *Nobis quoque peccatoribus*		
	XIII. PER QUEM HÆC OMNIA		XIII. PER QUEM HÆC OMNIA
XIV. ANTE ORATIONEM DOMINICAM	XIV. PRÆCEPTIS... AUDEMUS DICERE	XIV. ANTE ORATIONEM DOMINICAM (POST FRACTIONEM)	XIV. PRÆCEPTIS SALUTARIBUS... AUDEMUS DICERE
XV. PATER NOSTER	XV. PATER NOSTER	XV. PATER NOSTER	XV. PATER NOSTER
XVI. POST ORATIONEM DOMINICAM	XVI. LIBERA NOS	XVI. POST ORATIONEM DOMINICAM	XVI. LIBERA NOS
			XII. *Nobis quoque peccatoribus.*

Oraisons *post nomina* transformées en *secreta* dans des sacramentaires anciens [2].

Bien plus, dom Cagin pense pouvoir assigner une date à cette translation des diptyques de l'offertoire au canon.

Le texte de la lettre fameuse d'Innocent Ier, *De nominibus vero recitandis*, que nous citons ailleurs, est interprété par dom Cagin en ce sens : cette lettre suppose : 1° une prière; 2° la *commendatio oblationum;* 3° la récitation des noms. L'abus qui s'était glissé dans l'église d'Eugubium, abus qui a motivé cette lettre, aurait consisté en ceci, que la récitation des noms

contentements. Les formules du canon ni leur succession ne devaient avoir en lui un défenseur bien convaincu, pour qu'il en parlât comme on sait, à propos de la place donnée au *Pater*. Ce pourrait même être à l'occasion du *Pater*, toujours d'après dom Cagin, qu'il aurait opéré dans le canon le bouleversement dont il est facile, à ce qu'il semble, d'apercevoir les traces. Outre cela, Jean diacre (*Vita S. Gregorii*, lib. II) attribue au grand pape des opérations qui rentrent bien dans le genre de manipulations que dut subir le sacramentaire, avant d'en arriver à l'état où nous le voyons : *Multa subtrahens, pauca convertens* [3].

[1] *Missale mixtum*, p. 225; cf. *Paléogr. musicale*, t. v, p. 80. On trouvera de nouveaux textes à l'appui dans les deux ouvrages publiés depuis sur la liturgie mozarabe par dom Férotin. — [2] *Paléographie musicale*, t. v, p. 143 et 167. — [3] *Paléogr. musicale*, p. 75, 76. L'interprétation de ce texte obscur n'est pas d'accord avec celle de M. Ildshop; nous croyons cependant utile de la citer, parce qu'elle apporte certaines données intéressantes.

Dom Cagin, après avoir attribué ce changement à saint Grégoire, ajoute : rien n'empêche non plus qu'on cherche la date du déplacement des diptyques entre saint Innocent et saint Grégoire, et le motif peut fort bien en avoir été, du reste, l'abus signalé par saint Jérôme [1].

Quoi qu'il en soit, une chose certaine et fort curieuse assurément, c'est que si l'on transporte hors du canon romain toute la partie du formulaire qui concerne les diptyques des vivants et des morts, pour les reporter avant la préface, aussitôt le canon romain et le canon gallican s'adaptent et correspondent l'un à l'autre aussi étroitement que possible. L'opération même est tellement simple, qu'elle pourrait fort bien n'être (c'est l'hypothèse de dom Cagin) ni plus ni moins que le retour à l'état premier du canon romain [2].

XII. L'ORAISON « SUSCIPE SANCTA TRINITAS ». — Cette oraison intéresse trop la question des diptyques pour ne pas recevoir ici un traitement à part.

Dans le missel romain actuel, elle est rédigée en ces termes et récitée après le *lavabo :*

Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Jesu Christi Domini nostri : et in honorem beatæ Mariæ semper virginis, et beati Joannis Baptistæ, et sanctorum apostolorum Petri et Pauli, et istorum, et omnium sanctorum : ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem : et illi pro nobis intercedere dignentur in cælis, quorum memoriam agimus in terris. Amen.

Sous cette forme, cette oraison n'a rien de bien caractéristique. Elle n'a du reste été insérée au missel romain que vers le XIIe siècle [3].

Mais sous sa rédaction plus ancienne elle présente les caractères d'une oraison *super diptycha.* Voici d'abord la formule du sacramentaire de Bergame :

ITEM OFFERSIONES QUANDO PRESBITER OFFERT.

Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem quam tibi offerimus pro regimine et custodia atque unitate catholicæ fidei, pro veneratione quoque omnium simul sanctorum tuorum, pro salute et incolumitate famulorum famularumque tuarum, illorum omnium pro quibus clementiam tuam implorare polliciti sumus, et quorum quarumque eleemosinam suscepimus et omnium fidelium christianorum ut te miserante remissionem omnium peccatorum et æterna beatitudinis præmia in laudibus tuis fideliter perseverando percipere mereantur ad gloriam et honorem nominis tui, Deus misericordissime, rerum conditor. Et suscipe hanc oblationem pro emundatione mea ut mundes et purges me ab universis peccatorum maculis qualenus tibi digne ministrare merear, Deus et clementissime Domine. + *Benedictio Dei Patris* + *et Filii et Spiritus sancti* + *copiosa descendat super hanc nostram oblationem, accepta tibi sit hæc oblatio, Domine sanctissime Pater omnipotens æterne Deus* [4].

Cette formule est à rapprocher des formules gallicanes suivantes :

Oratio interim dum sanctus canitur :

Suscipe, sancta Trinitas, Deus, in ve[ne]ratione nominis tui et honore omnium sanctorum tuorum, hanc oblationem quam tibi indignus offero pro peccatis meis innumerabilibus, ut veniam adipisci merear, et pro eleemosinariis nostris, et pro his quoque qui mihi consanguinitate vel familiaritate vincti habentur, et pro cunctis sanctæ Dei Ecclesiæ fidelibus, seu etiam pro fidelibus defunctis qui in libello memorialis mei scripti memorantur, et pro omnibus in Christo quiescentibus, quesumus, Domine, ut omnibus nobis prosit ad indulgentiam. Per [5].

Memoria imperatoris :

Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem quam tibi offerimus pro imperatore nostro illo, *et sua venerabili prole, et statu regni Francorum, pro omni populo christiano, et pro eleemosinariis nostris, et pro his qui nostri memoriam in suis continuis orationibus habent, ut hic veniam recipiant peccatorum et in futuro præmia consequi mereantur æterna* [6].

Lebrun cite des sacramentaires ou autres livres liturgiques du IXe siècle, dans lesquels elle se trouve : le pontifical de saint Prudence de Troyes, un sacramentaire de Tours, celui de Moissac, la messe d'Illyricus, deux missels d'Utrecht; un sacramentaire de Trèves du Xe siècle, celui d'Albi du XIe siècle, etc. [7]. Le micrologue vers l'an 1090 dit à propos de cette prière : *Deinde inclinatus* (sacerdos) *ante altare dicet hanc orationem, non ex aliquo ordine* (c'est-à-dire ni dans l'ordo romain, ni dans l'ordo gallican), *sed ex ecclesiastica consuetudine : Suscipe, sancta Trinitas,* etc. *Microl.,* XI. Elle est aussi dans le livre d'oraisons de Charles le Chauve au IXe siècle [8].

Le P. Lebrun fait encore remarquer que cette prière n'était que de dévotion privée, plusieurs Églises ne l'avaient point dans leurs livres [9]. Dans d'autres Églises, on ne la disait qu'à certains jours solennels, et

[1] On sait que saint Jérôme signale à deux reprises l'abus qu'il y avait à réciter publiquement dans les églises les noms de ceux qui offraient à l'autel. Ces deux textes sont trop importants dans la question qui nous occupe, pour que nous ne les citions pas. Le premier, écrit au commencement de 411, s'exprime ainsi : *Quodmultas lucere conspicimus clientes et pauperes et agricolas : ut taceam de militantium et judicum violentia, qui opprimunt per potentiam, vel furta committunt, ut de multis parva pauperibus tribuant et in suis sceleribus gloriantur. Publicecque diaconus in ecclesiis recitet offerentium nomina : tantum offert illa, tantum ille pollicitus est, placentque sibi ad pluusum populi, torquente eos conscientia (super Ezech.,* l. VI, c. XVII, *P. L.,* t. XXV, col. 175). Le second, en 415 ou 416, est à peu près contemporain de la lettre de saint Innocent à Decentius. *Dicamus istud capitulum principibus ecclesiarum. « Quid est quod dilectus meus in domo mea fecit scelera multa ? » Vel certe divitibus qui, quum aliena diripiant et non auferant mutilitas cordis sui, putant se Dei clementiam mereri... ut nunc publice recitantur offerentium nomina, et redemptio peccatorum mutatur in laudem; nec meminerunt viduæ illius in Evangelio, quæ in gazophylacium duo æra mittendo, omnium divitum vicit donaria (super Jerem.,* l. II, cap. XI, *P. L.,* t. XXIV, col. 784). Lebrun remarque déjà à propos de ce texte que ce furent peut-être des abus de ce genre qui amenèrent la coutume de ne plus réciter les noms qu'à voix basse. *Op. cit.,* p. 418. — [2] *Paléographie musicale,* t. V, p. 75, 76. — [3] *Et in honorem,* les textes anciens portent *in honore,* ce qui paraît plus correct et signifie dans la fête, dans la solennité des saints. *In honorem,* en l'honneur des saints, ne serait qu'une répétition du *proficiat ad honorem* à la fin de cette oraison. *S. J. Baptistæ,* sa mention ici est plus récente. *Et istorum,* est un terme vague qui peut désigner soit les saints dont on fait la fête, soit ceux dont les reliques sont exposées sur l'autel. Du reste, il sera expliqué par les formules que nous donnons ci-dessous. — [4] *Auctarium Solesmense,* t. I, *Codex sacramentorum Bergomensis,* Solesmis, 1900, p. 92, n. 802. La même oraison est donnée sous une forme un peu différente, dans Bona, *loc. cit.,* p. 202, 203. Dans un missel d'Auxerre elle est appelée *Oratio sancti Ambrosii,* sans doute à cause de sa présence dans le missel ambrosien. Cf. Lebrun, *Explication de la messe,* t. I, p. 351. — [5] Ms. latin *12051* de la Bibliothèque nationale, fol. 3. Oraison ajoutée, au XIe siècle, en tête du sacramentaire connu sous le titre de missel de saint Éloi; cf. Delisle, *Mémoire,* etc., p. 64. — [6] Sacramentaire de l'abbaye de Saint-Amand, ms. de la Bibliothèque de Stockholm, fol. 11-16 v°; voyez George Stephens, *Förteckning öfver de förnämsta brittiska och fransyska Handskrifterna, uti Kongl. bibliotheket i Stockholm,* Stockholm, 1847, in-8°, n. 1 des ms. français, p. 51-60; cf. Delisle, *Mémoire,* p. 106-107. — [7] Lebrun, *op. cit.,* p. 355. — [8] Elle se trouve même en substance dans les liturgies grecques, cf. S. Maxime, S. Germain et Cabasilas. — [9] Les chartreux, qui ont pris en 1084 le missel de l'Église de Grenoble, ne la disent pas.

comme elle était de dévotion privée, le texte variait; c'est pourquoi nous avons pu citer des formules si différentes. Celle du sacramentaire de Trèves, qui a été adoptée dans plusieurs Églises, est plus étendue [1] :

Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offero pro me peccatore, et nostræ congregationis salute, et pro omnibus in Christo fratribus, et sororibus nostris, et pro omni populo christiano, et pro omnibus eleemosynas nobis facientibus et pro his etiam qui se commendaverunt in nostras orationes, et qui nostri memoriam in suis orationibus habent, ut hic veniam recipiamus peccatorum, et in futuro præmia consequamur æterna [2].

Suscipe, sancta Trinitas unus Deus, hanc oblationem, quam tibi offerimus in memoriam beatæ passionis, resurrectionis et ascensionis Domini nostri Jesu Christi, et in honorem B. M. semper virginis genitricis ejusdem Domini nostri, et omnium sanctorum, et sanctorum, cælestium virtutum, et vivificæ crucis: ut eam acceptare digneris pro nobis peccatoribus, et pro animabus omnium fidelium defunctorum. Qui vivis [3].

Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offero in memoriam incarnationis, nativitatis, passionis, resurrectionis et Ascensionis D. N. J. C. et in honore virginis Mariæ, et in honore omnium sanctorum tuorum, qui tibi placuerunt ab initio mundi seu eorum, quorum hodie festivitas celebratur, et quorum nomina, et reliquiæ hic habentur, ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem; ut illi omnes sancti pro nobis intercedere dignentur in cœlis, quorum memoriam agimus in terris. Per eumdem D. [4].

Omnipotens sempiterne Deus, dignare suscipere hanc oblationem et hoc sacrificium, quod ego peccator præsumo offere in honorem Domini nostri Jesu Christi: in memoriam incarnationis, nativitatis, resurrectionis, ascensionis ejus: in honorem beatæ et gloriosæ semper virginis Dei genitricis Mariæ, sanctorumque omnium, angelorum, archangelorum, patriarcharum, prophetarum, apostolorum, martyrum, confessorum et virginum, et omnium sanctorum tuorum, et eorum, ad quorum honorem in isto altari reliquiæ habentur, et cujus hodie festa celebrantur, et pro me misero peccatore, et pro omnibus meis parentibus, et pro omnibus benefactoribus meis. Ut et ipsi pro nobis intercedere dignentur in cœlis, quorum memoriam facimus in terris. Per C. D. N. A. [5].

Le *Suscipe Scâ Tr.* se trouve sous sa forme la plus abrégée dans un missel des frères prêcheurs, au moment de l'oblation du pain et du vin :

Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem quam tibi offero in memoriam passionis Domini nostri Jesu Christi, et præsta ut in conspectu tuo tibi placens ascendat, et meam et omnium fidelium salutem operetur æternam [6].

On trouvera quelques autres formes de cette prière dans les auteurs cités en note [7]. Celles qui précèdent suffisent à démontrer qu'elle fut à l'origine une oraison *super nomina;* qu'elle est d'origine gallicane, comme semble le prouver sa place à l'offertoire et la mention des vivants et des morts; enfin qu'elle date au moins du IXe siècle.

Le missel romain ne l'a admise comme on l'a dit plus haut qu'au XIIe siècle [8], en lui laissant sa place à l'offertoire, mais en supprimant les allusions aux diptyques sauf peut-être le terme *et istorum,* qui paraît obscur dans la formule actuelle, mais qui rappelle une lecture des noms.

XIII. Les diptyques liturgiques sur ivoire. — Comme nous l'avons dit au § I, les diptyques consulaires ou non, s'adaptaient merveilleusement à un usage chrétien qui remonte à la primitive Église. Les évêques, à l'époque où avait cours l'usage des diptyques d'ivoire, étaient des personnages. Quelques-uns, dit Em. Molinier, ont pu recevoir des diptyques leur annonçant leur élévation à cette dignité. Il existait déjà des diptyques ecclésiastiques qui avaient, à n'en pas douter, une forme analogue à celle des diptyques consulaires; rien de surprenant que l'on ait adapté des diptyques consulaires à cet usage [9].

En général, les diptyques consulaires, en passant au service liturgique, restaient intacts, comme ceux d'Anastasius ou de Clementinus; on se contentait d'y inscrire le nom de ceux dont on faisait commémoraison à la messe. Quelques autres ont été au contraire retouchés, comme celui de Prague dans lequel le consul a été transformé en saint Pierre, celui de Monza dans lequel le consul est devenu le roi David, tandis que le pape saint Grégoire prenait la place d'un autre consul.

Nous n'étudierons ici que quelques-uns des plus célèbres et qui intéressent davantage la liturgie, renvoyant pour les autres à l'article de dom Leclercq qui fait suite à celui-ci et où l'on trouvera la description complète et la reproduction des plus importants monuments de ce genre.

Le diptyque de Monza. — Cet ivoire célèbre, conservé au trésor de la basilique de Monza, représente sur un de ses feuillets le consul assis sur une chaise curule, tenant, de la main droite la *mappa,* de la main gauche un sceptre. Le consul, comme nous l'avons dit, a été transformé en roi David, ainsi que l'indique l'inscription *David rex,* au-dessus des chapiteaux. Sur l'autre feuillet, le consul, debout sur un escabeau de deux marches, tient aussi la *mappa* de la main droite, et le sceptre de la main gauche. L'inscription Scs Gregor indique cette nouvelle transformation d'un consul en pape. Au-dessus de la tête du consul on lit l'inscription célèbre : *Gregorius præsul meritis et nomine dignus unde genus ducit summum conscendit honorem* [10].

[1] Lebrun, *Explication*, p. 355. — [2] Donnée par Bona, *op. cit.*, t. III, p. 202, d'après un missel manuscrit de la Bibliothèque vaticane, cod. *1772*, au moment de l'oblation. — [3] Donnée par Bona, *op. cit.*, t. III, p. 201, comme étant dans d'anciens missels monastiques, comme oraison unique pour l'offrande du pain et du vin. — [4] Selon l'ancien rite de Lyon, à l'offertoire. Bona, *op. cit.*, t. III, p. 201. — [5] Donnée par Bona, *op. cit.*, t. III, p. 304, d'après un missel vatican, n. *7470*, vers l'an 900-1000; elle est après le *supplices te*, avant le *memento* des défunts. — [6] Bona, *op. cit.*, t. III, p. 202. — [7] Voir dans Delisle, *Mémoire sur les sacramentaires*, la formule du sacramentaire de Corbie, p. 177; et surtout celles publiées par Ebner, *Quellen und Forschungen zur Gesch. des Missale Roman.*, Freib. i. Brisg., 1896, p. 171, et dans la *Paleogr. musicale*, t. V, p. 167. Voir aussi la formule du *Suscipe* donnée plus haut, col. 1077. — [8] Bona-Sala, *op. cit.*, t. III, p. 203, note, et aussi Georgius, *De Liturgia romani pontificis in solemni celebratione missarum*, Romæ, 1743, p. 221, 225. — [9] Em. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, t. VI, p. 49; A. Molinier, *Les obituaires français au moyen âge*, Paris, 1890, ch. I. — [10] Gori, *op. cit.*, t. II, pl. VI. Martigny, Molinier, Grœven croient avec Gori que nous avons ici un diptyque consulaire du Ve siècle, retouché au IXe. J. Wilpert, et avec lui Pulzky, Meyer, Bloch, Venturi, prétendent que ce serait là un diptyque authentique du IXe siècle, imité de l'antique. Mais cette explication paraît bien invraisemblable. Voir l'article de dom Leclercq sur les diptyques, n. 44, avec la discussion de cette opinion et la reproduction. Voir aussi J. Labarte, *Hist. des arts industriels*, 1864, t. I, p. 10-12; Molinier, *Hist. générale des arts appliqués à l'industrie*, t. I, p. 38; Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, p. 381, fig. 350; Rohault de Fleury, *La messe, étude archéologique*, 1888, t. VI, p. 118-119; *Dittico di san Gregorio Magno*, dans l'*Arte*, 1898, t. III-VI

Le diptyque Barberini. — L'un des plus remarquables parmi ces documents, et qui remonte au VIe siècle, représente un empereur, probablement Justinien; cet ivoire, qui est au Louvre depuis 1900, ne peut être appelé qu'assez improprement un dyptique; il était destiné primitivement à servir de couverture ou de boîtier à un livre liturgique [1]. Ce qui nous intéresse et ce qui nous permet de classer ce monument dans notre catégorie des diptyques, c'est que, récemment, en détachant les plaques du cadre sur lequel elles avaient été fixées, M. Héron de Villefosse remarqua des traces nombreuses, au revers, d'écriture mérovingienne tracées à la pointe. C'est une liste de noms de fidèles chrétiens disposés en six colonnes (environ 350 noms). M. Omont, à qui l'on doit le déchiffrement, fait remarquer que plusieurs de ces noms paraissent appartenir aux communautés chrétiennes des bords du Rhin et plus particulièrement du diocèse de Trèves. Cette origine rhénane est encore confirmée par l'adjonction, faite à la fin d'une de ces colonnes, d'une suite chronologique de quelques-uns des rois d'Austrasie, de la seconde moitié du VIe au milieu du VIIe siècle. Ce qui permet de dater cette addition et nous révèle dans cet ivoire l'un des plus anciens monuments aujourd'hui subsistants de l'usage de la prière pour les morts dans l'Église chrétienne et aussi l'un des plus anciens exemples de diptyques profanes adaptés à l'usage liturgique [2].

Le diptyque de Lucques. — Le diptyque d'ivoire conservé au chapitre de la cathédrale de Lucques est bien connu des spécialistes. Il a été décrit tout au long dans le livre classique de Donati, *de' Dittici degli antichi profani e sacri,* qui en a même donné une reproduction (p. 149-188, éd. 1753). C'est un diptyque consulaire qui remonte à la première moitié du VIe siècle, le consul Areobindus dont le nom s'y trouve inscrit, et qui semble en avoir été le propriétaire, ayant été consul en Orient en 506, et ayant été tué en 545. Nous n'aurions pas à nous en occuper ici et nous nous contenterions de renvoyer à la description de Donati, si dernièrement le P. dom Germain Morin et le professeur P. Guidi n'avaient de nouveau attiré l'attention sur ce curieux document et découvert que ce diptyque consulaire avait été adapté à l'usage ecclésiastique et contenait sur sa partie intérieure des traces d'une écriture qui semblait rappeler la série des saints du canon romain. Les caractères lombards paraissent semblables à ceux du VIe-VIIe siècle. Voici du reste la lecture du professeur Guidi :

1	PETRI	14	CIPRIANI
2	PAUL[*i*]	15	. . . .
3	ANDR[*e*]A[*e*]	16	FELICIS
4	LUCE	17	PANCRAT[*ii*]
5	THOME	18	ALEXANDRI
6	MATH[*aei*]	19	AMBRO[*sii*]
7	[*i*]OHANNIS	20	VITALIS
8	[*i*]OHANNIS	21	TOR[*petis* ?]
9	STKEFANI (*sic*)	22	PROSECTI ?
10	MARCELLINI ?	23	NAMORIS
11	. . . . .	24	TORME
12	. . . . .	25	GAIANI
13	CORNELI	26	FRIGIANI

De ces noms, vingt se réfèrent au *communicantes*; les quatre autres *Tor..., Namoris, Torme, Gaiani,* pourraient être, d'après le professeur Guidi, une erreur de copiste pour *Proiecti, Naboris, Cosme, Damiani.* Nous aurions donc ici un fragment du canon de l'Église de Lucques, ou pour mieux dire, les diptyques de la messe transcrits sur un diptyque consulaire.

Quant à la page de droite, le professeur Guidi avoue qu'il n'est pas parvenu à déchiffrer les caractères, mais dom G. Morin, sur l'examen de la photographie, croit pouvoir dire que les premières lignes à droite devaient contenir les noms de Marie et ceux des apôtres [3].

En tout cas, il nous a paru utile de donner ici ces détails.

L'ivoire de Francfort. — La bibliothèque publique de Francfort-sur-le-Mein contient un ivoire très remarquable servant de reliure à un lectionnaire du XIIIe siècle. L'ivoire est beaucoup plus ancien, au moins du IXe siècle, d'après l'opinion de Passavant [4]. Au centre est le prêtre officiant, représenté de face, comme dans les diptyques consulaires, et se tenant devant un autel, couvert d'un linge orné. Les mains sont levées, les doigts étendus comme signe de bénédiction. A droite et à gauche sur l'autel est un chandelier; au centre, un calice à deux anses; à gauche du calice et du prêtre (côté de l'évangile), une patène avec trois hosties, de forme curieuse, annulaire; à droite du prêtre est un livre fermé (côté de l'épître); à gauche, côté de l'évangile, un livre ouvert. (Westwood, dans sa description, dit à tort le contraire et met le côté de l'épître à gauche du prêtre et celui de l'évangile à droite.) Sur le livre ouvert est inscrit en deux colonnes ce texte :

+ TE IGI	SUPPLICES
T(*ur*)CLEME	TE ROG
NTISSIM	AMUS ET
E PATER	PETIMUS
PE IHM	UT ACCE
XPM FI	PTA ABE
LIVM TV	AS ET BE
VM DM	NEDICAS
NOSTRUM	HEC DONA

C'est, dit Westwood, le commencement du canon écrit en lettres anglo-saxonnes ou irlandaises d'un caractère oncial. Les caractères sont si menus qu'on ne les déchiffre qu'à la loupe. Westwood corrige la lecture de Passavant. Derrière le prêtre sont cinq acolytes vus de face, chacun a un livre en main: ils n'ont pas d'étole; le bord de leurs manches est orné de trois petites croix.

Au-dessous faisant face à l'autel, et donc tournant le dos au lecteur, sont cinq prêtres en chasuble d'ancienne forme, chantant. Au-dessus des acolythes on voit le haut d'un dôme semi-circulaire, appuyant sur quatre colonnes de style corinthien, et au sommet des angles deux anges aux ailes et aux mains étendues [5].

Le diptyque de Brescia. (Musée.) — Ce diptyque, qui représente un consul debout (certainement le consul Boece, 487, dont il contient l'inscription), fut adapté, comme les précédents, à l'usage liturgique. L'intérieur des feuillets d'ivoire représente deux peintures, la résurrection de Lazare et les trois docteurs saint Jérôme,

[1] Cf. E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, t. I, p. 10. On en trouvera la description détaillée et la reproduction dans l'article de dom Leclercq ci-après, n. 74. — [2] H. Omont, *Inscrip. mérovingiennes de l'ivoire Barberini*, dans *Journal des savants*, 1901, p. 101-105; et *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1901, t. LXII, p. 152-155. Cf. aussi sur cet ivoire, G. O. Westwood, *A descriptive catalogue of the fictile ivories in the South-Kensington Museum*, London, 1876, p. 353-354; G. Schlumberger, *L'ivoire Barberini* dans *Fondation Piot, monuments et mémoires*, 1900, t. VII p 79-94, et la bibliographie de dom Leclercq, ci-dessous, col. 1168; P. Lejay, dans *Revue d'histoire et de littérature*, 1902, t. VII, p. 285-286. — [3] *La liste inédite des diptyques de la liturgie de Lucques à l'époque lombarde*, dans la *Revue bénédictine*, 1907, t. XXIV, p. 119-123. Cf. aussi sur ce diptyque, Gori, *loc. cit.*, t. I, pl. VIII; Westwood, *loc. cit.*, n. 31, 32; E. Molinier, *loc. cit.*, t. I, p. 21-22; Venturi, *loc. cit.*, t. I, p. 365, fig. 337, et ci-dessous dom Leclercq, n. 11. — [4] *Memoir in the Archiv für Frankfurt Geschichte*, t. I a, 1858. — [5] La reproduction de ce curieux monument est donnée au mot CONCÉLÉBRATION, t. III, col. 2476.

saint Augustin, saint Grégoire. Au-dessous de ces images on lit cette inscription liturgique :

QVOS DEO OFFERIMVS

et au-dessous, des noms de défunts parmi lesquels on peut reconnaître : *Augustini, Geronimi, Gregorii, Anat..., Philas...* (probablement saint Philastre, de Brescia, saint Anatholon de Milan). Les noms des défunts furent en partie effacés quand on leur substitua ceux des vivants. On lit aussi les mots : *ut commende*[nt nos] *Dõ*, avec ce mémento des vivants :

+ MEMENTO DNE OMNIVM
ORTHODOXORVM PONTIFI
CVM DN IMP · VEL OMNIVM
XPIANORVM PRECIPVE
offerentium · SIT MISSARVM
solemnitas IN COMMENDA
tionem eorum
Memento dne VITONI · PB

Ce mémento n'est pas antérieur à l'an 800, mais les peintures peuvent être attribuées au début du VIIe siècle et ont été rapprochées du manuscrit de Rossano [1].

Le diptyque de la cathédrale de Novare (aujourd'hui Bologne, Museo civico).— On en pourra voir la description. Il offre la liste des évêques de Novare, introduits avec cette formule liturgique : *Memento etiam, Domine, et eorum nempe Firmini, Confessoris, Honorati, Salvii*, etc... *qui nos præcesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis* [2].

Diptyque d'Anastasius, 517. — La description et la reproduction de ce diptyque consulaire sont données tout au long par dom Leclercq, n. 17 et 18. Ce qui nous intéresse, c'est qu'il a aussi été transformé en diptyque liturgique. On y lit encore ces mots :
OFFERE*ntes*, et après quelques lignes indéchiffrables : *Ecclesia catholica quam eis Dñs adsignare di(g)n(atur)... facientes commemorationem beatissimorum apostolorum et martyrum omnium* (*que*) *sanctorum*, puis une liste de noms : *Sanctæ Mariæ virginis, Petri, Pauli, Andreæ, Jacobi, Joannis, Thomæ, Philippi, Bartholomæi, Matthæi, Simonis, Thadæi, Jacobi, Simeonis, Clementis Alexandri..., Cornelii, Cypriani, Sylvestri, Ambrosii..., Gregorii, Germani, Remedii, Medardi..., Laurentii, Panchratii, Marcellini, Petri, Johannis, Pauli, Sebastiani, Gervasii, Protasii, Quintini..., Innocentii, Georgii, Isidori* [3]...

Le diptyque de Tongres et le diptyque de Rouen. — Ces deux diptyques de fabrication ecclésiastique représentent les mêmes personnages et doivent être rapprochés. Le premier se rattache par son style à l'art grec de Ravenne du VIe siècle. L'un des feuillets représente saint Pierre, l'autre saint Paul [4]; conservé au trésor de l'ancienne cathédrale de Tongres, il porte sur son revers les noms des évêques de Tongres, puis ceux de Liége, depuis Atger († 855) jusqu'à Baudry († 959) [5].

Quant au diptyque de Rouen, appelé le *livre d'ivoire* de la cathédrale de Rouen, et aujourd'hui conservé dans la bibliothèque de cette ville, il remonte au Ve ou même au IVe siècle. Sur un côté est représenté saint Pierre, sur l'autre saint Jean (d'après l'opinion de Linas), ou plutôt saint Paul (d'après l'opinion de Westwood et de Molinier). D'après M. de Linas, qui a étudié cet ivoire d'une façon très complète, il est probable que, comme le diptyque de Bourges et probablement les autres qui se trouvent dans le même cas, il est devenu couverture ou reliure de livre, le jour où, la place pour inscrire les noms manquant, on se décida à les écrire sur les feuillets de parchemin [6]. Un des personnages représenté sur ce diptyque (S. Paul) se retrouve identique sur un sarcophage de la Gaule, indication précieuse, quoique encore isolée, parce qu'elle nous met sur la voie des relations entre les ateliers, qu'ils travaillassent le marbre, la pierre, l'ivoire, peut-être le bois et les autres substances [7].

Le diptyque de Clementinus, 513. — Ce diptyque consulaire, passé à l'usage liturgique, représente le consul assis sur son siège, avec ses insignes. A l'intérieur du diptyque a été gravée plus tard une inscription grecque dont voici le texte et la reproduction (fig. 3758).

En voici la traduction :

Tablette I	Tablette II
+ *Stemus*	*Bene*
+ *Stemus*	*reverenter*
+ *Stemas*	*eum metu*
Attendamus	*sanctæ oblationi*
ut in pace	*Deo oblationem præstemus*
misericordia	*pax*
sacrificium	*laudis*
et charitas Dei	*et Patris*
et gratia	*Domini et Dei*
et Salvatoris nostri	*Iesu Christi*
super nos	*Amen*
Anno primo Hadriani patriarchæ urbis	
Memento Domine	
tui Johannis	
presbyteri	
stæ Agathæ	
+ *Memento Domine ser*	*servi*
+ *Memento* + *sancta* + *Agatha*	*minimi*
Domine	*Ecclesiæ sanc*

[1] Cf. Gori, *loc. cit.*, t. I, p. 132-202; Fr. Wieseler, *Das diptychon Quirianum zu Brescia nebst Bemerkungen uber die diptycha uberhaupt*, Göttingen, 1868; E. Molinier, *loc. cit.*, t. I, p. 18; Robault de Fleury, *La messe*, etc., t. VI, p. 116-118; Venturi, *loc. cit.*, t. I, p. 415, 490; A. Muñoz, *Nuovo Boll. di archeol. crist.*, 1907, t. XIII, p. 5-14; dom Leclercq, *Dictionnaire d'archéol.*, t. II, col. 1146-1149, fig. 1622, 1623; et plus loin, le même, col. 1107, n. 5. — [2] Gori, *loc. cit.*, t. II, p. 197, pl. IV. Aux pages 197-199, il donne la liste complète. Cf. E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 23; dom Leclercq, ci-dessous, n. 14. Pour les listes épiscopales insérées dans les diptyques de sacramentaires, voir Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, *loc. cit.*, et Mgr Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 2e édition, 1907-1910, t. I, p. 249, 252; t. II, p. 21, 157, 396, 464 et 479 (ce dernier pour le catalogue épiscopal de Nevers, non mentionné par Delisle).— [3] Gori, *loc. cit.*, t. I, pl. XI et pl. XII; A. Wilthem, *Diptychon Leodiense ex consulari factum episcopale et millud commentarius*, in-4°, Leodii, 1659; réimprimé dans Gori, *loc. cit.*, t. I, p. 1-104; Labarte, *Hist. des arts industriels*, in-8°, Paris, 1864, t. I, p. 29; Venturi, *loc. cit.*, t. I, p. 376 et 377, fig. 346 et 347; E. Molinier, *loc. cit.*, t. I, p. 24-25. Sur le revers du diptyque est aussi gravée une liste des évêques de Bourges. Schnermans, *Les diptyques consulaires de Liége*, dans *Bulletin des commiss. royales d'art et d'archéol.*, t. XXIII, pl. III, IV; Robault de Fleury, *loc. cit.*, t. VI, p. 118; et dom Leclercq, ci-dessous, n. 17 et 18. — [4] Pour la description et la reproduction, voir plus loin dom Leclercq, n. 72. Cf. aussi Molinier, *Hist. gén. des arts*, t. I, p. 52 et 54. — [5] Sur ce diptyque, cf. *La collection Spitzer, Ivoires*, par E. Molinier, t. I, n. 1, pl. I; du même, *La collection Spitzer*, dans *Gazette archéologique*, 1889, t. XIV, p. 108, pl. XXII; Robault de Fleury, *loc. cit.*, t. VI, p. 120, pl. CDLXXXVII; et la bibliographie donnée par dom Leclercq, *loc. cit.* — [6] De Linas, dans *Gazette archéologique*, 1886, p. 25-37, pl. IV; Molinier, *Hist. générale des arts appliqués à l'industrie*, t. I, p. 53, 54 (reproduit p. 53. Hauteur de l'ivoire 0^m245, largeur 0^m115). — [7] Dom Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 343; Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, pl. XI, n. 1; voir surtout pour la bibliographie, l'article de dom Leclercq ci-après, n. 68.

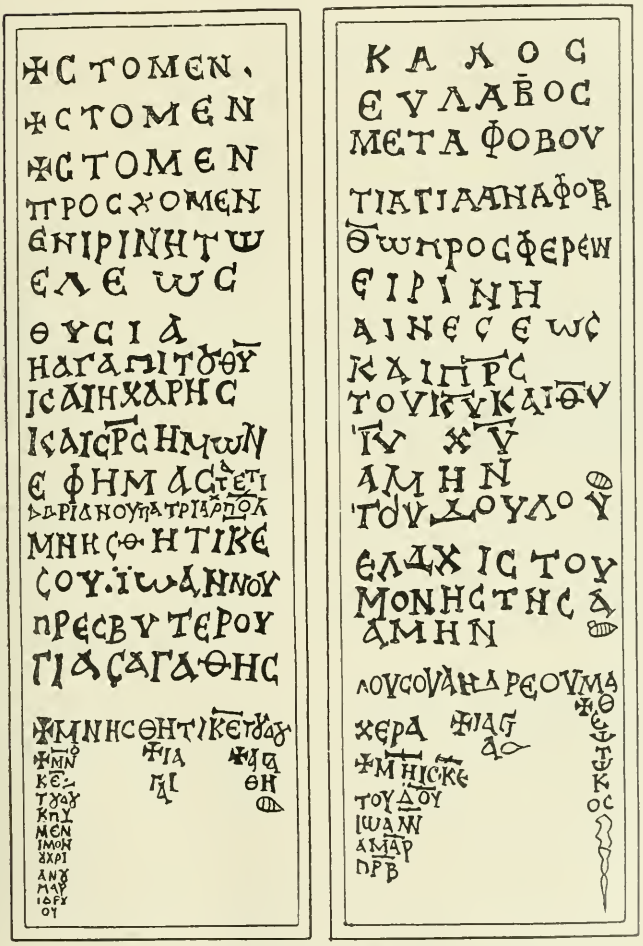
servi
et Pa
storis
nostri
Hadri
ani [1]
Patri
archæ

Amen
vi tui Andreæ Ma
chera + sancta + + D
+ Memento Domine e
servi i
Johannis p
peccatoris a
presbyteri ra

Diptyques de Fulda, d'Arles, de Saint-Nicaise; diptyques reproduisant le Saint-Sépulcre.

Un ancien diptyque de Fulda porte à gauche les *nomina defunctorum regum*, à droite les *nomina defunctorum episcoporum* [2]. Un diptyque de l'église d'Arles porte les noms des évêques de cette ville [3].

Le diptyque de Saint-Nicaise, à Tournai, célèbre au point de vue archéologique, semble provenir de Saint-



3758. Diptyque de Clementinus.

D'après Pulszky, *Catalogue of the Fejérváry ivories*, Liverpool, 1856, p. 41.

[1] Le pape Hadrien, 772. Sur ce diptyque, cf. Gori, *loc. cit.*, t. I, p. 229 sq., pl. IX et X; G. P. Negelein, *De vetusto quodam diptycho consulari et ecclesiastico*, réimprimé dans Gori, p. 231-262; Héron de Villefosse, dans *Gazette archéologique*, 1884, p. 118, n. 12; de Linas, *loc. cit.*, 1886, p. 36; Venturi, *loc. cit.*, t. I, p. 367, fig. 338 et 339, et la notice de dom Leclercq, n. 15. — [2] Gori, *loc. cit.*, t. II, p. 198. — [3] Gori, *loc. cit.*, t. II, p. 199.

Gall ou de Reichenau, ou de la région du Haut-Rhin [1]. Nous ne faisons que le signaler ici, ainsi que d'autres diptyques qui reproduisent le Saint-Sépulcre, mais qui n'ont qu'un intérêt secondaire au point de vue liturgique [2].

D'autres ivoires, appelés plus ou moins improprement diptyques, sont des ivoires pouvant avoir un intérêt au point de vue de l'art chrétien, mais n'intéressant pas la liturgie. On les trouvera décrits dans le catalogue de dom Leclercq.

Le diptyque de Louqsor.—Ce diptyque est le plus ancien spécimen connu d'un diptyque oriental. M. Ed. Bishop commente cette partie : ....(τοῦ) μακαριωτάτου ἡμῶν πατριάρχου τὸ εὐχαριστήριον : jusqu'à καὶ πασῶν προσφερόντων, c'est-à-dire lignes 1-14 [3].

Ce texte peut être daté entre 623 et 662 [4].

Le mot εὐχαριστήριον, qui du reste ne se rencontre pas dans les glossaires, semble particulier à la liturgie de saint Marc, où il se présente deux fois. M. Ed. Bishop en conclut que ce terme était celui dont on se servait à Alexandrie pour désigner le pain et le vin offerts par le peuple pour le sacrifice, à une époque primitive. Mais dans le diptyque ce n'est plus le peuple qui offre, c'est le patriarche. Le même critique pense que ce changement peut remonter pour Alexandrie au IVe siècle, et pour Antioche au temps de saint Jean Chrysostome. Il trouve dans les termes du diptyque des ressemblances avec les liturgies de saint Jacques (de Jérusalem) et de saint Marc (Alexandrie), mais aussi des termes étrangers à l'une et à l'autre et même à toute liturgie grecque, v. g. ὑπὲρ τῆς σωτηρίας, etc. τοῦδε καὶ τῆς δε est aussi le premier témoignage de ce genre pour l'Orient. Le formulaire de ce diptyque n'est donc pas emprunté à une liturgie en usage, mais forme une composition personnelle, tout en subissant l'influence de la liturgie de saint Jacques et peut-être celle d'une liturgie monophysite.

I

1. [Ἀδδᾶ Βενιαμὶν ἐν Κυρίῳ τοῦ] [5] μακαριωτάτου ἡμῶν πατρ[ιάρχου] [6] τὸ εὐχαριστήριον· καὶ ἀδδᾶ [7] Πεσυνθίου τοῦ ὁσιωτάτου ἡμῶν ἐπισκόπου τὸ εὐχαριστήριον.

2. Καὶ ὑπὲρ τῆς σωτηρίας καὶ εὐσταθείας [8] παντὸς τοῦ παρεστῶτος [9] εὐαγεστάτου κλήρου καὶ παντὸς τοῦ φιλο-Χρίστου λαοῦ· καὶ ὑπὲρ < τῆς > [10] σωτηρίας καὶ ὑγείας τῶν προσενεγκάντων [11] Τοῦδε καὶ τῆδε καὶ προσενεγκάντων [12] τὰ δῶρα αὐτῶν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ καὶ πάντων καὶ πασῶν προσφερόντων.

II

1. Τῆς παναγίας ἐνδόξου θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας· ἀδδᾶ [13] Ἰωάννου [14] Βαπτιστοῦ καὶ ἀδδᾶ [15] Ἰωάννου παρθένου [16]· Μάρκου εὐαγγελιστοῦ· Πέτρου ἀποστόλου καὶ πάντων τῶν ἁγίων ἀποστόλων.

2. Ἀνιανοῦ· Μιλίου [17]· Κέρδωνος· Πρίμμου· Ἰούστου· Εὐμενίου· Μαρκιανοῦ· Κελλαδίωνος· Ἀγριππίνου· Ἰουλιανοῦ· Δημητρίου· Ἡρακλείου· Διονυσίου· Μαξίμου· Θεωνᾶ· Πέτρου· Ἀχιλᾶ· Ἀλεξάνδρου· Ἀθανασίου· Πέτρου· Τιμοθέου· Θεοφίλου· Κυρίλλου· Διοσκόρου· Τιμοθέου· Πέτρου· Ἀθανασίου· Ἰωάννου· Ἰωάννου· Διοσκόρου· Τιμοθέου· Θεοδοσίου· Πέτρου· Δαμιανοῦ· Ἀναστασίου· Ἀνδρονίκου [18].

3. Ἔτι δὲ καὶ Μακαρίου· [19] Ἀπόλλωνος· Πληνίου· Ἰωάννου· Φεσενπκω (?) [20]· Πατερμουθίου· Ἰωάννου· Παπνουθίου [21]· Ἱέρακος· Ἀνανία· Πέτρου· Μεγαίου· Ἀνδρέα· Ἀβραμίου· Μωυσαίου [22].

4. Ἔτι δὲ καὶ τοῦ ἁγίου ἀθλοφόρου καὶ νικηφόρου μάρτυρος ἀδδᾶ τινός, οὗ τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν κατὰ τὴν σήμερον ἡμέραν [23].

Diptyque sur papyrus. — Fragment (0m075 × 0m115). Les fibres sont disposées parallèlement au texte, écrit en caractères réguliers et menus, sans ligatures. Au revers, fragment de lettre.

Texte grec qui semble être la clausule finale d'un diptyque contenant, à la suite d'une liste de saints, la mention des évêques locaux et de quelques autres défunts. Au-dessus du texte grec le papyrus est resté en blanc, ce qui prouve qu'il servait d'intercalaire à la messe dans le diptyque plus complet dont on usait ordinairement :

ⲡ ⲁⲓ ⲡ ⲁⲛⲧⲟⲥ ⲧⲟⲩ ϫⲱⲣⲟⲩ ⲧⲟⲛ ⲁⲅⲓ[ⲱⲛ?
ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲩ ⲕⲁⲓ ⲁⲃⲃⲁ ⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲟ[ⲥ?
ⲙⲏⲛⲁ ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲧⲱ ⲉⲩⲭⲁⲣⲓⲥⲧ[
ⲕⲁⲓ ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲟ[

Cf. W. E. Crum, *Catalogue of the coptic manuscript in the British Museum*, in-4°, London, 1905, p. 246, n. 513; W. E. Crum, *Coptic manuscripts brought from the Fayyum by W. M. Flinders Petrie, together with a papyrus in the Bodlean library*, in-8°. London, 1893, pl. 3, XIV; dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta liturgica*, t. I, *sectio altera*, p. CLXXXV, n. 28. Le n. 29, même page, est intéressant aussi et quoiqu'il ne puisse peut-être pas être considéré comme un diptyque proprement dit, il contient cependant une sorte de litanie

[1] Voisin, *Notice sur un évangéliaire de Tournai*, in-8°, Tournai, 1858; Westwood, *Fictile ivories*, etc., in-8°. London, 1876, p. 146; *Revue de l'art chrétien*, 1875, t. II, pl. XVII; de Linas, *Le diptyque de saint Nicaise*, dans *Gazette archéologique*, 1885, t. X, p. 308-316; Robault de Fleury, *loc. cit.*, t. VI, p. 121, pl. CDLXXXVII; E. Molinier, *loc. cit.*, t. I, pl. XIV, p. 160, et dom Leclercq, n. 90; Marcel Laurent, *La date et l'origine du diptyque de S. Nicaise à Tournai*, dans *Annales du XXIIe congrès de la fédération archéologique et historique de Belgique*, Malines, 1911, t. II, p. 361-373; réimprimé dans : *Les ivoires prégothiques conservés en Belgique*, in-8°, Bruxelles, 1912, p. 50-66, pl. VI, VII. — [2] H. Vincent, *Quelques représentations antiques du Saint-Sépulcre constantinien*, § III, *Le Saint-Sépulcre sur les ivoires*, dans *Revue biblique*, janvier 1911, p. 94-102. — [3] E. Bishop, *Liturgical comments and memoranda*, dans *Journal of theological Studies*, 1909, oct., t. XI, p. 67-73. Pour la description et le texte, voir dom Leclercq, n. 82. — W. E. Crum, *A greek diptych of the seventh century*, dans *Proceedings of the society of biblical archeology*, 1908, t. XXX, p. 255 sq. Cf. p. 258. — [4] Tout ce début est conjectural. Les quatre premiers mots restitués ont été grattés après la mort du patriarche Benjamin (662) et remplacés par le nom de son successeur : ἀδδᾶ Ἀγαθωνος... (662-680); on peut donc tenir pour certain qu'on lisait ici d'abord Βενιαμίν, nom que le correcteur contemporain d'Agathon a reporté après Andronikos (II, 2). En toute hypothèse, ἀδδᾶ n'est proposé que comme un équivalent correct; d'après ce qui suit, il est probable que le rédacteur avait employé la forme copte ἀπα. — [5] Il n'est pas impossible que le rédacteur ait écrit simplement πατροσ. — [7] Απα n'est pas certain, plus probable cependant que la forme régulière ici rétablie; dans II, 1, il est certain les deux fois; ἀδδᾶ n'est employé que dans II, 1. — [8] Εὐσταθίας dans l'original. — [9] Les textes liturgiques parallèles ont περιεστῶτος; ceci explique la distraction de M. E. Bishop, *Journal of theol. studies*, t. XI, p. 67. — [10] Τῆς n'est pas dans le texte, mais est réclamé par le parallélisme. — [11] Προσηνεγκάντων dans l'original. — [12] Προσηνεγκόντων dans l'original; προσενεγκόντων serait d'ailleurs correct. — [13] Voir note 7. — [14] Peut-être τοῦ, effacé sur la tablette, avant β. — [15] Voir note 7. — [16] Peut-être καί, effacé, après π. — [17] Pour Λιμίου, il y a beaucoup d'autres épels irréguliers dans cette liste, ainsi que dans la suivante; il serait trop long de les relever. — [18] Voir note 5 pour le nom de Benjamin. — [19] Restituer peut-être των ἁγίων ἡμῶν ἐπισκόπων. — [20] Tel quel, ce nom copte est difficilement complet; il manque sans doute une syllabe à la fin : Φεσένπκωτος? ? — [21] Pour παρνουτίου; les aspirées sont transposées. — [22] Il semble que le texte original avait encore quelque chose entre ce nom et le commencement de la quatrième section; matériellement, il y a place pour trois noms sur la tablette. — [23] La partie de droite de la tablette, aujourd'hui perdue, offrait peut-être d'autres formules analogues; pourtant l'espace blanc laissé après les dernières lignes de II, 4, suggère que le texte ne se poursuivait pas au delà de ce terme.

de noms et d'invocations qui constitue un document curieux pour la liturgie.

XIV. Bibliographie. — Augusti, *Denkwurdigk. aus der christl. Archäol.*, Leipzig, 1831. t. XII, p. 302-312. — Berlendis, *De oblationibus ad altare*, 1743, Venetiis, p. 260 sq. — Bingham, *Antiquities, The antiquities of the christian Church*, Oxford, 1855, t. VI, l. XV, c. II, § 4. — Binterim, *Denkwürdigkeiten der christ. kathol. Kirche*, Mainz, 1825, t. IV *b*, p. 60 sq. — Baluzius, *Ad capit. reg. Franc.*, Parisiis, 1677, col. 1129. — Edmond Bishop, *Observations on the liturgy of Narsai*, appendice au t. VIII, *n.* 1 des *Texts and studies edited by J. Armitage Robinson, The liturgical homilies of Narsai*, Cambridge, University Press, 1909, § III, the Diptychs (p. 97-126) ; *Journal of theological studies*, t. IV, p. 575-576 ; 1910, t. XI, p. 67-73. — Bona, *Rer. liturgicarum*, Aug. Taurinor., 1747, l. II, c. XII, n. 1, III, 260 sq. — Fr. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, Oxford, 1896, Glossary v. Diptychs. — Edm. Boggis, *Praying for the dead*, London, 1913, p. 22, etc. — Léop. Delisle, *Rouleau mortuaire du B. Vital, abbé de Savigni*, éd. photographique avec introduction, un vol. in-fol., Paris, 1909, p. 1 sq. sur les diptyques. — Donati, *Dei dittici degli antichi profani e sacri*, Lucca, 1753. — Du Cange, *Glossarium inf. latinitatis*, aux mots *Dypticha*, *Canonizare*.—Ebner, *Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen*, Regensburg, 1890, p. 121 sq. — Fritz, *Diptychs*, dans *Kirchenlexicon*, t. III, p. 174. — Giorgi, *De liturgia romani pontificis in solemni celebratione missarum*, Romæ, 1743, l. III, t. III, p. 40 sq., c. XXIII, n. 7, p. 221 sq. — Gibbings, *Prelection on the diptychs*, Dublin, 1864. — Goar, *Euchologion*, Paris, 1647, p. 105. — Gori, *Thesaurus diptychorum veterum*, 3 vol., Florence, 1759. — Hagenbuch, *De diptycho Brixiano Boethii cos. epistola epigraphica*, in-fol., Tiguri, 1749. — Hauck, *Realeneyklopädie fur protestantische Theologie u. Kirche*, au mot *Liber vitæ* (Diptychen), t. XI (1902) p. 446-449. — H. Græven, *Enstellte Consular-diptychen*, dans *Mittheilungen des k. Archäologischen Instituten*, 1892. — F. X. Kraus, *Real-Encyklopädie*, au mot *Elfenbein*. — Kraus, *Geschichte derchristlichen Kunst*, Freiburg, 1896, t. I.— Dom H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, Paris, 1907, t. II, p. 334-347 (avec une bibliographie très riche). — Leich, *De dipt. veterum et de dipt. card. Quirin.*, in-4°, Lipsiæ, 1743. — Lesley, *Missale mixtum*, *P. L.*, t. LXXXV, col. 375, 483, 541, 542, 543, 558, cf. *P. L.*, t. CLI, col. 733-735. — Mabillon, *Litarg. gallic.*, t. II, p. 180 sq. — A. J. Maclean, *Intercession* (*Liturgical*), dans *Dictionary of ethics*, t. VII, p. 385 sq. — Mamachi, *Originum et antiquitat. christianarum*, t. V, p. 413 sq. — Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 145 sq., l. I, c. 4, art. 8, n. 13 sq., p. 401, éd. 1783; éd. d'Anvers, t. I, col. 403. — Ménard, *Not. ad sacrament. Gregor.*, 264. — With. Meyer, *Zwei antike Elfenbeintafeln der k. Staats-Bibliothek in München, Abh. der philos.-philol. Abth. d. k. Bayer. Akad. d. W.W.*, t. XV *a*, 1 sq., München, 1879. — A. Molinier, *Les obituaires français au moyen âge*, in-8°, Paris, 1890, ch. I. — Em. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, t. I, p. 1 sq., *Les diptyques consulaires*, p. 49 sq. *Ivoires à sujets chrétiens* (diptyques). — H. Noris, *Hist. Pelag.*, Patavii, 1673. — Pellicia, *De christ. eccles. Politia*, I, 1 ; II, § 10. *The Polity of the christ. Church*, London, 1883. p. 243-248. — Probst, *Die liturgie des IV Jahrh. u. deren Reform*, Münster, 1893, p. 50, 97, 111, 249, 290, etc. — *Die abendländische Messe vom* V *bis zum* VIII *Jahrh.*, Münster, 1896, p. 145 sq., 184, 244, 305, 332, etc. — *Lit. der drei erst. christl. Jahrh.*, Tübingen, 1870, p. 9 et 407. — Rietschel, *Lehrbuch der Litargik*, Berlin, 1900, p. 231 sq. — Rohault de Fleury, *La messe, Étude archéol. sur ses monuments. Diptyques* t. VI, p. 115-123 sq.; in-4°, Paris, 1888 — H Rosweyde, *De diptychis veterum christianorum*, dans *Vitæ Patrum*, in-fol., Antwerpiæ, 1615, p. 1024 et dans Zaccaria, *Disciplina populi Dei*, 1782, t. III, p. 28-34.—Salig, *De diptychis veterum tam profanis quam sacris*, Halæ Magd., 1731, in-4°. — Saussay, *Apparatus ad martyrol. gall.*, Parisiis, 1638, c. VIII, p. XIX sq. — J. H. Srawley, *The early history of the liturgy*, Cambridge, 1913, p. 124 sq., 186 sq., 200 sq., p. 216. — Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus e patribus græcis*, Amstelædami, 1738, t. I, p. 922 sq. — Schultze, *Archäologie der allchristlichen Kunst*, München, 1896. — Thalhofer-Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, t. I, 1912, Freib. i. Br., t. II, p. 165 sq., et 184 sq. — Tommasi, *Breviculus aliquot monumentorum veteris moris quo Christi fideles ad sæculum usque X utebantur in celebratione missarum sive pro se, seu pro aliis vivis vel defunctis et in ejusdem rei oneribus*, dans Tommasi-Vezzosi, *Opera*, t. VII, p. 1-35. — A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, Milano, 1901, t. I, p. 484-512 (avec une bibliographie des diptyques p. 484, 485, 497 et 501). — P. Ercole Visconti, *Illustrazione di un antico pugillare in avorio*, dans *Bulletino della commissione archeologica municipale*, aprile-giugno, 1874, Roma, 1874, p. 101-115. — Alex. Wilthemius, *Diptychon Leodiense ex consulari factum episcopale et in illud commentarius*, Leodii, 1659, in-fol.(publie plusieurs diptyques consulaires). — Zaccaria, *Onomasticon*, au mot *Diptycha*. — *Dict. des antiq. grecq. et rom.*, au mot *Diptyques*.— *Archives des missions scientifiques*, 1887, t. XIII, p. 554.— *Neues Archiv*, XIX, 58.— Pour les diptyques païens et les diptyques consulaires, voir dom Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, Paris, 1907, t. II, p. 334 sq. et l'art. Diptyques (archéologie).— Voir aussi dans ce Dictionnaire les articles Canon, Intercession, Oblations, Offertoire, Secrète, etc.

F. Cabrol.

2. DIPTYQUES (Archéologie). — I. Coup d'œil d'ensemble. II. Diptyques consulaires : 1. Diptyque de Stiliron (400); 2. de Probus (406); 3. de Félix (428); 4. d'Asturius (449); 5. de Boëce (487); 6. de Sividius (488); 7-14. d'Aréobindus (506); 15. de Clementinus (513); 16. d'Anthemius (515); 17-20. d'Anastasius (517); 21-25. de Magnus (518); 26-28. de Justinien (521); 29-32. de Philoxène (525); 33. de Lampadius (530); 34. d'Orestes (530); 35. d'Apion (539); 36. de Justin (540); 37. de Basile (541). — Diptyques consulaires anonymes : 38. à Halberstadt; 39. à Bourges; 40. à Londres (Gherardesca); 41. Barberini; 42. à Londres; 43. à Liverpool; 44. à Monza; 45. à Prague; 46. à Milan (Trivulzio); 47. à Milan (Trivulzio); 48. à Bâle; 49. à Munich. III. Diptyques de fonctionnaires : 50. de Rufius Probianus; 51. de Liverpool; 52. de l'Ermitage; 53. de Vienne; 54. de Novare; 55. de Bologne; 56. de Berlin-Trèves; 57. de Vienne et Florence; 58. de Cluny-South Kensington; 59. de Brescia; 60. de Trieste; 61. de Liverpool; 62. de Monza; 63. de Paris-Louvre; 64. de Sens; 65. de Paris-Louvre. IV. Diptyques chrétiens : 66. Ange du Musée britannique; 67. Adam et saint Paul de Florence; 68. Livre d'ivoire de Rouen; 69. Milan (cathédrale); 70. Milan (Trivulzio); 71. Palerme (cathédrale); 72. Tongres-Bruxelles; 73. Spitzer; 74. Ivoire Barberini; 75. Murano; 76. Florence; 77. Etschmiadzin; 78. Vatican (Lorsch); 79. Crawford; 80. Saint Lupicin; 81. Berlin; 82. Louqsor, 83. Ermitage; 84. Amiens; 85. Nancy; 86. Genoels-Elderen; 87. Rambona; 88. Sancta Sanctorum; 89. Francfort-sur-le-Mein; 90. Tournai (cathédrale). V. Bibliographie.

I. Coup d'œil d'ensemble. — Au moment où la sculpture monumentale ne produisait plus que des œuvres chétives et bientôt de plus en plus misérables, la sculpture industrielle allait trouver à s'exercer non seulement avec virtuosité, mais avec une sorte de maîtrise sur une matière dès longtemps familière aux artisans orientaux. Diptyques, coffrets, pyxides,

couvertures d'évangéliaires, chaires épiscopales nous ont laissé plusieurs séries archéologiques abondantes et instructives. Il ne sera question ici que des diptyques.

On a vu dans la dissertation qui précède leur destination. Parmi les plus importants se trouvent les diptyques consulaires dont la chronologie certaine permet de jalonner l'histoire de la technique. L'usage voulait que le jour de leur entrée en charge les consuls envoyassent à leurs amis, aux fonctionnaires principaux de l'État et à l'empereur lui-même des diptyques dont la richesse et peut-être aussi le fini dépendaient du destinataire. Certains diptyques d'une magnificence éclatante, ornés d'or ou dorés — tel celui de Stilicon — étaient réservés à l'empereur; la comparaison entre divers exemplaires à l'effigie d'un même consul prouve assez la gradation établie entre diptyques et diptyques. Ainsi, sur les huit exemplaires d'Aréobindus (en 506) quatre sont ouvrés avec soin, montrent le consul assis, dans l'exercice de ses fonctions, présidant aux jeux, quatre autres ne présentent qu'un médaillon et quelques ornements d'exécution facile et de technique sommaire. La série entière des diptyques consulaires s'étend entre l'an 400 et l'an 541, de Stilicon à Basile; trente-sept sont identifiés, l'anonymat de douze autres a résisté à toutes les investigations; seul celui d'Orestes (en 530) appartient à un consul romain.

Les plus anciens sont incontestablement les plus beaux. Ceux de Stilicon (vers 400), de Probianus, de l'union des Nicomaques et des Symmaques appartiennent aux premières années du ve siècle; celui de Félix en 428 s'est déjà alourdi et la décadence marche rapidement désormais. L'exécution déchoit et la monotonie s'affirme. Les plus anciens présentent encore de l'imprévu. Probianus dicte une sentence, Félix se montre sur le seuil de sa maison, Boèce préside les jeux sans aucun appareil hiératique; à partir de la fin du ve siècle, nulle variété. Le consul est debout ou assis, impassible, automatique. Seule la fantaisie ose encore essayer à se faire jour dans l'épisode qui occupe la partie inférieure et représente des scènes de jeux, combats d'ours, avec leurs péripéties, jongleurs, gymnastes, affranchissement d'esclaves, chevaux caparaçonnés. L'intention évidente est de reproduire les traits du consul, mais il est permis de croire — à en juger par l'ensemble — que l'artiste s'est généralement contenté d'une approximation. La question du vêtement, des insignes, était devenue importante sous l'empire où les préséances étaient marquées par la broderie, la forme de la chaussure, la couleur d'un ruban; aussi ces détails sont-ils traités avec soin, parfois avec scrupule et on a remarqué sur certains diptyques des traces de peinture. C'est avec le diptyque de Boèce (en 487) que nous voyons le consul apparaître dans son vêtement officiel avec le sceptre et la *mappa circensis*, mouchoir blanc avec lequel il donne le signal de l'ouverture des jeux. La chaise curule, le tabouret, les souliers dorés (*calcei aurati*) sont d'autres distinctions que les tabletiers n'ont garde d'omettre. L'architecture offre un thème moins rigide, le fronton, l'arcade, la coupole, le ciborium offrent au moins quelque variété et on est tenté de leur en savoir gré, comme aux deux lourds et maladroits appariteurs qui versent des sacs d'argent et nous changent des combats de fauves. Vers la fin du ve siècle, le type se fige; avec le consul Anastase, en 517, la décoration surchargée semble être parvenue à dire son dernier mot; et malgré cette monotonie envahissante, un souci persiste, celui de la ressemblance individuelle du consul, souci si réel qu'il a permis de rapprocher deux feuillets séparés du diptyque de Basile, en 541. Malgré les dimensions différentes, la comparaison des physionomies ne permet pas un instant d'hésitation.

On peut regretter la trop rapide disparition des compositions ingénieuses où l'observation de la nature, la copie d'une statue inspirent des œuvres telles que les diptyques de Stilicon et de Probus, et à un moindre degré les diptyques d'Halberstadt, de Bourges et Gherardesca; néanmoins les monuments que nous possédons comportent un utile enseignement archéologique. Au point de vue de la technique du tabletier, on voit où était tombé cet art si brillant autrefois. Même sur le diptyque de Probus, où l'imitation d'une ancienne statue impériale donne encore fière tournure à Honorius, la maladresse de l'artisan se montre en maints endroits[1]. Son dessin encore correct ne commande plus à sa gouge et à son burin, c'est à peine s'il sait détacher la figure, et dès qu'il arrive aux pieds et aux mains, il exécute de maladroites et pesantes caricatures. L'ornementation est à peine passable si on la compare aux modèles classiques qu'elle a la prétention de reproduire. La tendance manifeste est de transformer la sculpture en besogne de gravure et c'est ce qui permet de comprendre comment l'artisan, incapable de modeler le personnage, s'en fait, en revanche, le couturier, le coiffeur, l'orfèvre avec un amusement visible et une patience infinie. L'exécution d'une draperie est devenue chose laborieuse, mais quand, à grand'peine, elle est mise en saillie, vite on s'occupe d'en relever les plus minces reliefs par des ornementations compliquées qui semblent n'avoir d'autre but que de faire oublier l'insuffisance sculpturale de ce vêtement d'apparat. Heureusement qu'à côté des productions d'un art engourdi et maladroit, on peut encore noter quelques pièces qui, sans être parfaites, accusent néanmoins un sens véritable des traditions antiques, un souci de ne pas s'en écarter trop violemment, un effort pour les comprendre et les adapter à une main-d'œuvre déchue.

On s'est demandé comment un si grand nombre de diptyques consulaires s'étaient conservés dans les églises cathédrales. L'explication est fort simple. Dès le ve siècle beaucoup d'évêques étaient des personnages importants auxquels les magistrats publics n'étaient pas fâchés de faire un présent flatteur, celui de leurs diptyques; ainsi ces plaques d'ivoire entraient en possession des églises et devaient trouver une ingénieuse destination en servant de plats à des reliures particulièrement soignées et riches, celles des évangéliaires. Dans plusieurs cas, on utilisa la face unie pour inscrire une série de noms, puis quand la série se prolongea, on ajouta un ou plusieurs feuillets de parchemin et cette fois encore le diptyque devint couverture de livre. Dans tous ces cas sa conservation était assurée. A Novare, à Brescia, à Bourges, à Monza, à Prague, à Rouen, à Tongres, les diptyques ont connu ces adaptations ou transformations; on peut y voir une pratique à peu près générale.

Malgré leur nombre relativement considérable, les diptyques consulaires sont exceptionnels par rapport à l'ensemble des diverses séries. Un certain nombre d'entre eux sont dépourvus d'inscriptions qui permettent leur attribution à tel ou tel personnage, d'autres appartiennent à des magistrats tels que Rufius Probianus, préfet du prétoire de Rome, dont le diptyque est le plus beau de tous ceux que nous possédons. Il y a eu aussi des diptyques d'une absolue simplicité, dont nous avons un beau spécimen dans les

[1] Ce n'est pas le seul exemple de l'imitation d'une statue sur un diptyque celui d'Esculape et Télesphore (Liverpool, musée Mayer), ive-ve siècle, s'est inspiré de l'Hercule Farnèse au repos, appuyé sur sa massue.

deux feuillets d'ivoire rapprochés par des anneaux d'argent et portant ce seul nom (fig. 3757)[1] :

GALLIENI CONCESSI V·C.

ou bien les diptyques figurés sur une épitaphe du musée de Brousse[2]. Mais ces objets de mince valeur, d'utilisation aisée, ont sans doute disparu en grand nombre, car on en connaît fort peu.

Quelques-uns probablement ont dû leur conservation à leur beauté ou à leur prix, ils forment une série précieuse à divers titres, puisqu'ils nous ont conservé non seulement des spécimens du luxe des anciens, mais encore des copies assez fidèles, semble-t-il, de quelques chefs-d'œuvre de l'art classique. Trop souvent les artisans qui s'appliquent aux arts mineurs, soit fatigue, soit incapacité à inventer, se sont laissés aller à reproduire des types connus et en possession de la vogue, ce qui les conduisait rapidement à l'abandon de toute originalité. Outre la statue impériale du diptyque de Probus, nous avons ainsi Esculape et Hygie sur le diptyque du musée Mayer, Apollon et Daphné sur un ivoire de Ravenne[3], les deux figures féminines du diptyque consacrant l'alliance des Symmaques et des Nicomaques, qui rappellent certaines figures antiques dont elles s'inspirent sans aucun doute; encore Hippolyte et Phèdre, Diane et Endymion sur un diptyque de Brescia; enfin le splendide ivoire Barberini qui, au VIe siècle et pour la glorification de Justinien, s'inspire de motifs anciens, mais parvient à les traiter avec assez de vigueur et de souplesse pour leur donner une expression digne d'une époque meilleure et d'un art moins appauvri.

Cette liberté était, malgré ce qu'elle pouvait comporter d'imitation servile, plus favorable à l'art que l'hiératisme qui finit par prévaloir. Il semble que, même pour les diptyques destinés à l'empereur, on renonçait à peu près à changer les motifs reçus. Au lieu du diptyque à deux feuillets, on imagina, probablement en témoignage d'honneur, le diptyque composite dont chaque feuillet se composait de cinq pièces. Au centre l'image principale flanquée de deux étroits panneaux à droite et à gauche et encadrés tous ensemble par deux longues bandes en haut et en bas. C'est la disposition de l'ivoire Barberini (fig. 3773) et du groupe de diptyques que nous classons parmi les couvertures d'évangéliaires[4]. Deux fragments d'un diptyque de ce type sont conservés à la collection Trivulzio, de Milan. La bande du haut présente deux Victoires au vol tenant une couronne dans laquelle on voit un buste féminin (la *Tyché* de Constantinople); la bande du bas, des barbares tributaires. L'inscription: *ae triumphatori + perpetuo semper Aug(usto)*, et : *Vir illustr. com. protic.* (?) *et consul ordinar.* ne laisse aucun doute que c'était le présent d'un consul à un empereur. Au musée de Bâle, autre bande identique à la bande du haut de Milan (Victoires ailées, couronne et buste féminin) et cette fois on lit : *Perpetuæ semper Augustæ*. Au musée de Munich, deux fragments de la partie droite d'un diptyque composite pourraient représenter un consul présentant ses souhaits de nouvel an à l'empereur qui occupait le panneau central probablement. Cette interprétation est contestable[5], mais le diptyque à cinq pièces devait avoir au sommet la bande aux deux Victoires ailées qui se retrouvent sur tous les diptyques de ce type (voir *Dictionn.*, t. I, fig. 647-649).

Si on rapproche les indications à tirer des diptyques qui composent ce groupe, on peut induire que la plaque centrale d'un feuillet offrait l'image de l'empereur, la plaque centrale du feuillet opposé l'image de l'impératrice; c'est du moins ce qui semble indiqué par l'ivoire Barberini et par l'inscription de la bande du musée de Bâle. Quand ces diptyques furent désaffectés et employés pour la couverture des évangéliaires, on a dû assez naturellement songer à remplacer l'empereur par le Christ et l'impératrice par la vierge Marie, comme nous en avons probablement un exemple dans les deux plaques du musée de Berlin (voir *Dictionn.*, t. II, fig. 1514, 1515).

On ne prit pas toujours la peine de substituer une pièce nouvelle, parfois on retoucha l'ivoire de manière à l'adapter à sa destination nouvelle; sur un diptyque conservé à Prague, le consul a été transformé en saint Pierre; sur un diptyque du trésor de Monza, le consul est devenu le roi David sur un feuillet, le pape Grégoire Ier sur l'autre, *mappa* et sceptre se sont transformés, un nimbe a été ajouté et la transformation accomplie. A Milan, un consul est devenu saint Paul[6], mais il a fallu tant bien que mal lui indiquer une barbe qui n'est pas celle du type consacré de l'apôtre.

Nous hésitons un peu à considérer comme appartenant au groupe des diptyques composites le célèbre ange conservé au Musée Britannique.

Malgré la maladresse avec laquelle les pieds sont posés en travers de trois degrés, rendant la position impossible, ce morceau est digne d'être comparé au diptyque de Rufius Probianus, tant pour la pose et la draperie que pour la technique. Grâce à une série de rapprochements aussi subtils que subjectifs, on a imaginé de rapprocher cet ange des cinq personnages qui garnissent le devant de la chaire de Maximien de Ravenne, puis tous ensemble de leur infliger une série de confrontations qui aboutit à les faire sortir d'un atelier d'Antioche. Ce genre de démonstration, où la virtuosité a plus de part que l'évidence, pourrait être tenté avec les mêmes vraisemblances et le même succès afin d'aboutir dans un atelier d'Alexandrie. Tirer de la présence d'une rosette, ou d'une feuille d'acanthe, une conclusion en faveur d'un atelier et d'un pays ne peut se faire qu'à la condition d'ignorer ou d'oublier l'éclectisme des anciens et la méthode de formation des artisans. Ceux-ci, leur apprentissage terminé, commençaient leurs voyages, allaient apprendre la technique, le métier, le goût, la mode dans les grandes villes, dans les ateliers célèbres et rentraient chez eux bourrés de souvenirs, d'images et, on peut le croire, le portefeuille bourré de modèles. Il y avait aussi les échanges, l'exportation, les voyages qui transportaient les modes, les méthodes d'une province à l'autre; aussi faut-il se garder de localiser les styles à outrance, et quand on n'a pour déterminer la provenance d'une pièce qu'un détail sans conséquence, mieux vaut s'abstenir de lui constituer une origine quand même. Ce qui, dans cet ange du Musée Britannique, est tout à fait hors de contestation, c'est le témoignage qu'il rend de la vitalité du goût hellénique persistant intact à cette date tardive du IVe siècle où on pourrait craindre qu'il ne fût entièrement aboli.

Alexandrie, il ne faut pas l'oublier, s'était trouvée de bonne heure, grâce à sa position géographique, un

[1] *Bull. della commiss. archeolog. municipale*, 1874, p. 101-105; G. Bloch, dans Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. II, p. 271, fig. 2454; R. Förrer, *Reallexicon*, 1908, p. 177, fig. 153. — [2] G. Mendel, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, 1909, t. XXXIII, p. 329, n. 81, p. 423-424. — [3] *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunde im Rheinlande*, 1872, t. LII, pl. II. — [4] H. Grœven, *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1897, p. 352 ; O. Wulff, dans *Deutsche Literaturzeitung*, 1906, col. 1468. — [5] Riedin, dans *Comptes rendus de la Soc. archéol. de la Russie*, 1897, n. s., t. IX, p. 201, y voit l'*apokombia*, don présenté à l'église par un haut fonctionnaire, comme un patrice, à son entrée en charge. — [6] C'était probablement le consul Magnus (de 518).

des centres principaux de l'industrie de l'ivoire. Dans les ateliers de la grande cité, de nombreux artistes travaillaient la précieuse matière, et de bonne heure, s'était par eux introduit dans la sculpture chrétienne l'élément pittoresque hellénistique. Un des plus beaux témoins de cette influence adaptée aux récits évangéliques nous est offert par cet admirable feuillet de diptyque de la collection Trivulzio, à Milan, chef-d'œuvre de cette école. Certains détails iconographiques attestent avec certitude l'origine orientale de cet ouvrage. Mais, bien plus encore, la façon dont le paysage est traité, le rapport des proportions entre les personnages et les édifices, les raccourcis hardis avec lesquels sont figurés les soldats, non pas endormis, mais brusquement réveillés devant le Saint-Sépulcre, la richesse élégante des portes sculptées devant lesquelles les saintes femmes s'entretiennent avec l'ange si beau, si jeune, si doux, en dénoncent la provenance alexandrine. Par ailleurs, l'élégance toute classique des figures, l'harmonieux arrangement des draperies, la finesse de l'exécution le rattachent, comme l'observe Aïnalov, à « une école remarquable, pleine de vie, encore maîtresse de toutes les traditions du relief pittoresque. » Ce magnifique ouvrage ne peut être postérieur à la fin du IVe siècle, il se trouve ainsi contemporain de l'ange dont nous avons parlé et ces deux morceaux sont faits pour servir d'excuse à bien des pièces misérables qui encombrent l'archéologie chrétienne de ce temps.

La survivance de l'art classique se retrouve encore dans certains diptyques tels que l' « Apothéose de Romulus », le diptyque de Sens figurant Diane et Bacchus, ouvrages du VIe siècle mais reproduisant, ou pour mieux dire, copiant des sujets plus anciens et dont le caractère allégorique révèle l'origine alexandrine.

Nous allons énumérer, décrire et figurer tous les diptyques dont la connaissance importe à l'archéologie chrétienne. Une première section est composée des diptyques consulaires dont la série forme un jalonnement chronologique certain; les diptyques consulaires anonymes, moins nombreux, ne sont pas moins instructifs. Enfin viennent les diptyques de fonctionnaires dont la plupart ne comportent qu'une date approximative et encore avec un écart parfois considérable.

Une deuxième section comprend les diptyques chrétiens, soit par les sujets représentés, soit par la destination dont ils gardent les traces. Pour le rôle de ces monuments dans la liturgie, on voudra bien se reporter à la dissertation qui précède celle-ci.

Chaque monument est pourvu d'une bibliographie spéciale, néanmoins nous terminons notre travail par une bibliographie générale donnant les titres développés des principaux ouvrages relatifs aux diptyques.

Afin de faciliter l'usage et les citations qu'on pourra faire de notre travail, nous distribuons tous les monuments décrits ou simplement mentionnés sous une série unique de numéros d'ordre, imprimés en chiffres gras, sans préjudice du numéro de classement dans chaque série.

II. Diptyques consulaires.

1. Diptyque de Stilicon, vers 400. — Deux feuillets d'ivoire, hauteur 0m325, largeur 0m15 (fig. 3759).

a. Stilicon, debout, barbu, vêtu d'une manière qui sera étudiée dans un instant, la main droite appuyée sur une lance, la gauche sur un bouclier ovale, l'épée au côté. En arrière, une façade d'architecture composée d'un fronton en forme de trapèze, soutenu par deux colonnades cannelées, flanqué lui-même de deux colonnes cannelées en spirales.

b. Une femme et un enfant : Serena, fille d'Honorius et épouse de Stilicon; Eucherius, leur fils. Même fond d'architecture que le feuillet *a*.

Monza, trésor de la basilique.

L'étude minutieuse et raisonnée des costumes portés par ces trois personnages a permis de décider de l'attribuer à Stilicon, sa femme et son fils, plutôt qu'à Aétius, Galla Placidia et Valentinien III. A partir du règne de Dioclétien, les empereurs adoptent un luxe et des parures asiatiques, en sorte que les moindres détails du vêtement prennent une signification et sont reproduits dans les monuments avec une fidélité rigoureuse; ils ont une véritable valeur d'étiquette. Des constitutions impériales avaient réglé ou prétendu régler les rangs, les préséances et distinguer les diverses catégories de fonctionnaires impériaux par leurs insignes. Les sénateurs se reconnaissent à leurs tuniques, les légions ont pour insignes les figures de leurs boucliers, et ainsi du reste.

Sur le feuillet *a* nous voyons un homme, grand et mince, barbu, ce qui ne permet pas de le confondre avec un empereur, car depuis Constantin jusqu'à Maurice, tous, sauf Julien, furent imberbes. Et de Julien il ne saurait être question ici. Contrairement à ce qui se voit souvent, l'entourage n'adopte pas la mode suivie par le maître. Flavius Félix, consul en 428, porte la barbe comme notre personnage anonyme. Asturus, consul en 449, la porte un peu plus longue et taillée en deux pointes. A partir de ce moment le port de la barbe s'éloigne toujours plus du type de notre diptyque, dont il ne se rapprochera qu'au temps de Phocas.

La coupe des cheveux est caractéristique de la mode du temps de la dynastie théodosienne [1].

La *tunica manicata*, d'abord considérée comme ridicule et efféminée, avait été adoptée par Gallien, au IIIe siècle, l'usage en était devenu général, comme en témoigne saint Augustin en 396 [2], qui dit qu'on en faisait en étoffe de laine ou de lin entretissée de soie, teinte en blanc et bordée de pourpre. C'était un vêtement tout à fait de cérémonie et le costume officiel des grands dignitaires de l'armée au IVe siècle. La bordure de pourpre est indiquée sur notre diptyque par une sorte de renflement sur les manches et par la bande au bas de la tunique.

La chlamyde, rattachée par la fibule sur l'épaule droite et un instant ramenée sur la poitrine et sur le bras gauche, retombe en plis droits par derrière, des épaules aux chevilles. Ces dimensions ne permettent pas de la confondre avec la *chlamys mantuelis* ou *sagochlamys* [3] qui est courte, légère et commode, une sorte de pèlerine; c'est la longue chlamyde qui devint, au IIIe siècle, le vêtement impérial proprement dit, que nous voyons sur les épaules de Théodose [4], mais aussi sur celles de Flavius Félix, consul en 428, « maître de l'une et l'autre milices, patrice et consul ordinaire. » Flavius Félix porte les insignes d'une de ses deux autres dignités, évidemment celle de patrice, qui, dans l'inscription, vient immédiatement avant celle de consul : le patrice avait, en effet, le premier rang après les consuls en charge [5]. La chlamyde est donc certainement l'insigne des patrices. Cassiodore nous apprend que, lorsque les empereurs de Constantinople ont conféré le patriciat à Théodosie, celui-ci a couvert ses épaules de la chlamyde. Clovis, nommé consul, revêt la chlamyde dans la basilique de Saint-Martin de Tours, dit Grégoire de Tours. Au dire de Lydus, cette chlamyde était teinte en noir. Le personnage du diptyque s'est donc fait représenter sous le vêtement patricien qui convenait bien à l'équipement militaire.

[1] Voir mosaïques de Saint-Pierre-Chrysologue, à Ravenne, diptyque de Félix en 428, disque d'Almendralejo (voir au mot Disque). — [2] S. Augustin, *De doctrina christiana*, l. III, cxx, *P. L.*, t. xxxiv, col. 75; les livres I-III sont de l'année 396. — [3] *Vita Claudii*, n. 14, 17. — [4] Sur le disque d'Almendralejo. — [5] *Code théodosien*, l. VI, tit. vi, loi unique.

Tunique et chlamyde sont brodées. Au bas de la tunique, à droite, on a appliqué un morceau d'étoffe de forme quadrangulaire appelé *segmentum*, et qui, d'abord réservé aux femmes et aux prêtres, s'était fait, au IIIe siècle, accepter dans l'armée [1]; il avait même changé de nom et le segment circulaire s'appelait *plummia*, le rectangulaire *tabula* ou *tablia* [2]. Ici c'est régulièrement, rangés par lignes parallèles horizontales; la chlamyde est ornée uniquement des médaillons de l'enfant. Il est tout à fait vraisemblable que le choix de ces portraits constituait pour ceux qui en faisaient l'objet un délicat et gracieux hommage.

La fibule est de forme singulière avec le long appendice large, plat et dentelé de façon très irrégulière qui

3759. Diptyque de Stilicon. D'après Molinier, *Histoire général des arts*, t. I, pl. I.

de *tablia* qu'il s'agit au bas de la tunique et aussi sur l'épaule droite, près de l'attache de la chlamyde.

Les autres ornements ne sont pas appliqués, mais brodés dans la tunique ou la chlamyde, probablement au moyen de fils d'or tissés avec la trame même de l'étoffe. Ici, la broderie figure la femme et le fils du patrice, que nous retrouverons dans le feuillet en regard. Les deux portraits sont répétés en nombre infini de fois sur toutes les portions de la tunique, sauf sur celle que recouvre la *tablia*. Ils se succèdent très

[1] *Vita Aurelii*, n. 47. — [2] Chez les Byzantins, ταυλία ou πτυχία.

arrive jusqu'à la hauteur de l'oreille. La fibule jouait, dans le costume officiel, le même rôle que les épaulettes dans notre équipement militaire : fibule simple pour le soldat, fibule à trois franges pour l'empereur qui, seul, pouvait l'orner de rubans. Celle que nous voyons ici se retrouve, quoique moins développée, dans la feuille du diptyque de Flavius Félix, où il est représenté en patrice. Serait-elle, comme la chlamyde, un insigne patricien ?

Une sorte de maillot enveloppe les cuisses, les jambes et les pieds, il se prolonge au delà des attaches de la chaussure, sur le cou-de-pied. Tous les personnages de distinction portaient ce vêtement : *fasciæ crurales*

pedulesque. La chaussure du personnage est le *campagus*, chaussure ouverte, formée de deux pièces distinctes; la partie inférieure servait de semelle et se repliait sur le devant pour recouvrir les doigts de pied; a partie postérieure enveloppait le talon sans dépasser a cheville. les deux quartiers se rabattaient sur le cou-de-pied, mais sans se rejoindre autrement qu'à l'aide d'une courroie qu'un bouton fixait à leurs extrémités. Le *campagus* est la chaussure officielle depuis le IVe siècle pour tous les fonctionnaires de l'ordre militaire. Tandis que les consuls, sur leurs diptyques, portent les souliers dorés (*calcei aurati*) des clarissimes, les personnages du bouclier d'Almendralejo et des mosaïques absidiales de Saint-Vital sont chaussés du *campagus*. Ceux de l'empereur étaient rouges, ceux des patrices, noirs.

Les armes sont riches mais sans insignes notables. La lance, dont le fer était probablement doré, montre une hampe percée d'un nombre considérable de petits trous figurant sans aucun doute des clous d'or. L'épée espagnole a une garde en forme de coquille (à remarquer que la lame n'est pas dans l'axe de la poignée); le pommeau en forme de boule, le fourreau losangé comme s'il était incrusté de pierres précieuses. Le ceinturon semble garni de plaques d'or ou d'argent; au-dessous du ceinturon, un baudrier assez simple passé sous deux demi-cercles rapprochés l'un de l'autre et adhérents au fourreau qu'il sert ainsi à soutenir. Le bouclier à écailles, peut-être doré; la plaque qui sert de base à l'*umbo* pouvait être en bronze ou en argent et l'*umbo* fait d'une pierre précieuse ou de verre teint: les sillons qui le rayonnent devaient y faire jouer la lumière. La pointe est surmontée d'une petite boule. En haut et à droite du bouclier, les bustes brodés sur la tunique reparaissent dans un médaillon plaqué par-dessus les écailles d'or et qui pouvait être en mosaïque.

Sur le feuillet *b*, une femme et un jeune garçon à sa droite, de façon que, le diptyque ouvert, l'enfant se trouvait placé entre ses parents. Il porte la *tunica manicata* ceinturée à la taille, avec deux *segmenta*, l'un sur l'épaule droite, l'autre au bas du vêtement. Par-dessous, une chemise ou *tunica interior* qui dépasse un peu le bas de la tunique supérieure. La toge est jetée sur les épaules à la façon de la chlamyde, fibule identique à celle du père, chaussure peu distincte, peut-être le *campagus*. Dans la main gauche, l'enfant tient des tablettes, symbole de juridiction, tandis que la main droite, avec l'index et le majeur ouverts et dirigés en avant, désigne l'acte du serment ou, plus fréquemment, la prononciation d'un décret, d'une loi, d'une formule. Il faut donc admettre que l'enfant a été revêtu, malgré son âge, d'une importante charge judiciaire.

La femme est vêtue de la tunique de dessous, *interula*, dont on aperçoit les manches, et de la *stola*, tunique lâche, à manches courtes, aux plis recouvrant la cheville et le cou-de-pied, la gorge est un peu découverte. Par-dessus la *stola* est jetée une large et longue écharpe, la *palla*, équivalent féminin du *pallium*. La chaussure ni les bijoux n'ont rien de particulier à noter; la coiffure est étrange, d'un type rare dans les monuments et dont on ne trouve aucune description dans les textes; la seule représentation parfaitement semblable est la coiffure de la sainte Vierge dans les mosaïques de Sainte-Marie-Majeure. Aucune femme d'un rang inférieur n'est ainsi coiffée, les bandes qui courent parmi les cheveux et forment turban sont des rubans d'or brodés ou garnis de perles. Dans la main gauche un mouchoir, dans la main droite une fleur, peut-être une rose. Est-ce des symboles, ou tout simplement un maintien?

Outre les consuls, des fonctionnaires, des magistrats supérieurs distribuaient leurs diptyques et comme il ne peut être ici question d'un empereur ni d'un consul, mais la chlamyde, la paragaude, les souliers, la fibule invitent, par le rapprochement du diptyque de Félix, à voir un patrice en possession d'une haute charge militaire, maîtrise de la milice ou commandement des gardes. On peut même supposer qu'il réunissait ces deux charges, puisque son bouclier est orné de bustes, ce qui se retrouve uniquement sur ceux des officiers de la garde impériale. Mais il faut que la femme de ce général ait appartenu à la famille impériale, pour qu'il pût impunément substituer son portrait à celui du souverain; cela est confirmé par le diadème dont la tête de cette femme est surmontée.

La technique excellente du travail ne permet de comparer à ce diptyque que celui de Probus (406) et celui des Symmaques et des Nicomaques qui n'est pas postérieur; le personnage appartient donc au premier quart du Ve siècle, et parmi les personnages de ce temps qui furent à la fois patrice et maître de la milice et épousèrent une princesse impériale, nous ne trouvons que Constance et Stilicon. Constance épousa Galla Placidia en 417, son fils naquit en 419 et Constance mourut en 421; il est donc impossible de le maintenir et Stilicon peut, seul, être représenté sur le diptyque. Il fut patrice et maître des deux milices, épousa, en 389, Serena, fille d'Honorius, de qui il eut un fils cette même année. Celui-ci a pu être nommé préteur ou questeur, magistratures purement honorifiques accessibles à des enfants de moins de seize ans. Stilicon avait lieu de rappeler les images de sa femme, dont l'entreprenante énergie causa la mort, et de son fils pour lequel il songeait à l'empire. Le diptyque a pu être sculpté à l'occasion du premier consulat de Stilicon, en l'an 400, il aurait en ce cas renoncé au costume consulaire, ou bien c'est à l'occasion de quelque dignité nouvelle à lui conférée, ou plus simplement un simple cadeau de nouvel an. Le présent fut fait à l'empereur, ce dont témoignent les nombreuses traces de placage d'or; on sait qu'aux princes seuls étaient réservés des dons de ce genre.

Milan, Ravenne, sièges du gouvernement, étaient dans des parages assez peu éloignés pour expliquer la présence du diptyque à Monza.

Bibl. — A. Gori, *Thesaurus veterum diptychorum*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. II, p. 219-249, pl. VII; A. N. Didron, dans *Annales archéologiques*, 1861, t. XXI, p. 222, 225; J. Labarte, *Histoire des arts industriels*, in-8°, Paris, 1864, t. I, p. 20-28; *Album*, t. I, pl. II; 2e édit., t. I, pl. I; Bloch, *Diptychon*, dans Saglio, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, t. II, fig. 2458; Fr. Pulszky, *Catalogue of the Fejervary ivories in the Museum of J. Meyer*, in-8°, Liverpool, 1856; Wyatt, *Notice on the ivory-carvings... of the Arundel Society*, Appendix, p. 5; Jacquemin, *Iconographie du costume*, in-8°, Paris, 1867, pl. CI, CLXIX; Wiescler, *Das Diptychon Quirinianum zu Brescia nebst Bemerkungen neber die diptycha ueberhaupt*, in-8°, Göttingen, 1868, p. 43; J. Quicherat, *Histoire du costume en France*, in-8°, Paris, 1875, p. 66, 69, 76; J. O. Westwood, *A descriptive catalogue of the fictile ivories in the South Kensington Museum*, in-8°, London, 1876, p. 41, n. 42, 43; W. Meyer, *Zwei antike Elfenbeintafeln der Staats-Bibliothek in München*, in-8°, München, 1881, p. 42, 79, n. 47; C. Jullian, *Le diptyque de Stilicon au trésor de Monza*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1882, t. II, p. 5-35; E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris, 1896, t. I, p. 17, n. 1, pl. I, cf. p. 2, note 2; H. Grœven, dans *Gottingische gelehrte Anz.*, 1897, p. 354; F. de Mély, *Le coffret de Saint-Nazaire de Milan et le manuscrit de l'Iliade de l'Ambrosienne*, dans *Fondation Piot, Mémoires et monuments*, 1900, t. VII, p. 76, fig. 4; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 359, fig. 332; O. Dalton, *Byzantine art and archæology*, in-8°, Oxford, 1911, p. 194.

2. Diptyque de Probus, 406. — Deux feuillets d'ivoire retenus par une charnière; hauteur 0m298, largeur 0m135.

Découvert, en 1833, dans une sacristie depuis longtemps abandonnée; conservé au trésor de la cathédrale d'Aoste.

a. Les faces extérieures, entourées sur trois de leurs côtés par une bordure composée d'un rang de perles allongées, nous font voir l'empereur Honorius. Le prince est en pied, debout, sous un portique formé de deux pilastres doriques, supportant une voûte dont l'archivolte est décorée de feuilles et d'oves très délicatement sculptés. Honorius est représenté sous les traits d'un beau jeune homme dont le visage commence à s'ombrager d'une barbe naissante; en effet, à la date où fut sculpté le diptyque, Honorius pouvait avoir vingt-cinq ans. Il est couronné d'un diadème garni de deux rangs de grosses perles et fermé au milieu par une pierre précieuse montée en losange; il porte, en outre, des pendants d'oreilles ornés de perles. Le costume militaire se compose d'une cuirasse qui moule le torse et, sur cette cuirasse, est fixée une tête de Gorgone à l'endroit de la poitrine; au bas, un double feston de métal retient une tunique à franges descendant au-dessus du genou. Un ceinturon entoure la taille et se rattache sur le devant par un nœud compliqué. L'épaule gauche est recouverte par le manteau militaire, *paludamentum*, qui s'enroule autour du bras et descend en plis larges et bien disposés à la hauteur du cothurne. De l'épaule opposée part un baudrier brodé qui traverse la poitrine et vient soutenir, sur le flanc gauche, une large épée dont la poignée se termine sur la figure de droite par une tête d'aigle, sur la figure de gauche par un simple pommeau. Les cothurnes couvrent la jambe jusqu'à la naissance du mollet, laissent les orteils à découvert et sont ornés de têtes de lions; c'est proprement le type de chaussure appelé *endromide*.

b. La face droite diffère peu de la précédente. L'encadrement est le même, mais au lieu de tenir en main la haste du *labarum*, Honorius tient une haste simple et s'appuie sur un bouclier ovale dont la bordure est richement ciselée, tandis que, dans le feuillet gauche, l'empereur tient un globe surmonté d'une Victoire. Dans les deux images, la tête d'Honorius est nimbée.

Sur les deux feuillets, le nimbe est entouré de cette inscription :

D·N·HONORIO SEMPER AVG

Sur le *labarum*, on lit :

IN NOMINE
XPI VINCAS
SEMPER

Sur le bandeau inférieur, aux pieds de l'empereur, on lit ces mots :

PROBVS FAMVLVS V·C CONS·ORD

Probus, famulus, vir clarissimus, consul ordinarius.

Rien, dans ce diptyque, ne justifie les soupçons qu'il a inspirés. L'ornementation peut être rapprochée de celle du diptyque de Monza (428 ou 430). L'entrée en charge du consul Probus nous reporte en 406.

Bibl. — Gazzera, *Dichiarazione di un dittico consolare inedito nella chiesa cattedrale della città di Aosta*, dans *Memorie della reale accademia di Torino*, 1835, t. xxxviii, p. 225-239, pl. en regard de la p. 240; F. de Lasteyrie, *Études archéologiques sur les églises des Alpes*. I. *La cathédrale d'Aoste*, in-8°, Paris, 1854, p. 25-30; Ed. Aubert, *La vallée d'Aoste*, p. 224; le même, in-12, Paris, 1861; *L'empereur Honorius et le consul Anicius Probus*, dans *Revue archéologique*, 1862, t. i, p. 161-170, pl. i; *Corp. inscr. lat.*, t. v, part. 2, n. 6836; A. Chabouillet, dans *Revue des Sociétés savantes*, 187 3 V^e série, t. vi, p. 284; W. Meyer, *Zwei antike Elfenbeintafeln der Staats-Bibliothek in München*, p. 10, 12, 13, 55, 62, n. 1; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. vi, p. cccxlix, n. 3; Bloch, *Diptychon*, dans Saglio, *Dict. des antiq. gr. et rom.*, t. ii, p. 665, fig. 775; *Gazette des beaux-arts*, 1880, t. xxii, p. 71, 93; L. Gonse, *Exposition rétrospective de Turin*, p. 71 sq.; E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris, 1896, t. i, p. 17, n. 2, p. ii, donne les mesures suivantes : haut. 0m285 et 0m295, larg. 0m134; H. Leclercq, dans Cabrol et Leclercq, *Dictionn. d'archéol. chrét. et de lit.*, t. i, col. 2490-2491, fig. 821; E. de Mély, *Le coffret de Saint-Nazaire de Milan et le manuscrit de l'Iliade de l'Ambrosienne*, dans *Fondation Eug. Piot. Mémoires et monuments*, 1900, t. vii, p. 75, fig. 3; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. i, p. 357, fig. 330; H. Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, t. i. *Rome au déclin du monde antique*, trad. E. Ledos, in-8°, Paris, 1906, t. i, p. 30, fig. 5; K. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archæologie*, 2e édit. Paderborn, 1913, p. 547, fig. 219.

3. Diptyque de Félix, 428. — Deux feuillets d'ivoire, hauteur 0m28 et 0m29, largeur 0m14.

a. Consul debout, portant un sceptre dans la main gauche et ramenant la main droite vers sa poitrine; derrière lui, un rideau attaché au bandeau horizontal sur lequel on lit :

FL FELICIS V C COM AC MAG

b. Consul debout, vêtu de la chlamyde retenue sur l'épaule par une fibule, un *volumen* dans la main droite et la suite de l'inscription sur ce bandeau :

VTRQ MIL PATR ET COS ORD

Flavii Felicis, viri clarissimi, comitis ac magistri, utriusque militiæ patricius et consul ordinarius.

Bibliothèque nationale (*olim* à Saint-Junien). Le feuillet *b* est perdu.

Bibl. — Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti*, t. iii, p. 202; Banduri, *Imperium orientale*, pars IV, p. 491; Gori, *Thesaurus*, t. i, pl. ii, p. 129-130; Lenormant, *Trésor de numismatique et de glyptique*, t. ii, p. 6, pl. xii; J. Labarte, *Hist. des arts industriels*, 1864, t. i, p. 5, p. 199; Louandre, *Les arts somptuaires*, t. i, pl. i; t. ii, p. 60; Bloch, *Diptychon*, dans E. Saglio, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, t. i, fig. 1906; Ed. Œdfield, *Catalogue of select examples of ivory carvings*, in-8°, London 1855; classe II *c*; Pulszky, *op. cit.*, p. 6; A. Chabouillet, *op. cit.*, p. 274-283, *Catalogue général et raisonné des camées et des pierres gravées de la Bibliothèque impériale*, in-12, Paris, 1858, n. 3262; A. Chabouillet, *Le diptyque consulaire de Saint-Junien*, in-8°, Paris, 1874; O. Westwood, *op. cit.*, n. 11; W. Meyer, *op. cit.*, p. 8, 14, 17, 28, 62, n. 2; E. Molinier, *op. cit.*, t. i, p. 18, n. 3, fig. 3; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8° Milano, 1901, t. i, p. 362, fig. 334.

4. Diptyque d'Asturius, 449. — Deux feuillets d'ivoire, hauteur 0m17, largeur 0m13.

a. Consul, barbu, assis sur la chaise curule, tenant dans la main gauche un sceptre surmonté de deux bustes; dans la main droite posée sur la poitrine, un *volumen*; le personnage est escorté de deux acolytes vêtus de tuniques et de chlamydes, l'un porte les faisceaux, l'autre une coupe; au fond, quatre colonnes soutenant un fronton.

b. Même représentation.

L'inscription va d'un feuillet à l'autre :

a) FL ASTYRIVS V C ET INL COM EX
b) MAG VTRIVSQ MIL CONS ORD

Flavius Astyrius, vir clarissimus et inlustris comes ex magistro utriusque militiæ consul ordinarius.

Darmstadt, au Musée (*olim* à Liège). Feuillet *a* perdu.

Bibl. — Wilthemius, *Diptychon Leodiense ex consulari factum episcopale*. Append., in-4°, Leodii, 1660, app. p. 2, 3, fig.; A. Gori, *Thesaurus*, t. I, pl. III, p. 57-104, 131; Schuermans, *Les diptyques consulaires de Liège*, dans *Bulletin des Commissions royales d'art et d'archéologie*, Bruxelles, 1884, t. XXII, p. 223, pl. I-II; Nöhring, *Kunstschätze aus dem Museum in Darmstadt*. Cf. *Jahrbuch des Vereins der Alterthumsfreunde im Rheinlande*, t. VIII, p. 155; Pulszky, *op. cit.*, p. 7; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 325, n. 582; G. Schaefer, *Denkmäler der Elfenbeinplastik in Darmstadt*, in-8°, Darmstadt, 1872, p. 22; O. Westwood, *op. cit.*, n. 44; W. Meyer, *op. cit.*, p. 13, 14, 17, 18, 21, 37, 63, n. 3; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 18, n. 4.

5. Diptyque de Boèce, 487. — Deux feuillets d'ivoire, hauteur 0m34, largeur 0m125.

a. Ce diptyque consulaire n'offre rien de particulièrement instructif. On voit le consul debout sous un fronton supporté par deux colonnes, tenant de la main gauche le sceptre surmonté d'un aigle et la *mappa* de la main droite; à ses pieds, des sacs contenant l'argent destiné aux distributions publiques. Le vêtement est entièrement brodé, le siège est un *faldistorium* aux pieds sculptés; sur le tympan, une couronne de lauriers enfermant un monogramme.

b. Le consul, dans le même vêtement, est représenté assis. Mêmes détails que dans le feuillet précédent, même monogramme qui est évidemment celui de Boèce.

Sur la lourde architrave posée sur les chapiteaux et soutenant le fronton, nous lisons cette inscription :

a) NAR MANL·BOETHIVS V·C·ET INL·
b) EX P·P·PV SEC CONS ORD ET PATRIC·

Nar (?) *Manlius Boethius. Vir clarissimus et inlustris, ex præfecto prætorio. Præfectus Urbi secundum consul ordinarius et patricius.*

C'est moins la partie extérieure que la partie intérieure du diptyque de Boèce qui offre un particulier intérêt. Le revers des feuillets présente deux peintures qu'avaient connues et mentionnées Odorici et Garrucci; plus récemment Rohault de Fleury leur avait accordé une description. Comme un grand nombre d'autres diptyques consulaires, celui de Boèce fut appliqué à un usage liturgique et spécialement aux défunts, ainsi qu'en témoignent deux peintures représentant la résurrection de Lazare et trois docteurs de l'Église latine, saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire. La miniature de Lazare est assez bien conservée pour nous offrir la scène en entier. En avant, le Sauveur; à ses pieds, Marthe; devant lui, le tombeau dont la pierre vient d'être enlevée et où la momie du ressuscité se montre à nous. Pour les trois docteurs, pas d'hésitation possible dans l'attribution puisque les noms sont écrits au-dessus des personnages; ils tiennent chacun un livre sur le pli de leur chasuble relevée; saint Augustin occupe la place d'honneur, au centre. Au-dessous de ces images, on lit en gros caractères, allant d'un feuillet à l'autre :

QVOS DEO OFFERIMVS

séparés par une sorte de cordelette tressée des noms des défunts, qui furent grossièrement effacés lorsqu'on transforma le diptyque de l'usage des défunts à celui des vivants. On peut néanmoins déchiffrer encore ces noms en onciale :

AVGVSTINI
GERONIMI
GREGORII
ANAT
5 H

PHILAS
10 CAD

Puis ACO ANTONINI; enfin, après quelques noms difficiles à déchiffrer, ces mots : *ut commende*[*nt nos*] *Dō*. Les vestiges de lettres qu'on retrouve dans cette série de noms donnent lieu de croire qu'il s'agit de saint Philastre, de saint Gaudence de Brescia, de saint Anathalon de Milan, en grande vénération à Brescia, et donneraient à penser que le diptyque appartenait à cette dernière église depuis une époque très reculée.

Les noms étaient tracés sur deux colonnes et, malgré les traits légers marqués sur l'ivoire pour guider le scribe, on voit qu'il avait apporté à son travail peu de régularité et quelque négligence.

A l'époque où le diptyque changea une deuxième fois de destination, passant de l'usage des défunts à celui des vivants, le sens des règles anciennes concernant les diptyques était assez oublié et on ne se préoccupa guère des peintures spéciales aux défunts qui ornaient les deux feuillets. On traça alors ce texte relatif à la commémoration des vivants :

+ MEMENTO DNE OMNIVM
ORTHODOXORVM PONTIFI
CVM DN IMP·VEL OMNIVM
XPIANORVM PRECIPVE
5 *offerentiu*M·SIT MISSARVM
solemnitas IN COMMENDA
tionem eorum
Memento dñe VITONI · PB ·

Ce *memento* n'est pas antérieur à l'an 800, mais les peintures sont certainement plus anciennes et peuvent être attribuées au début du VIIe siècle. Une observation sommaire des deux petits cadres évoque le souvenir des miniatures célèbres du manuscrit de Rossano et du fragment d'évangéliaire de Sinope, deux produits de l'art de l'Asie Mineure qui auront ainsi influencé l'Occident au point de faire sentir cette influence jusqu'à des villes comme Brescia, en admettant que le diptyque y ait été peint. Le dernier éditeur du diptyque, M. Muñoz, a insisté, avec raison, sur les points de contact frappants qui existent entre la scène de la résurrection de Lazare sur l'ivoire de Brescia et les représentations de cette scène d'inspiration orientale. La miniature se détache sur fond vert tendre tirant sur l'azur. Lazare sort d'un édicule de couleur cendrée, surmonté d'un tympan triangulaire et d'un toit à écailles. Un serviteur, vêtu de rose clair, tient le couvercle du sarcophage et se bouche le nez de la main droite; à droite, deux juifs en tunique blanche et *pænula* de couleur marron; le premier fait un geste de surprise. Le Christ porte la tunique blanche, le manteau brun, les sandales, il a la barbe et de longs cheveux noirs. Dans la main gauche il tient un *volumen* et lève la main droite. Marie, dans un manteau violet, est agenouillée, elle tend les mains vers le maître. Derrière Jésus se tient un apôtre en tunique et *pallium* blancs, sandales, cheveux noirs; il se bouche le nez de la main gauche. Toutes les couleurs sont fort affaiblies. Les trois docteurs se détachent sur fond verdâtre.

Musée de Brescia.

Bibl. — Hagenbuch, *De diptycho Brixiano Boethii consulis epistola epigraphica*, in-fol., Turici, 1719; Gori, *Thesaurus veterum diptychorum*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. I, p. 182-189, pl. IV-V. Gori a réimprimé la disser-

tation de H. Leich, *In diptychon Boethii consulis diatribes*, p. 137-144; les observations de Cl. de Boze, p. 145-147; du président Bouhier, p. 148-151; de Mazocchi, p. 154-160; de J. G. Hagenbuch, p. 161-164, et enfin il l'a étudié à son tour, p. 165-199; Odorici, *Antichità cristiane di Brescia*, in-4°, Brescia, 1844, p. 65, pl. XII; Sala, *Illustrazione di monumenti antichi della bibliot. Queriniana di Brescia*, in-8°, Milano, 1843, p. 21; Fr. Pulszky, *Catalogue of the Fejérvárg ivories in the Museum of Joseph Mayer preceded by an essay on antique ivories*, in-8°, Liverpool, 1856, p. 9; O. Wetwood, *A descriptive catalogue of the fictile ivories in the South Kensington Museum*, in-8°, London, 1876, p. 47, 48; W. Meyer, *Zwei antike Elfenbeintafeln der Staats-Bibliothek in München*, dans *Abhandlungen der philos. philol. Klasse Bayer. Akad. d. Wissenschaften*, 1879, in-8°, München, 1881, t. XV, p. 11, 16, 18, 64, n. 5; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873-1880, t. III, pl. CLVI, p. 92-96; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8120, n. 1; G. Bloch, *Diptychon*, dans Saglio, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, t. I, fig. 1913; E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris, 1896, t. I, p. 18, n. 5, fig. 5; G. Rohault de Fleury, *La messe. Étude archéologique sur ses monuments*, in-8°, Paris, 1888, t. VI, p. 116-118, pl. CDLXXXVI; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 415, 490, fig. 336; A. Muñoz, *Le pitture del dittico di Boezio nel museo cristiano de Brescia*, dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1907, t. XIII, p. 5-14, pl. I; H. Leclercq, dans *Dictionn.*, t. II, col. 1146-1149, fig. 1622, 1623; O. Dalton, *Byzantine art and archæology*, in-8°, Oxford, 1911, p. 17, fig. 8.

6. Diptyque de Sividius, 488. — Deux feuillets d'ivoire, hauteur 0m350, largeur 0m107.

a. Médaillon circulaire bordé d'un large rang de feuilles plutôt indiquées que sculptées; au centre, l'inscription :

RVFIVS
ACHILIVS
SIVIDIVS VC
ET INL EX PRAEF
5 VRBIS

De ce médaillon central se détachent, haut et bas, deux groupes symétriques de rinceaux terminés par des palmettes; aux angles, bordés d'une moulure, quatre rosaces à feuillages en hélice inscrivant une rosette

b. Meme décoration, avec l'inscription : *Patricius iterum præ[fectus] Urbis consul ordinarius.*

Bibliothèque nationale (*olim*, Séminaire de Gerunda, en Valais). Feuillet *b* perdu.

Bibl. — De Levis, *De Rutilii Ach. Sividii præfectura et consulatu epistola*, in-4°, Taurini, 1809; Gazzera, dans *Memorie della R. Accademia di Torino*, 1834, t. XXXVIII, p. 228; B. Borghesi, *Annali dell'Instituto di corrispondenza archeologica*, 1849, p. 345; Mommsen, *Inscript. conf. Helvet. latinæ*, n. 344, 1; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, 1861, t. I, p. LXVIII, et dans *Annali dell'Instituto di corrispondenza archeologica*, 1849, p. 345; Rahn, *Geschichte der bildende Künste in der Schweiz*, p. 110; W. Meyer, *op. cit.*, p. 64, 65, n. 6; *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1880, p. 190; A. Héron de Villefosse, *Feuille de diptyque consulaire conservée au Musée du Louvre*, dans *Gazette archéologique*, 1884, p. 118, n. 5; A. Chabouillet, *Catalogue... de la collection des deniers mérovingiens des VIIe et VIIIe siècles*, 1890, p. XI; E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, 1896, t. I, p. 19-20, n. 6, fig. 6.

7. Diptyque d'Aréobindus, 506. — Feuillet d'ivoire, hauteur 0m380, largeur 0m145 (fig. 3760).

Le consul Fl. Aréobindus Dagalaiphus présidant aux jeux du cirque. Le consul est assis, de face, tête nue, vêtu d'une robe à manches ajustées garnies d'orfrois au poignet; par-dessus ce vêtement, il porte une tunique d'étoffe brochée. Une large écharpe, également d'étoffe

3760. Diptyque d'Aréobindus.
D'après une photographie.

brochée et garnie d'un orfroi sur le bord, est posée par-dessus. Ses pieds, chaussés de brodequins à bandelettes, posent sur un escabeau. Le consul tient la main droite levée avec la *mappa circensis*, dans la main gauche il tient un sceptre court surmonté d'un aigle dans une

couronne de lauriers que surmontent deux figures drapées, assises. Le siège est un pliant à pieds et à mufles de lions soutenant une tablette rectangulaire ornée. De chaque côté de la banquette se voit une figurine de femme en robe talaire, Victoires non ailées, tenant élevé au-dessus de leur tête un buste dans un disque. Le sac brodé sur lequel devrait être assis le consul semble repoussé en arrière.

A droite et à gauche du consul, deux personnages de sa suite, tête nue, celui de gauche a les cheveux crépus, celui de droite les a ondés et tous deux portent un manteau agrafé sur l'épaule droite. Au-dessus, deux chapiteaux corinthiens et un arc semblent supporter une longue tablette recouvrant l'architrave et sur laquelle on lit :

FL · AREOB · DAGAL · AREOBINDVS VI

Flavius Areobindus Dagalaiphus Areobindus vir illustris.

Au-dessous de l'escabeau, qui porte sur un arc de maçonnerie, apparaissent en buste dix personnages, tête nue, assis derrière le *podium* d'un cirque où se livre un combat entre les gladiateurs et les ours. Ces dix personnages portent les cheveux courts, ou ras, ou bouclés, deux sont chauves avec une mèche sur le sommet de la tête. Le combat auquel ils assistent se divise en quatre épisodes.

1° Au sommet, à gauche, un homme spécialement vêtu d'une sorte de jupe attachée à la ceinture et tombant jusqu'à mi-jambes, est debout, tenant de ses deux mains les montants de panneaux à jour qui rayonnent autour d'un axe; en somme, un tourniquet. Un ours se rue contre cet obstacle. 2° Un personnage entr'ouvre une porte percée d'une ouverture garnie de persiennes, un ours s'en échappe et s'élance sur un homme qui, vêtu, lui aussi, de la jupe, prend son élan à l'aide d'une perche et saute par-dessus l'assaillant. Un homme fait un geste et semble crier peur effrayer l'ours. Un objet carré inexpliqué, une palme occupent le fond, ainsi qu'une sorte de disque; il est possible que ces objets figurent des projectiles lancés des galeries dans l'arène. 3° Dans le bas, à gauche, deux hommes nus agacent un ours, l'un est grimpé sur une barre transversale fixée à deux poteaux, et il s'appuie sur une barre plus élevée; son compagnon est à terre, mais il tient de la main droite la barre la plus élevée et va y faire un rétablissement. 4° Au centre, deux hommes, assis chacun dans une corbeille plantée sur un bâton vertical, tiennent à deux mains un pieu vertical au pied duquel s'appuient les supports des corbeilles. Un ours s'élance vers eux, les pattes de devant appuyées au pieu. Derrière, à droite, un homme vêtu d'une tunique sort d'une porte grillagée au milieu.

Une moulure plate entoure le feuillet et encadre les scènes.

Bibl. — Le feuillet qui vient d'être décrit faisait partie de la collection Basilewsky avec laquelle il est entré au Musée de Saint-Pétersbourg. A. Darcel et Basilewsky, *Collection Basilewsky. Catalogue raisonné*, in-4°, Paris, 1874, p. 11, n. 46, pl. VII. La deuxième feuille de ce diptyque a dû appartenir jadis à la collection du comte du Tilliot, à Dijon, où Montfaucon la fit dessiner pour le publier dans le *Supplément au livre de l'Antiquité expliquée représentée en figures*, in-fol., Paris, 1721, t. III, p. 232-240, pl. LXXXIV, il attribue ce feuillet à Stilicon d'après l'inscription : EXC · SAC · STAB · ETM · M · POR · EXC · C · OR, qu'il développe : *ex comite sacri stabuli et magister militiæ per orientem ex consule consul ordinarius*. Gori, *Thesaurus veterum diptychorum*, t. I, p. 121-128, pl. I, a naturellement adopté l'opinion de Montfaucon et mis le diptyque sous le nom de Stilicon, et encore Forrer, *Reallexicon der prähistorisch. klass. und frühchr. Altertum*, 1908, p. 178, fig. 49. Mais l'attribution est fixée par le feuillet Basilewsky. Il y a peu de différences entre ces deux feuillets. Sur le deuxième, le sceptre du consul est surmonté d'une statuette d'homme; il y a huit assistants aux jeux. La scène des jeux est différente. Trois ours dont un reçoit en plein ventre la ruade d'un cheval, un lion dévore un taureau, quatre hommes et un mannequin de paille. J. Labarte, *Hist. des arts industriels*, 1864, t. I, p. 200; O. Westwood, *op. cit.*, p. 403; W. Meyer, *op. cit.*, p. 65, 66, n. 8; A. Héron de Villefosse, dans *Gazette archéologique*, 1884, p. 118, n. 7; E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris, 1896, t. I, p. 20, n. 8; Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, in-8°, Paris, 1901, p. 453, fig. 150.

Il existe huit diptyques du consul Aréobindus.

[1°] Celui que nous venons de citer.

8. [2°] Autre, mêmes dispositions et mêmes représentations, même inscription aussi; à la partie inférieure, combat de lions moins compliqué que celui qui vient d'être décrit. Le deuxième feuillet semblable au premier, mais en bas un combat d'ours, inscription identique, comme texte et abréviations, à celle citée plus haut : EXC · SAC · *etc.* Conservé au Musée national suisse de Zurich, haut. 0^m36, larg. 0^m13.

Bibl. — Hagenbuch, *op. cit.*, p. 232; Gori, *Thesaurus*, t. I, pl. VII, p. 208-218; Voegelin, dans *Mittheilungen der ant. Gesellschaft in Zurich*, 1857, t. XI, 4e cahier, p. 79; Rahn, *Geschichte der bildenden Kunste in der Schweiz*, p. 109 (1er juillet); *Zurich und das zweizerische Museum*, 1890, pl. XXX; Mommsen, *Inscripl. Helvet.*, p. 342, n. 2; Pulszky, *op. cit.*, p. 11; O. Westwood, p. 53, 486; W. Meyer, *op. cit.*, p. 12, 19, 21, 65, n. 7; A. de Villefosse, dans *Gazette archéologique*, 1884, p. 118, n. 6; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 20, n. 7.

9. [3°] Autre, mêmes dispositions et même représentation du consul, même inscription, combat de gladiateurs. Un seul feuillet. Musée de Besançon, haut. 0^m37, larg. 0^m126.

Bibl. — Coste, dans le *Magasin encyclopédique* de Millin, 1912, t. IV, p. 445; Millin, *Monuments antiques inédits ou nouvellement expliqués*, t. I, p. 380, pl. XXXVIII; W. Meyer, *op. cit.*, p. 65, 66, n. 9; A. Héron de Villefosse, dans *Gazette archéologique*, 1884, p. 118, n. 8; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 21, n. 9, fig. 9.

10. [4°] Autre (?). Feuillet presque semblable à celui de Zurich, il pourrait bien être le complément de celui de Besançon. Mêmes dispositions, même figure, même inscription que précédemment : EXC · SAC · etc. A signaler, au-dessus de la figure du consul entre les deux colonnes, un arc en maçonnerie. Paris, musée de Cluny (*olim* cabinet Baudot, à Dijon), haut. 0^m37, largeur 0^m13.

Bibl. — Montfaucon, *op. cit. Suppl.*, t. III, p. 240 (attribué par erreur à Stilicon); Gori, *Thesaurus*, t. I, pl. I; *Catalogue de la collection de feu M. H. Baudot*, in-8°, Dijon, 1894, n. 309; W. Meyer, *op. cit.*, p. 65, 66, n. 10; A. Héron de Villefosse, *op. cit.*, p. 118, n. 9; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 21, n. 10; Forrer, *Reallexicon der prähistor. klass. und frühchristl. Altertum*, 1908, p. 178, fig. 49, l'attribue par erreur à Stilicon.

11. [5°] Autre. Deux feuillets d'ivoire, haut. 0^m34, larg. 0^m125. Chacun des feuillets est orné de deux grandes cornes d'abondance croisées par leur partie médiane, entourées d'une guirlande de lierre et remplies de fruits; des cornes s'échappent deux tiges végétales plusieurs fois recourbées, rappelant également par leur forme les feuilles de lierre. Au-dessous des cornes d'abondance, une corbeille en vannerie remplie de fruits. Entre les cornes, sculpté en relief, le monogramme *Areobindus*, surmonté d'une croix. Deux cartouches placés à la partie supérieure de chacun des feuillets portent, gravés en creux, les noms et titres du

consul, identiques comme texte et abréviations à ce que nous avons déjà vu.

Lucques, Bibliothèque du chapitre.

Bibl. — S. Donati, *De' dittici degli antichi profani e sacri libri III*, in-4°, Lucca, p. 149-188, pl. IV; Gori, *Thesaurus*, t. I, pl. VIII, p. 219-228; Pulszky, *op. cit.*, p. 11; O. Westwood, *op. cit.*, n. 31, 32; W. Meyer, *op. cit.*, p. 65, 66, n. 11; A. de Villefosse, *op. cit.*, n. 10; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 21-22, n. 11; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, p. 365, fig. 337; Guidi, *La liste inédite des diptyques de la liturgie de Lucques à l'époque lombarde*, dans *Revue bénédictine*, 1907, t. XXIV, p. 119-123. On trouvera ci-dessus, col. 1085, la liste des noms correspondant au *Communicantes* du Canon romain.

12. [6°] Autre. Deux feuillets d'ivoire, haut. 0m34, larg. 0m11. Le centre de chacun des feuillets, absolument semblable, est occupé par un médaillon circulaire, environné de deux grands rinceaux, d'une sculpture très sommaire, dont les extrémités sont réunies au haut et au bas de l'ivoire par des bagues. Dans le médaillon central est figuré le consul à mi-corps, imberbe, le buste avec sceptre et *mappa*. Au-dessus et au-dessous du médaillon, deux monogrammes semblables donnent le développement : ΑΡΕΟΒΙΝΔΟC.

Milan. Collection Trivulzio (*olim*, cabinets Settala et Possenti de Fabriano).

Bibl. — Gori, *op. cit.*, t. II, p. 259-266, pl. XI; *L'art*, 1882, t. XXVIII, p. 249; Pulszky, *op. cit.*, p. 21; *Corp. inscr. latin.*, t. V, n. 8120, n. 8; W. Meyer, *op. cit.*, p. 65, 66, n. 12; H. Græven, *Enstellte consulardiptychon*, dans *Mittheilungen des kais. deut. archæologischen Instituts*, 1892, t. VII; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 22, n. 12.

13. [7°] Autre. Feuillet d'ivoire unique, hauteur 0m36, largeur 0m11. La face principale est semblable à celle décrite au numéro précédent. Le revers présente sept registres superposés appartenant tous à un sujet unique : le Paradis terrestre. *a.* Adam et Ève tentés par le serpent; *b.* un centaure et une centauresse avec deux sirènes à corps d'oiseaux; *c.* des satyres et des hommes nus à têtes d'animaux; *d.* un griffon, une lionne, un lion, une licorne; *e.* un cerf, un bélier, un taureau, un bouc; *f.* un cheval, une jument (?), un chameau, un sanglier, un ours; *g.* un éléphant et un animal impossible à déterminer. Une large bordure entoure tous ces sujets : elle est décorée de tiges de feuillages dépourvus de symétrie au milieu desquels se jouent des oiseaux et de petits quadrupèdes. Ce bas-relief a dû être exécuté très peu de temps après la sculpture du diptyque consulaire lui-même, mais incontestablement par un artiste encore très habile et surtout plus habile que celui qui avait représenté le consul.

Musée du Louvre (*olim* à Milan, coll. Settala; coll. Trivulzio).

Bibl. — Carlo Torre, *Il ritratto di Milano*, in-4°, Milano, 1714, p. 34-36; A. Gori, *Thesaurus*, 1759, t. II, pl. XVIII, p. 110, cf. p. 105; G. Allegranza, *Opuscoli eruditi latini ed italiani, raccolti e pubblicati dal P. D. I. Bianchi*, in-4°, Cremona, 1781, p. 15; *De diptycho consulari Cremonensi*; Mommsen, *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8120, 8; Fr. Pulszky, *Catalogue*, p. 21, n. 5; W. Meyer, *op. cit.*, n. 12; *Rapport de M. le comte de Nieuwerkerke sur la situation des musées pendant le règne de Napoléon III (1853-1869)*, p. 43; A. Héron de Villefosse, *Feuille de diptyque consulaire conservée au Musée du Louvre*, dans *Gazette archéologique*, 1884, p. 117-128, pl. XVI, XVII; H. Græven, *Enstellte consulardiptychon*, dans *Mittheilungen des kais. deutsch. archæologischen Instituts*, 1892, t. VII, p. 205-206; E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris, 1896, t. I, p. 22, n. 13, pl. III; Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, in-8°, Paris, 1901, p. 554, fig. 177. Voir *Dictionn.*, au mot Ève.

14. [8°] Autre. Deux feuillets d'ivoire, semblables l'un à l'autre et au type décrit n. 6, n. 7, médaillon central, etc., mais au lieu des monogrammes on voit deux rosaces. « Je classe ce diptyque, bien que dépourvu de toute inscription et de tout monogramme, parmi les diptyques d'Areobindus, à la suite du feuillet possédé aujourd'hui par le Musée du Louvre, » écrit E. Molinier. Cette assimilation est absolument justifiée, le style et la disposition des ornements étant les mêmes dans les deux monuments; après un examen consciencieux, il paraît évident que les deux diptyques sont sortis du même atelier, à la même époque; on pourrait presque ajouter qu'ils ont été sculptés par la même main.

Bologne, Museo Civico (*olim* trésor de San Gaudenzio, à Novare).

Bibl. — A. Gori, *Thesaurus*, t. II, p. 183-200, pl. V; la pl. IV reproduit le catalogue de soixante-neuf évêques de Novare, à partir de saint Gaudence, et à ce propos il donne, d'après un diptyque d'Amiens de 1120, resté en usage, au dire de Salig, jusqu'au XVe siècle, le *memento* suivant : *Memento etiam, Domine, et eorum nempe Firmini confessoris, Honorati, Salvii, Berhundi, Leodardi, Audoeni, Bertefridi, Dadonis, Beati, Deodati, Ursimani, Dominici, Christiani, Rumberti, Abelsi, Georgii, Jesse, Sigeardi, Raginæri, Hermeradi, Geroldi, Ogerii, Deraldi, Ramboldi, Teurbodi, Almanni, Gadesmanni, Fulcunis, Widonis, Ratdulfi, Rergonis, Gervini, qui nos præcesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis* (p. 197); ensuite, d'après Schannat, *Vindemiæ litterariæ*, il donne, d'après un diptyque de Fulda, une liste de noms de rois et d'évêques (p. 198); enfin un diptyque d'Arles, édité par Mabillon, *Analecta*, édit. Paris, p. 250, à la suite du canon de la messe se trouvait une liste des évêques d'Arles sans aucun étranger au siège (p. 198-199). Dans le t. I, en reproduisant la dissertation de A. Wiltheim sur le *Diptychon Leodiense*, il avait déjà donné une liste analogue écrite sur parchemin inséré dans un diptyque et commençant par Othon le Grand et une série de personnages importants. Ce diptyque était alors conservé à Saint-Maximin de Trèves (Wiltheim, p. 29-31; Gori, t. I, p. 46-47); il est entré depuis dans la collection Bateman, à Youlgrave. Il a fait l'objet d'une étude approfondie de F. X. Kraus, *Ein Diptychon der Abtei St. Maximin bei Trier*, dans *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, Trier, 1885, t. IV, p. 138-157, et une planche en héliogravure. Malgré son intérêt, ce diptyque est trop postérieur à nos études pour être autrement mentionné ici que par cette référence; O. Westwood, *op. cit.*, p. 363; W. Meyer, *op. cit.*, p. 5, 31, 76, n. 35; A. Héron de Villefosse, *op. cit.*, n. 12; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 23, n. 14.

15. Diptyque de Clementinus, 513. — Deux feuillets d'ivoire.

a. Consul assis sur un siège muni d'un coussin, à pieds ornés de griffes et de mufles de lions portant des anneaux dans leur gueule. Le consul est imberbe et tient les insignes accoutumés, le sceptre terminé par un buste impérial et la *mappa* dans sa main droite abaissée. En arrière, deux femmes debout, le casque en tête; l'une tient de la main gauche un sceptre terminé par une boule ou une haste, de la main droite, un petit objet circulaire, peut-être une tessère; l'autre, un étendard sur lequel est représenté un personnage, en buste. Tout à fait au dernier plan, deux colonnes réunies par une arcature interrompue par un large médaillon circulaire, sur lequel est gravée une étoile à huit branches dont chaque branche est terminée par une des lettres du mot ΚΛЄΜΗΝΤΥ. Au-dessous de la figure du consul, deux personnages imberbes, vêtus de tuniques, versent les pièces de monnaie contenues dans les sacs qu'ils portent sur leurs épaules; à terre sont figurés des pièces de monnaie et des diptyques. Au-

dessus de la figure du consul, un cartouche portant gravés les noms du magistrat; puis tout en haut, dans deux médaillons circulaires séparés par une croix, les portraits de l'empereur et de l'impératrice à mi-corps. Inscription sur deux lignes : *Fl(avius) Taurus Clementinus Armonius Clementinus.*

b. Décoration semblable à celle du feuillet précédent. Suite de l'inscription : *V(ir) I(n)l(ustris) Com(es) sacr(arum) larg(itionum) ex Cons(ule) Patric(ius) et Cons(ul) ordin(arius).*

Liverpool, Musée Meyer (*olim* à Nuremberg).

A l'intérieur de ce diptyque on lit une longue inscription grecque qui couvre les deux tablettes (fig. 3758). Il y est fait mention de la première année du patriarche Hadrien, lequel ne peut être que le pape Hadrien Ier, puisque les sièges patriarcaux de Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem n'ont jamais eu de titulaire de ce nom. Cette première année du pontificat d'Hadrien commence le 9 février 772. Ces prières sont celles avant la consécration et le *memento*. Negelein, Gori et Pulszky ont donné la reproduction du texte grec.

Bibl. — A. Gori, *Thesaurus veter. diptych.*, 1759, t. I, p. 229, pl. IX, X (*id est*, pl. IX, n. 1*a*, 11*a*, 1*a*, 11*a*, pl. X, n. 1*b*, II *b*.); Chr. Gottl. Schwarz, *Exercitationes academicæ*, 1783, p. 298; G. P. Negelein, *De vetusto quodam diptycho consulari et ecclesiastico*, réimprimé dans A. Gori, *op. cit.*, t. I, p. 231-262; Séroux d'Agincourt, *Histoire de l'art*, t. II, pl. XII, fig. 7, 8; E. Oldfield, *Catalogue of select examples of ancient ivory carvings*, in-8°, London, 1856, classe II, B, *d*; Jones Waring, *Art treasures, sculpture*, pl. I, fig. 1, 2; *Journal of archæological Institute*, t. XII, p. 412; Marriott, *Vestiarium christianum*, in-8°, London, 1868, pl. 23; Pulszky, *op. cit.*, p. 12, 40; Westwood, *op. cit.*, n. 51, 55; W. Meyer, *op. cit.*, p. 18, 20, 31, 66, 67, n. 13; A. Héron de Villefosse, dans *Gazette archéol.*, 1884, p. 118, n. 12; Ch. De Linas, dans *Gazette archéologique*, 1886, p. 36; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 23, n. 15; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, 1901, t. I, p. 367, fig. 338 et fig. 339, un des médaillons du haut (avec le portrait d'une impératrice).

16. Diptyque d'Anthemius, 515. — Feuillet d'ivoire.

a. Consul, imberbe, assis de face, vêtu de la trabée consulaire, sur les bandes de laquelle sont brodés trois portraits, un de femme et deux d'hommes; dans la main gauche, un sceptre surmonté d'un aigle, entre les ailes duquel est placé un médaillon renfermant le buste impérial; de la main droite il élève la *mappa*. Son siège est décoré de mufles et de griffes de lions tenant un anneau dans leurs gueules. A droite et à gauche du siège, une Victoire ailée, posée sur une sphère, supporte, en guise de cariatide, une colonne torse qui forme, avec le fronton, l'édicule qui abrite le consul. A droite, au-dessus du fronton, dans un médaillon, un buste d'impératrice richement parée; à gauche, un buste d'empereur, la chlamyde attachée sur l'épaule droite. A la partie supérieure, deux Victoires ailées tiennent une guirlande qui vient passer au-dessus d'un troisième médaillon, renfermant aussi un buste d'homme, la chlamyde agrafée sur l'épaule droite; un petit encadrement dominant toute la composition contient cette inscription :

PROCOP'ANTHEM' ANT'FIL'.

Procopius Anthemius Anthemii filius.

Autrefois à Limoges. Perdu.

Bibl. — *Diptyque consulaire trouvé à Limoges*, plaquette de six pages, in-12, avec gravure, s. d. (fin XVIIe ou début du XVIIIe siècle); Tripon, *Historique monumental de l'ancienne province du Limousin*, in-4°, Limoges, 1837, p. 9-10, pl.; Allou, *Description des monuments des différents âges observés dans le département de la Haute-Vienne*, in-4°, Limoges, 1821, p. 71-72; Texier, *Manuel d'épigraphie suivi du recueil des inscriptions du Limousin*, in-8°, Paris, 1843, p. 109, n. 47; Arbellot, dans *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin*, t. XXII, p. 204; A. Héron de Villefosse, dans *Gazette archéologique*, 1884, t. IX, p. 120-123, lequel voit dans l'Anthemius du diptyque Procope, fils de l'empereur Anthemius, consul à Constantinople en 515. Auquel cas les bustes figurés seraient ceux de l'empereur Anastase, l'impératrice Ariane et l'empereur Anthemius, père du consul. Héron de Villefosse, *Note sur un diptyque consulaire jadis conservé à Limoges*, dans *Bulletin archéol. du Comité des trav. hist.*, 1884, p. 305-309, pl.; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 24, n. 16.

17. Diptyque d'Anastasius, 517. — Deux feuillets d'ivoire réunis par une charnière, hauteur 0m37, largeur 0m13 chacun (fig. 3761).

Le personnage représenté est Flavius Anastasius, fils de Pompeius, qui était neveu de l'empereur Anastase († 518). L'inscription le dit clairement :

+ FL ANASTASIVS PAVLVS PROBVS SABINIAN·POMPEIVS ANASTASIVS +

et sur le deuxième feuillet :

+ VIR INL·COM·DOMESTIC·EQVIT ET CONS ORDIN +

Anastasius fut nommé consul pour l'année 517.

Ce diptyque recouvre aujourd'hui un manuscrit de quelques feuillets de la Bibliothèque nationale, dans lequel on lit le catalogue épiscopal de Bourges. Le plat recto de la reliure est la feuille où se trouve le commencement de l'inscription, et ainsi elle se trouve intervertie.

Le consul est assis sur la chaise curule dans la loge des jeux; le fronton qui surmonte le trône consulaire est décoré de trois médaillons renfermant des figures vues en buste; à la pointe, c'est celle de l'empereur Anastase couronné du *stemma* enrichi de pendants en perles qui lui tombent sur les joues. A droite du consul, c'est l'image de son père Pompeius, portant le vêtement des consuls, il avait obtenu le consulat en 501; à sa gauche, sa mère Anastasia. Des amours courent entre ces médaillons, portant des guirlandes. Sur le siège, dont la banquette est soutenue par des pattes et des mufles de lions, deux têtes de femmes couronnées, probablement Rome et Constantinoples; sur les accoudoirs, deux statuettes de femmes tenant chacune un disque sur la tête.

Anastase tient de la main droite la *mappa circensis*, étoffe pliée que le dignitaire qui présidait aux jeux lançait dans l'arène pour donner le signal des courses; de la gauche, il tient le *scipio*, sceptre consulaire, au sommet duquel se trouve une aile que surmonte encore le portrait de l'empereur.

Le vêtement du consul se compose de trois pièces distinctes : une tunique de dessous sans ornements, *subarmatis profundus*, une tunique de dessus richement brodée, et la toge brodée, *toga picta*, remplaçant l'ancienne *toga trabea* dès lors hors d'usage. La *toga picta* était, en somme, une écharpe de largeur inégale à ses extrémités, on la portait du côté le plus large sur le bras gauche, elle couvrait les genoux, remontait derrière le dos, passait sur l'épaule gauche et se ramenait sur la poitrine; de là, se pliant sous l'aisselle droite, elle embrassait la même épaule et venait retomber par devant, de manière à dessiner sur le devant du corps une sorte d'*i* grec.

Dans un registre inférieur, on voit représentées des scènes du cirque.

a. Registre du haut, deux chevaux de course sont amenés dans l'arène par des serviteurs; registre du bas, trois spectateurs assis voient deux esclaves que leurs maîtres affranchissent en les frappant au front.

761. Diptyque d'Anastase. Bibliothèque nationale.

b. La courbe du cirque est indiquée et les têtes des spectateurs qui se penchent pour regarder le spectacle. Sur la piste, un *picador* à cheval et armé d'un fouet excite les animaux, auxquels deux hommes s'apprêtent à jeter des nœuds coulants; divers acteurs se dérobent aux atteintes des fauves, l'un manœuvre une sorte de haute grille à barreaux droits, deux autres s'abritent derrière quatre paravents mobiles formant tourniquet, un dernier, moins chanceux, a déjà la jambe happée par une panthère.

Comme à la date du consulat d'Anastase en Orient, les Ostrogoths occupaient Rome, le consul n'aura sans doute pas quitté Constantinople, où ce bel ivoire fut exécuté.

Ce diptyque est de l'année 517. Il appartenait à la cathédrale de Bourges, aujourd'hui à la Bibliothèque nationale (Cabinet des médailles).

Bibl. — Wilthemius, *Diptychon Leodiense ex consulari factum episcopale*, in-4°, Leodii, 1659, pl. II; A. Gori, *Thesaurus veter. diptych.*, 1759, t. I, p. 263-280, pl. XII;

Dibdin, *Bibliographical Tour in France*, t. II, p. 147; C. Lenormand, *Trésor de numismatique et de glyptique*, bas-reliefs, Ire partie, pl. XVII; J. Labarte, *Histoire des arts industriels*, in-8°, Paris, 1864, t. I, p. 29, p. 201; *Album*, pl. III, 2e édit., 1er volume, pl. II; Bloch, *Diptychon*, dans Saglio, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, t. I, fig. 1907; A. Chabouillet, dans *Revue des Sociétés savantes*, 1873, Ve série, t. VI, p. 297; A. Westwood, *op. cit.*, n. 58, 59; W. Meyer, *op. cit.*, p. 67, n. 14; *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1880, p. 190; A Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 376, fig. 346 (Vérone), fig. 347 (Londres), à rapprocher de celui de Paris, différences presque insignifiantes et seulement dans le registre inférieur; E. Molinier, *Hist. des arts appliqués à l'industrie*, t. I, p. 24-25, n. 17, fig. n. 17; p. 50. Au revers du diptyque fut primitivement tracée une liste des évêques de Bourges poursuivie jusqu'au milieu du XIe siècle; cette première liste fut continuée jusqu'à la fin du XIIIe, puis, la place manquant pour les noms nouveaux, le tout fut recopié au milieu du XIVe siècle sur un cahier de parchemin et la liste fut continuée jusqu'en 1789: le diptyque s'était transformé en reliure de livre (comme à Saint-Maximin de Trèves). Ch. Diehl, *Justinien*, p. 255, fig. 95; *Manuel d'art byzantin*, 1910, p. 271, fig. 139.

Il existe quatre diptyques du consul Anastase.

[1°] Celui que nous venons de citer.

18. [2°] Autre, mêmes dispositions, même décoration sauf des détails minimes. Dans le bas, gradins du cirque avec douze spectateurs regardant un combat d'ours. Inscription : PROVS pour *Probus*. Musée de Berlin (*olim* Liége), haut. 0m36, larg. 0m125.

Le deuxième feuillet n'est que la contre-partie du précédent. En bas : deux amazones, affranchissement, deux individus dont le nez est pincé par des crabes. Brisé en haut, en bas, et à droite : haut. 0m36, larg. 0m125. Londres, South Kensington (*olim* Liége).

A Wiltheim a étudié ce diptyque dans une dissertation érudite intitulée *Diptychon Leodiense ex consulari factum episcopale et in illud commentarius*, in-4°, Leodii, 1659 [1]. Il se souvenait qu'Heribert Rosweyde et Aubert Le Mire avaient lu des noms sur le diptyque de Liége, il s'adressa à un de ses confrères : *Andræas a Tornaco noster*, qui aperçut une quarantaine de lignes et, après un savonnage et huit heures d'attention, déchiffra ceci :

OFFER*entes* . . . . . .
O . . . . . .
. . . . . .
. . . . . EOR · P · PL . . .
5 *e*CCLESIA · CATHOLICA QVAM · EIS
DNS · ADSIGNARE · DIG*Netur*. . .
FACIENTES · COMMEMORATIO
NEM · BEATISSIMORVM · APOSTO
LORVM · ET · MARTYRVM · OMNIVM
10 *que* SCORVM
S*anctae* MARIAE · VIRG(I)NIS.
PETRI. MARCELLINI
PAVLI. PETRI
*a*NDR. IOHANIS
15 IACOBI. PAVLI
IOANNIS. SEBASTIANI
THO*mae* GERV*a*SI
PHILIPP*i* P*rotasii*
BA*rtholomaei* QVINTINI
20 MA*tth*a EI . . . . . .
SIMONIS . . . . . .
thadaei . . . . . .
I*acobi* . . . . . .
SI*meo*NIS INNO*centii*(= *tis*)

[1] Réimprimé dans Gori, *Thesaurus veterum diptychorum*, t. I, p. 1-101.

25 CLEMENTIS GEOR*gii*
ALEXAN*dri* ISIDORI
. . . . . .
CORNELII . . . . . .
CYPRIANI . . . . . .
30 SYLVESTRI . . . . . .
AMB*rosii* . . . . . .
. . . . . P . . . . . .
. . . . . .
GREG*orii* . . . . . .
35 GERM*ani* . . . . . .
REMED*ii* . . . . . .
MEDARDI . . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
40 T...MAR. . . . . .
LAVRENTII . . . . . .
PANCHRAT*ii* . . . . . .

Lign. 36 : Il s'agit de saint Remi de Reims de qui Hincmar lui-même nous apprend : *Nec illud silendum est quia in chartis recenti tempore post illius obitum, sed et post plura annorum curricula factis, de rebus Rhemensi Ecclesiæ traditus, Remedium fuisse nominatum legimus.*

Lign. 40 : Wiltheim propose de compléter : T(*um*) MAR(*tyrum*).

Le second feuillet du diptyque ne livra que quelques lettres, vers le milieu : IGISI, peut-être l'évêque de Tongres, Ebrégise.

Bibl. — Wilthemius, *Diptychon Leodiense*, pl. I; Salig, *De diptychis veterum* (le 1er feuillet); Gori, *op. cit.*, t. I, pl. XI, p. 1-56, 263-280; Maskell, *Catalogue of the ivories in the South Kensington Museum*, p. 131 (2e feuillet); E. Oldfield, *Catalogue*, 1856, classe II, B, *f*; Schuermans, *Les diptyques consulaires de Liége*, dans *Bulletin des commiss. royal. d'art et d'archéol.*, t. XXIII, pl. III, IV; O. Westwood, *op. cit.*, n. 60 (1er feuillet); W. Meyer, *op. cit.*, p. 67, n. 15; G. Rohault de Fleury, *La messe. Études archeologiques sur ses monuments*, in-4°, Paris, 1888, t. VI, p. 118; O. Dalton, *Byzantine art and archeology*, in-8°, Oxford, 1911, p. 198, fig. 119; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 25, n. 18; *Exposition de l'art ancien au pays de Liége*, IIe série, pl. II; Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, p. 377, fig. 347.

19. [3°] Feuillet d'ivoire, haut. 0m36, larg. 0m12. Semblable pour la partie supérieure au diptyque de Liége (aujourd'hui à Berlin et à Londres). Même inscription. En bas, deux amazones tenant des chevaux par la bride; au second registre, une troupe de jongleurs. Vérone, Bibliothèque du chapitre.

Bibl. — Gori, *op. cit.*, t. II, p. 1-12, pl. XIII; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8120-2; W. Meyer, *op. cit.*, p. 67, n. 16; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 25, n. 19; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, p. 376, fig. 346.

20. [4°] Fragment d'un feuillet, haut. 0m105, largeur 0m125 ou 130. Deux amazones conduisent deux chevaux par la bride; une troupe de gymnastes, la Tragédie (*olim*, collection de Janzé); disparu.

Bibl. — Westwood, *op. cit.*, p. 21, n. 61, p. 5 (photographie). Il avait jadis été publié par Artaud, dans son mémoire, *L'autel de Lyon* (*non vidi*); *Collection de Janzé; objets d'art et médailles*, 16 avril 1866, n. 781; *Collection Castellani, Catalogue des objets d'art antique, du moyen âge et de la Renaissance*, in-4°, Rome, 1884, n. 580; W. Meyer, *op. cit.*, p. 17, 67, n. 17; Héron de Villefosse, *Note sur un diptyque consulaire jadis conservé à Limoges*, dans *Bull. archéol. du Comité*, 1884, p. 309; Le même, dans *Gazette archéologique*, 1884, n. 17; H. Grævens, *op. cit.*, p. 204-205, pense que ce fragment pourrait appartenir au diptyque d'Anthemius, jadis à Limoges; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, p. 378, fig. 348.

21. Diptyque de Magnus, 518. — Un feuillet d'ivoire, haut. 0m38, largeur 0m13.

Consul, imberbe, cheveux divisés sur le front et frisés, assis sur un trône élevé de deux marches, dont les montants verticaux sont de petits pilastres cannelés portant des Victoires. De chaque côté du siège, des panneaux rectangulaires avec bustes vus de face. Magnus tient le sceptre et la *mappa;* à ses côtés, deux figures féminines casquées, symbolisant Rome et Constantinople; l'une tient une lance et une tessère, l'autre un bouclier. Au-dessus du consul, des festons et une couronne de feuillage ornés de croix. Sur le cartouche, on lit :

H·ANASTASIVS PAVL·PROB
MOSCHIAN PROB MAGNVS

H (pour Fl) = *Flavius Anastasius Paulus Probus Moschianus Probus Magnus.*

Bibliothèque nationale. Cabinet des médailles (*olim* Leyde).

Bibl. — Gori, t. II, p. 13-18, pl. XIV (cette planche promise manque); Pulszky, *op. cit.*, p. 13; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 431-435; Chabouillet, *Catalogue des camées*, n. 3265; *Revue des Sociétés savantes*, 1873, Ve série, t. VI, p. 299; O. Westwood, *op. cit.*, n. 62; W. Meyer, *op. cit.*, p. 18, 32, 68, n. 18; Héron de Villefosse, *op. cit.*, n. 18.

Il existe quatre autres diptyques attribués à Magnus, ce sont :

22. [1°] Autre, un feuillet d'os, haut. 0m35, larg. 0m13, à Liverpool, Musée Meyer. Semblable au précédent. Au XIe ou XIIe siècle l'inscription consulaire a été remplacée par celle-ci : PIO PRAESVLE BALDRICO IVBENTE.

Bibl. — Pulszky, *op. cit.*, p. 43; Braun, dans *Bul. dell'Instituto*, 1851, p. 82; O. Westwood, *op. cit.*, p. 22, n. 63; W. Meyer, *op. cit.*, p. 5, 69, n. 19; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 27, n. 22.

23. [2°] Autre, un feuillet d'os de baleine, haut. 0m36, larg. 0m14; semblable à celui de la Bibliothèque nationale (fig. 3762).

Ce diptyque représente un personnage consulaire distribuant de l'argent au peuple.

Un consul, assis, tête nue, vêtu d'une robe à manches longues et ajustées par-dessous une tunique à manches amples descendant jusqu'au coude, dont on aperçoit l'orfroi autour du col. Une écharpe tout ornée de rosaces, bordée d'un large galon, recouvre ces deux vêtements. Le consul tient de la main gauche un sceptre surmonté d'un aigle, de la main droite posée sur les genoux il tient la *mappa circensis.* Ses pieds sont chaussés de brodequins à bandelettes. Son siège cubique, orné de feuilles entablées, recouvert d'un coussin, est garni de deux accotoirs, formés chacun d'un pilastre cannelé sur lequel pose une figurine féminine tenant de ses deux mains un disque au-dessus de sa tête. Le siège consulaire est élevé sur deux supports formés chacun d'une patte et d'un mufle de lion.

De chaque côté des accotoirs, un cadre carré orné de feuillages entablés entoure une figure masculine représentée en buste, tenant dans les mains un linge qui peut-être contient des pièces de monnaie.

Derrière chacun de ces cadres, monte une grande figure posée sur un piédestal cannelé. L'une, à gauche, chaussée de sandales, vêtue d'une longue robe relevée à la ceinture, recouverte d'un manteau agrafé sur l'épaule droite, est coiffée d'un casque à triple cimier; des perles au-dessous d'un anneau pendent à ses oreilles. De la main gauche elle tient une lance et de la main droite un petit disque sur lequel est gravé un A. L'autre, à droite, est également chaussée de sandales et vêtue d'une longue robe dans un manteau agrafé sur l'épaule droite et garni d'un orfroi carré sur la poitrine. De la main gauche elle s'appuie sur un bouclier et lève la main droite ouverte. Des pendants d'oreilles et un casque à cimier. Une couronne de feuillage suspendue horizontalement à trois cordons

3762. Diptyque de Pétrograd.
D'après Darcel, *Collection Basilewsky*, pl. VII, n. 2.

pend au-dessus de la tête du consul, entre deux autres guirlandes de feuillage. Au-dessus s'étend sur toute les longueur du feuillet un cartel vide. Entre le cartel et chaque guirlande est tracée l'inscription, en capitales saillantes sur le fond :

+ ARABONTI DEO VOTA ×

A la partie inférieure, sous un filet orné de perles qui supporte le trône, deux hommes, portant chacun

un sac sur leurs épaules, emplissent deux vases cylindriques avec les monnaies qu'ils contiennent. Ces personnages, tête nue, sont vêtus de courtes tuniques garnies de la *paragaudis* descendant de chaque épaule. Un court manteau à bouts flottants enveloppe leur buste. Ils sont chaussés de brodequins. Des palmes et des disques occupent le champ libre entre eux et derrière eux. Un plateau carré est placé entre les jambes de l'homme de droite.

Travail barbare, VIe siècle environ. Musée de l'Ermitage à Saint-Pétersbourg (*olim*, coll. Basilewsky).

Bibl. — A. Darcel et A. Basilewsky, *Collection Basilewsky. Catalogue raisonné précédé d'un essai sur les arts industriels du Ier au XVIe siècle*, in-4°, Paris, 1874, p. 12, n. 47, pl. VII; O. Westwood, *op. cit.*, p. 404; W. Meyer, *op. cit.*, p. 5, 22, 69, n. 20; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 27, n. 23.

24. [3°] Autre, un feuillet d'ivoire, haut. 0m26, larg. 0m13 (ce feuillet a été évidemment raccourci). Le consul imberbe, cheveux frisés autour de la tête, est représenté exactement de la même manière que sur le diptyque portant le nom de Magnus que possède la Bibliothèque nationale; le siège sur lequel il est assis est absolument semblable; dans les médaillons latéraux, de forme rectangulaire, on voit des personnages à mi-corps portant dans une draperie, dont ils tiennent les deux extrémités, des présents (?, des pièces de monnaies, destinées à la distribution). A droite et à gauche, figures casquées représentant Rome et Constantinople, au-dessus, festons et couronne de feuillages. Tout en haut du feuillet, un bandeau anépigraphe.

Paris. Bibliothèque nationale, Cabinet des médailles.

Bibl. — Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, édit. Henschel, t. VII, pl. I; A. Gori, *Thesaurus veterum diptychorum*, t. II, p. 169-176, pl. II; Lenormant, *Trésor de numismatique et de glyptique, bas-reliefs et ornements*, t. II, p. 51; Ch. Louandre, *Les arts somptuaires*, t. II, p. 61; Bloch, *Diptychon*, dans E. Saglio, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, t. I, fig. 1909; A. Chabouillet, *Catalogue des camées... de la Bibliothèque impériale*, n. 3267; et dans *Revue des Sociétés savantes*, 1873, Ve série, t. VI, p. 303; J. O. Westwood, *op cit.*, p. 69; W. Meyer, *op. cit.*, p. 69, n. 21; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 27, n. 24, fig.; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, p. 372, fig. 342; Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, in-8°, Paris, 1901, p. 111, fig. 41; Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, in-8°, Paris, 1910, p. 273, fig. 140.

25. [4°] Autre, un feuillet d'ivoire, haut. 0m258, larg. 0m127. Disposition semblable à celle du feuillet de la Bibliothèque nationale; mais le consul, au lieu d'être imberbe, est représenté avec toute sa barbe, vieux, le front ridé, à demi chauve et les cheveux disposés en trois touffes sur le front et au-dessus des oreilles. Cette grave modification iconographique rend l'attribution douteuse. C'est, en tous cas, un consul du VIe siècle.

Milan. Musée Bréra.

Bibl. — Carroni, *Ragguaglio del viaggio*, t. II, p. 208; Pulszky, *op. cit.*, p. 13; J. O. Westwood, *op. cit.*, p. 23, n. 65; W. Meyer, *op, cit.*, p. 18, 69, 70, n. 22; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, p. 373, fig. 343.

26. Diptyque de Justinien, 521. — Deux feuillets d'ivoire, haut. 0m36, larg. 0m13.

Le centre et chacun des feuillets est occupé par un médaillon circulaire, bordé d'un rang de perles, de volutes et de palmettes d'un assez beau style, contenant une inscription dédicatoire gravée. Aux angles de chaque feuillet, une rosace d'un fort relief dont le centre est formé par un mufle de lion. Enfin, tout en haut, deux cartouches allongés terminés par des volutes et contenant, gravés, les noms et titres du consul.

a. ✝ FL PETR SABBAT IVSTINIAN V I
Flavius Petrus Sabbatius Justinianus, vir illustris.

b. ✝ COM MAG EQQ ET P PRAES ET C O D
Comes, magister equitum et peditum præsentalium et consul ordinarius. (Le *q* redoublé est signe d'abréviation.)

Dans les deux médaillons du centre de chaque feuillet, on lit :

a.

✝
MVNERA PAR
VA QVIDEMPRE
TIO SED HONO
RIBVS ALMA
✝

Munera parva quidem pretio sed honoribus alma.

b.

✝
PATRIBVS
ISTA MEIS OFFE
RO CONS · EGO
✝

Patribus ista meis offero consul ego.

Milan. Collection Trivulzio (*olim*, à Autun, chez un chanoine, où Millin le découvrit).

Bibl. — Allegranza, *Opusculi*, in-8°, Cremona, 1781; B. Borghesi, *Œuvres*, t. VII, p. 50; De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, 1861, t. I, p. 584; Wieseler, *Das Diptychon Quirinianum zu Brescia*, p. 40; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8120, 3; W. Meyer, *op. cit.*, p. 70, n. 23; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 28-29, n. 26, fig.; Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, in-8° Paris, 1901, p. 7, fig. 3.

Il existe deux autres diptyques de Justinien.

27 [1°] Autre. Deux feuillets d'ivoire, haut. 0m34, larg. 0m13. Mêmes dispositions, mêmes ornements que sur le diptyque précédent. Au lieu de *Justinian* on lit *Justin*. Traces d'attaches en argent.

Le Puy. Collection Aymard.

Bibl. — *Description des monuments des différents âges observés dans le département de la Haute-Vienne*, in-4°, Limoges, 1821, p. 71-72; A. Héron de Villefosse, dans *Gazette archéologique*, 1884, p. 118, n. 21; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 29, n. 27.

28 [2°] Autre. Feuillet d'ivoire, haut. 0m38, larg. 0m13. Entièrement identique au premier feuillet décrit du diptyque de la collection Trivulzio.

Paris. Bibliothèque nationale (*olim*, à Autun).

Bibl. — Millin, *Voyage dans les départements du Midi*, t. I, p. 339, pl. XIX; Chabouillet, *Catalogue des camées*, n. 3263; et dans *Revue des Soc. savantes*, 1873, t. VI, p. 294; E. Oldfield. *Catalogue*; J. Labarte, *Hist. des arts industriels*, t. I, p. 201; W. Meyer, *op. cit.*, p. 70, n. 24; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 29, n. 28.

29. Diptyque de Philoxène, 525. — Deux feuillets d'ivoire, haut. 0m38, larg. 0m14.

Ces deux feuillets offrent la même disposition. Encadrés d'une moulure; dans le champ, trois médaillons circulaires disposés verticalement et retenus par des bandelettes perlées. Dans les deux médaillons supérieurs, le buste du consul, imberbe, cheveux frisés, vêtu de la trabée, tenant le sceptre surmonté d'un bouton-feuillage d'où sort un buste et, dans la main droite, la *mappa*. Dans deux médaillons inférieurs, figures de femmes en bustes, vêtement brodé, cheveux ceints du diadème, pendants d'oreilles, collier, tenant des deux mains un petit étendard, chargé d'une couronne de laurier. Dans les médaillons intermédiaires :

a) FL THEODORVS	*b* COM DOMEST
FILOXENVS	EX MAGISTOM
SOTERICVS	PER THRACIA
FILOXENVS	ET CONSVL
VIR ILLVSTR	ORDINAR

Dans le champ, sur quatre lignes, en lettres capitales :

a) ΤΟΥΤΙ ΤΟ ΔΩΡΟΝ ΤΗ ΣΟΦΗ ΓΕΡΟΥΣΙΑ
b) ΥΠΑΤΟΣ ΥΠΑΡΧΩΝ ΠΡΟΣΦΕΡΩ ΦΙΛΟΞΕΝΟΣ.

Monture en argent, estampée de rosettes, de disques ponctués et d'une course de feuilles de lierre.

Paris. Bibliothèque nationale (*olim*, à Saint-Corneille de Compiègne).

Bibl. — J. Sirmond, *Sidonius Apollinaris*, l. I, epist. VI; A. Wiltheim, *Diptychon Leodiense ex consulari factum episcopale*, in-4°, Leodii, 1659, p. 2, fig.; Mabillon, *Annales ord. S. Bened.*, t. III, p. 222 ; Banduri, *Imperium orientale*, t. II, p. 492; A. Gori, *Thesaurus veter. diptych.*, t. II, p. 19, 24, pl. XV ; Séroux d'Agincourt, *Hist. de l'art*, t. II, pl. XII, n. 6; Lenormant, *Trésor de numismatique et de glyptique*, t. II, pl. LIII; Chabouillet, *Catalogue*, n. 3266; *Revue des Soc. savantes*, 1873, p. 300; J. Labarte, *op. cit.*, 1864, t. I, p. 29; Westwood, *op. cit.*, n. 66-67; W. Meyer, *op. cit.*, n. 26, 71 72, Græven, *op. cit.*, p. 206; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 29-30, n. 29, fig.; Cl. Diehl, *Justinien*, 1901, p. 456, fig. 152.

Il existe trois autres diptyques de Philoxène.

30. [1°] Deux feuillets d'ivoire, haut. 0m34, larg. 0m13. Chacun des feuillets est orné d'une moulure. Dans le champ, est figuré en relief un grand losange terminé haut et bas par un fleuron trilobé, inscrivant un médaillon octogonal, bordé de palmettes, contenant gravés les noms et titres du consul en latin (comme dans le précédent). Au-dessus et au-dessous de ce médaillon, dans les champs, des feuilles de vigne. Aux quatre angles, quatre médaillons circulaires contenant une inscription grecque gravée.

a) ΤΩ CEMNYNONTI TOIC ΤΡΟΠΟΙC ΤΗΝ ΑΞΙΑΝ
b) ΥΠΑΤΟC ΥΠΑΡΧΩΝ ΠΡΟCΦΕΡΩ ΦΙ[λο]ΞΕ[νος]

Angle droit inférieur du feuillet *b* ébréché.

Milan. Collection Trivulzio.

Bibl. — Græven, *op. cit.*, p. 206; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8120, 4; Westwood, *op. cit.*, p. 364; W. Meyer, *op. cit.*, p. 22, 27, 42, 71, n. 27; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 30, 31, n. 30, fig.

31 [2°] Feuillet d'ivoire, haut. 0m31, larg. 0m11. Feuillet identique au deuxième feuillet du n° précédent

Liverpool. Musée Meyer.

Bibl. — Pulszky, *op. cit.*, p. 44, n. 33; Westwood, *op. cit.*, n. 68; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 31, n. 31.

32 [3°] Deux feuillets d'ivoire, haut. 0m35, larg. 0m13. Identique à celui du musée Trivulzio quant aux ornements. Nombreuses traces d'inscriptions semblables à celles qui figurent sur les autres diptyques de Philoxène (fig. 3763).

Paris. Bibliothèque nationale (*olim*, à Autun).

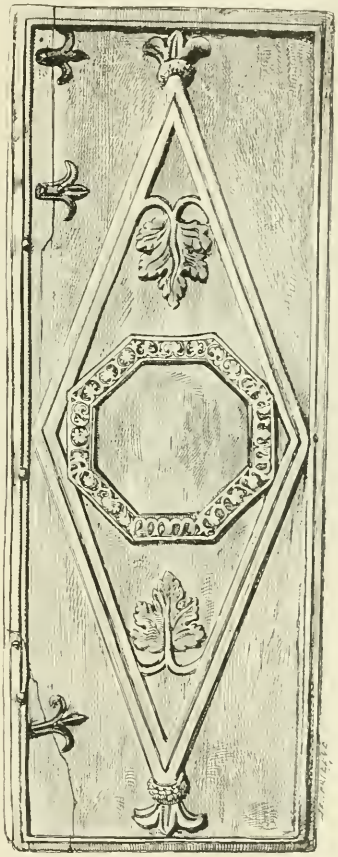
Bibl. — Millin, *Voyage dans les départements du Midi*, t. I, pl. 19, n. 1; Chabouillet, *Catalogue des camées*, n. 3264, et dans *Rev. des Soc. savantes*, 1873, t. VI, p. 303; J. O. Westwood, *op. cit.*, n. 57; W. Meyer, *op. cit.*, p. 41, 79, n. 46; Græven, *op. cit.*, p. 209; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 31-32, n. 32, fig.; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, p. 375, fig. 345.

33. Diptyque de Lampadius. 530. — Feuillet d'ivoire, haut. 0m29, largeur 0m11 (fig. 3764).

Dans une tribune, trois personnages, dont le consul, au centre, tenant le sceptre et la *mappa*, président aux jeux. Cette loge se compose d'une galerie soutenue par des colonnes, ornée de guirlandes et d'un parapet formant balcon recouvert d'un tapis imitant les cancels. A la partie inférieure, quatre chars attelés chacun de quatre chevaux tournent autour de la *spina* du cirque. La *spina* sert de réservoir d'eau, elle porte un obélisque et deux groupes de captifs accroupis près des trophées; à chaque extrémité de la *spina*, les *metæ*. On lit encore LJAMPA DIORVM.

Musée de Brescia.

Bibl. — A. Gori, *Thesaurus*, t. II, p. 25-86 (reproduit la dissertation de Hagenbach, p. 26-44), pl. XVI; d'Agincourt, *op. cit.*, t. II, pl. XII, n. 9; Pulszky, *op. cit.*,



3763. Diptyque de Philoxène. D'après une photographie

Corp. inscr. lat., t. V, n. 8120, 5; Wieseler, *op. cit.*, p. 27, 32; W. Meyer, *op. cit.*, p. 17, 21, 25, 34, 78, n. 42; J. O. Westwood, *Fictile ivories*, 12; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 32, n. 33, fig.; H. Græven, dans *Römische Mittheilungen*, 1892, t. VII, p. 21; H. Robault de Fleury, *La messe. Études archéologiques sur ses monuments*, 1888, t. VI, p. 116, fig.

34. Diptyque d'Orestes, 530. — Deux feuillets d'ivoire, haut. 0m33, larg. 0m120.

a. Consul assis sur la chaise curule, la *mappa* dans la main droite baissée, dans la gauche le sceptre avec buste impérial. En arrière, Rome et Constantinople casquées. En bas, deux hommes versent des sacs d'ar-

gent. Dans un disque au-dessus du consul, un monogramme, peut-être *Orestis*. Dans un cartouche :

RVF · GENN · PROB · ORESTIS

Tout en haut, deux médaillons entourés d'un rang de perles et séparés par une croix, buste imberbe et buste féminin.

3764. Diptyque de Lampadius.
D'après Molinier, *Histoire générale des arts*, t. I, p. 32.

b. Identique au feuillet *a*, sauf l'inscription :

V · C · ET INL · CONORD ·

Londres. Musée de South Kensington (*olim*, collection Soltykoff, ensuite P. Webb).

Bibl. — Gori, *op. cit.*, t. II, p. 87-104, pl. XVII; E. Oldfield, *Catalogue of select examples of ancient ivory carvings*, London, 1856, classe II, B, *d*; Maskell, *Catalogue of the ivories in the South Kensington Museum*, p. 55; De Rossi, *Inscript. christ.*, 1861, t. I, p. 170-171; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8120, 6; W. Meyer, *op. cit.*, p. 11, 20, 22, 31, 73, n. 29; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 32-33, n. 34.

35. Diptyque d'Apion, 539. — Deux feuillets d'ivoire, haut. 0m41, larg. 0m15.

Médaillon circulaire central avec buste de consul tenant la *mappa* et le sceptre. Feuillages.

a) FL(*avius*) STRATEGIVS APION STRATEGIVS APION

b) V(*ir*) INL(*ustris*) COM(*es*) DEVVO(*tissimorum*) D(*o*)MM(*esticorum*) ET CONS(*ul*) OR(*dinarius*).

Oviedo. Chapitre de la cathédrale.

Bibl. — Huebner, dans *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 1861, p. 837; Jose Amador de los Rios, *Monumentos arquitectonicos de España. Museo español de antiguedades*, 1872, t. I, p. 385; E. Huebner, *Die antike Bildwerke in Madrid*, 1862, p. 343; *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 2699; A. Fernandez Guerra y Orbe, *Historia de España desde la invasion de los pueblos germanicos hasta la ruina de la monarquia visigoda*, in-8°, Madrid, 1896, t. II, fig.; W. Meyer, *op. cit.*, p. 73, n. 30; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 33, n 35.

36. Diptyque de Justinus, 540. — Deux feuillets d'ivoire, haut. 0m335, larg. 0m130.

a. Au centre, dans un médaillon circulaire bordé d'une course de feuillage, le consul, imberbe, vu à mi-corps, tenant de la main droite levée la *mappa*, et de la gauche le sceptre terminé par un buste impérial. Ce médaillon est accompagné à sa partie supérieure et à sa partie inférieure de deux volutes adossées, terminées par des feuillages stylisés. A la partie inférieure du feuillet, deux personnages imberbes, vêtus de tuniques, répandent l'argent contenu dans des sacs posés sur leurs épaules. A la partie supérieure, trois médaillons circulaires, le Christ entre Justinien et Théodora.

Inscription gravée sur deux lignes dans un cartouche terminé par des volutes : *Fl(avius) Mar(ius) Petr(us) Theodor(us) Valent(inianus) Rust(icus) Boraid(es) Germ(anus) Just(inus)*.

b. Semblable au précédent, sauf l'inscription sur une seule ligne : *V(ir) inl(= inlustris) c(omes) dom(esticorum) et cons(ul) ord(inarius)*.

Berlin. Musée.

Bibl. — J. O. Westwood, *Proc. Oxford Arch. Soc.*, 1862, p. 133 (1er feuillet); le même, *Descriptive catalogue*, n. 49, 50 (il attribua à tort le diptyque à Valentinianus, consul en 505); W. Meyer, *op. cit.*, p. 9, 30; 74, n. 31, pl. I; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 33, n. 36; Ch. Diehl, *Justinien*, 1901, p. 658, fig. 209.

37. Diptyque de Basile, 541. — Deux feuillets d'ivoire : *a*. haut. 0m34, larg. 0m125; *b*. 0m20, 0m125.

a. Consul debout, cheveux coupés en rond sur le front et les oreilles, visage allongé, barbe courte. La *mappa* dans la main droite posée sur la poitrine, la gauche tenant le sceptre terminé par un globe surmonté d'une croix. Sur le vêtement du consul est brodé, sur l'épaule droite, un char à deux chevaux, de face. A gauche du consul, une femme debout, la poitrine à demi nue, la main posée sur l'épaule droite du consul et tenant de la main gauche un étendard chargé d'une couronne. En bas, course de chars dans le cirque (voir le diptyque d'Oreste). Dans l'angle droit, un personnage imberbe, debout, la main droite levée, tenant de la gauche un *volumen* et semblant protéger un personnage plus petit, barbu, vêtu d'une pénule. Bordure de feuillages.

Inscription dans le haut sur une ligne :

ANIC · FAVST · ALBIN · BASILIVS V · C ·

Florence. Musée des Offices.

b. Fragment; la plaque a été visiblement coupée vers le bas, mais elle est de même largeur que la précédente et également ornée sur les côtés d'une bordure

de feuillages. Une Victoire, assise au-dessous d'un aigle éployé, soutient un médaillon ovale offrant le buste du consul, absolument semblable à celui qui est figuré sur le premier feuillet, accompagné de la légende:

BONO REI PVBLICE ET ITERVM

Au haut du feuillet est gravée sur une seule ligne la suite de la légende du feuillet précédent : *et inl(astris) ex c(omite) dom(esticorum) pal(ricius) cons(ul) ord(inarius)*.

Milan, Musée Brera.

Bibl. — Buonarotti, *Osservazioni sopra tre dittici antichi d'avorio*, dans *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro*, in-4°, Firenze, 1716; Donati, *De dittici degli antichi profani e sacri*, in-4°, Lucca, 1753; Gori, *Thes. veter. diptychorum*, t. II, O. M. Dalton, *A byzantine silver treasure from the district of Kerynia, Cyprus*, dans *The archæologia*, 1900, t. LVII, p. 162, fig. 5, p. 164, fig. 7; O. Dalton, *Byzantine art and archæology*, in-8°, Oxford, 1911, p. 14, fig. 7, p. 196, fig. 118.

39 [2°] Deux feuillets d'ivoire, haut. 0m235, larg. 0m145.

a. Consul, assis sous une arcade entre deux jeunes garçons tenant des *flabella*. En bas, un belluaire entre cinq léopards.

b. Mêmes sujets; le belluaire combat ici contre cinq lions.

Bourges, Musée de la ville (*olim*, à la cathédrale) (fig. 3766).

Bibl. — J. Dumontet, *Mémoire sur les diptyques de la cathedrale de Bourges*, dans les *Mémoires lus à la*

3765. Fragment du diptyque de Halberstadt. D'après Dalton, *Byzantine art and archeology*, p. 14, fig. 17.

p. 127-136, pl. XX-XXI; De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, 1861, t. I, p. 491; Usener, *Anecdoton Holderi*, t. I, n. 8; Westwood, *op. cit.*, n. 71-72; W. Meyer, *op. cit.*, p. 13, 17, 18, 22, 25, 28, 48, 74, n. 32; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 3-331, n. 37; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, p. 379, fig. 319.

38. DIPTYQUES CONSULAIRES ANONYMES.

[1°] Deux feuillets d'ivoire, haut. 0m28, larg. 0m153 et 0m132 (fig. 3765).

a. Consul, debout, dans l'attitude si souvent décrite, tenant le sceptre et la *mappa*. A ses côtés, deux personnages debout, portant la trabée sans broderies. *Registre supérieur :* deux empereurs assis entre Rome et Constantinople, deux gardes debout; en arrière, une femme. *Registre inférieur :* des prisonniers, hommes et femmes.

b. Consul, vêtu de la tunique et de la chlamyde, le bras gauche abaissé le long du corps, le bras droit sur la poitrine, les deux premiers doigts de cette main allongés. Mêmes sujets que sur les registres du feuillet précédent.

Halberstadt, trésor de la cathédrale.

Bibl. — Förstermann, *Neue Mittheilungen*, dans *Thüringisch-Sæchsischer Verein*, 1844, t. VII, 2, pl. I; Eye et Falk, *Kunst und Leben der Vorzeit*, pl. I et II; Bock, *Geschichte der litirgische Gewänder*, in-8°, Bonn, 1856-1871, pl. I; *Mittheilungen der K. K. Central commission*, t. XV; Pulszky, *op. cit.*, p. 21 (l'attribue à Aétius, 454); Kügler, *Kleine Schriften*, t. I, p. 135; Wieseler, *Das Diptychon Quirinianum*, p. 43; J. O. Westwood, *op. cit.*, n. 45, 46; W. Meyer, *op. cit.*, p. 16, 20, 25, 28, 29, 30, 47, 63, n. 4; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 34, n. 38; *Sorbonne*, 1863 (1864), p. 229, 242, pl. VII, VIII; *Bulletin de la Société d'émulation du département de l'Allier*, 1858, t. VII, p. 313; A. Chabouillet, dans *Revue des Sociétés savantes*, 1873, t. VI, p. 298; W. Meyer, *op. cit.*, p. 32, 77, n. 38; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 34-35, n. 39, fig.

40 [3°] Feuillet d'ivoire, haut. 0m29, larg. 0m11.

Connu sous le nom d'*Apothéose de Romulus*. A droite, un triomphateur barbu, la main gauche appuyée sur une haste, tenant de la droite une branche de laurier, assis sous un édicule en forme de façade de temple, placé sur un char traîné par quatre éléphants montés par leurs conducteurs, conduits par un cornac.

Au second plan, un personnage nu enlevé d'un pyrée à triple étage par un char à quatre chevaux, précédés de deux aigles.

Tout en haut, ce personnage habillé monte au ciel à l'aide de deux robustes gaillards, l'un d'eux barbu, qui remplissent l'office d'anges et portent des ailes; ils amènent le triomphateur dans l'assemblée des dieux parmi lesquels on reconnaît Jupiter et Apollon, puis quatre autres. Le ciel est représenté par un arc avec les signes du Zodiaque.

Au sommet, ornement découpé à jour et monogramme.

Londres, British Museum (*olim*, collect. Gherardesca, à Florence).

Bibl. — Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammente*, in-4°, Firenze, 1716, p. 236; Gori, *op. cit.*, t. II, p. 118-126, pl. XIX, p. 138-141, réimprime les *animadversiones* de Montfaucon, *Antiq. expliquée*, Supplém.,

t. I, I. IX, c. VI, ensuite celles de H. Olivieri, p. 142-143; Millin, *Galerie mythologique*, pl. 171; Bloch, *Diptychon*, dans Saglio, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, t. II, fig. 2460; Pulszky, *op. cit.*, p. 18. Pulszky imaginait sans fondement pouvoir identifier ce diptyque d'*apothéose de Romulus* (?) avec le consul Aurelius Romulus, en 308; Wieseler, *op. cit.*, p. 40; Chabouillet, dans *Rev. des Soc. sav.*, 1873, t. VI, p. 288; W. Meyer, *op. cit.*, p. 34, 77, n. 40; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 35-36, n. 40, fig.; Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 393, fig. 359.

41. [4°] Feuillet d'ivoire, haut. 0m34, larg. 0m12.

Au centre, couronne de fruits et feuillage avec buste de consul imberbe, tenant *mappa* et sceptre. Quatre rosaces aux angles. Dans le haut, cartouche avec : *v(ir) c(larissimus) et inl(astris) ex c(omite) d(omesticorum) cons(ul) ord(inarius)*.

Rome. Bibliothèque Barberini, début du VIe siècle.

Bibl. — W Meyer, *op. cit.*, p. 11, 31, 75, n. 33, pl. I; B. Borghesi, *Œuvres*, t. VII, p. 51; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 36, n 41; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, p. 374, fig. 344; H. Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, 1906, t. I, p. 112, fig. 26.

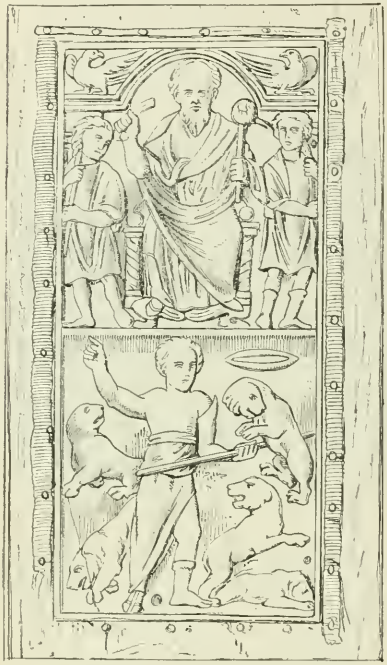
42. [5°] Deux fragments d'un feuillet d'ivoire, haut. 0m16, larg. 0m10.

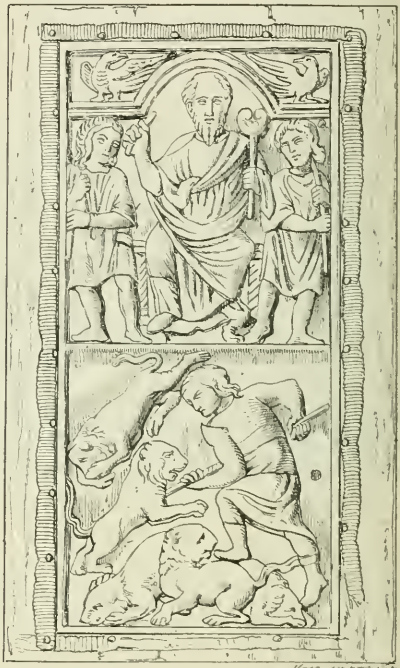
Malgré l'usure on voit encore les traces d'un consul assis, attitude ordinaire. Au-dessus, arc en plein cintre accompagné de deux oiseaux et un disque sur lequel était probablement gravé un monogramme. Au revers de ces fragments on a gravé postérieurement la Crucifixion et d'autres scènes de la Passion.

Musée Britannique et Musée de South Kensington.

Bibl. — Maskell, *Catalogue of the ivories ancient and medieval in the South Kensington Museum*, p. 107; J. O. Westwood, *op. cit.*, p. 73; W. Meyer, *op. cit.*, p. 31, 73, n. 34; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 36, n. 42.

43. [6°] Deux feuillets d'os de chameau, haut. 0m325, larg. 0m13.





3766. Diptyque de Bourges. D'après *Mémoires lus à la Sorbonne*, 1863, pl. VII-VIII.

Au centre, médaillon circulaire feuillagé, avec buste de consul, jeune, tenant la *mappa* et le sceptre. Au-dessus et au-dessous, deux rosettes encadrées par de grands rinceaux grossièrement sculptés comme sur le feuillet du diptyque d'Aréobindus, conservé au Louvre.

Liverpool. Musée Meyer.

Bibl. — Pulszky, *op. cit.*, p. 44, n. 34, 35; J. O. Westwood, *op. cit.*, n. 76; W. Meyer, *op. cit.*, p. 5, 31, 76, n. 36; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 36-37, n. 43.

44. [7°] Deux feuillets d'ivoire, haut. 0m36, larg. 0m14 (fig. 3767).

a. Consul imberbe, les cheveux coupés sur le front et frisés au-dessus des oreilles, assis sur une chaise curule ornée de feuillages et à pieds terminés par des griffes de lion. Sous ses pieds, un escabeau également orné de feuillages. Vêtu de la trabée brodée, la main droite levée et tenant la *mappa*, tandis que la main gauche tient un sceptre terminé par un fleuron. Cette figure est placée sous un arc en plein cintre, inscrivant une coquille et reposant sur deux pilastres cannelés

qui descendent jusqu'au bas du diptyque où ils encadrent un compartiment feuillagé en très bas relief. A la naissance de l'arc, au-dessus des chapiteaux, est sculptée en relief l'inscription :

DAVID REX

Une croix surmonte l'arc, qu'accompagnent deux aigles. Bordure de feuillages.

b. Consul imberbe, portant la couronne cléricale, debout sur un escabeau de deux marches, sous une arcade d'architecture semblable à celle figurée dans le feuillet précédent; la *mappa* dans la main droite, un sceptre crucifère dans la main gauche. Même décoration de la partie supérieure que dans le feuillet *a*, sauf l'inscription :

SCS GREGOR

Entre la coquille sculptée dans l'arcade et la tête du consul, on lit ces mots gravés :

+GREGORIVS PSVL MERI
TIS ET NOMINE DIGNVS
VNDE GENVS DVCIT
SVMMVM CONS CEN
DIT HONOREM

Gori avait expliqué ce diptyque comme originairement consulaire et remanié au IXe siècle afin de lui donner une apparence chrétienne. Cette opinion a été accueillie par Martigny et par Molinier, elle s'impose comme l'évidence même, et le goût de la contradiction quand même peut seul expliquer comment Pulszky, Meyer, Bloch ont imaginé de soutenir un tabletier sculptant un diptyque consulaire pour y loger les figures d'un roi juif et d'un pape. Ni l'un ni l'autre ne furent consuls; quant aux artistes chrétiens, ils eussent naturellement représenté le premier en empereur et le second en évêque. Au lieu d'une explication biscornue, mieux vaut s'en tenir à celle du bon sens. On a retouché un ivoire ancien. Les sceptres ont perdu leur aigle d'où on a tiré une feuille et un croisillon; on a gravé l'éloge de saint Grégoire avec des lettres dont le type n'est pas antérieur au IXe siècle et même on ne s'est pas mis en frais d'imagination, puisque cet éloge est tout simplement le début d'une pièce de vers qu'on lit en tête des manuscrits de l'Antiphonaire dit grégorien. Cette pièce est l'ouvrage d'un nommé Erfridus, il nous l'apprend et son nom seul comme son talent disent assez qu'il est de l'époque carolingienne.

C'est donc un diptyque consulaire qui a été tardivement démasqué. Les sceptres, les inscriptions, les vers le prouvent déjà, le siège consulaire n'a pas été épargné, on l'a chargé de ces rinceaux grossiers qu'on rencontre dans la sculpture du VIIIe et du IXe siècle en Italie; les pieds n'ont gardé que les griffes terminales: le feuillage qui remplit le carré inférieur est également de ce temps. A saint Grégoire il a fallu tailler les cheveux pour lui donner la tonsure cléricale.

Monza. Trésor de la basilique.

Bibl. — A. Gori, *Thesaurus veter. diptychorum*, t. II, p. 201-218, pl. VI; J. Labarte, *Hist. des arts industriels*, 1864, t. I, p. 10-12; Martigny, *Dictionn. des antiq. chrét.*, p. 255, 256; E. Oldfield, *Catalogue of select examples of ancient ivory carvings*, London, 1856, classe III *c*; W. Meyer, *op. cit.*, p. 31, 32, 76, n. 37; Bloch, *Diptychon*, dans E. Saglio, *Dictionn.*, t. II, p. 271; F. Pulszky, *op. cit.*, p. 23; J. O. Westwood, *op. cit.*, n. 83, 84; G. Rohault de Fleury, *La messe. Études archéologiques sur ses monuments*, 1888, t. VI, p. 118-119; H. Grœven, dans *Römische Mittheilungen*, 1892, p. 218; *Göttingische geherhte Anz.*, 1897, p. 77; E. Molinier, *Hist. génér. des arts appliqués à l'industrie*, t. I, p. 38, n. 44; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, p. 381, fig. 350; O. Dalton, *Byzantine art and architecture*, in-8°, Oxford, 1911, p. 200 (donne plusieurs références inexactes).

45. [8°] Feuillet d'ivoire, haut. 0m257, larg. 0m113.

Consul que des transformations ont changé en saint Pierre, assis sur un siège bas, muni d'un coussin et orné d'arcatures. Il tient le *volumen* qui a remplacé une *mappa*, de même qu'avec le sceptre on a fait une clé. Nimbe gravé, couronne cléricale parmi des cheveux frisés. Rayures pour figurer une barbe courte sur un visage d'abord imberbe. Au fond, arcade d'architecture en plein cintre, flanqué de deux sortes de clochetons de style roman. Ces remaniements ne sont pas antérieurs aux Xe-XIe siècles.

Prague. Bibliothèque du chapitre métropolitain.

Bibl. — W. Meyer, *op. cit.*, p. 82; *Auswahl von Kunstgewerblichen Gegenständen aus der Retrospectiven Ausstellung in Prag 1891*, Prague, 1892, pl. XXVII; Grœven, dans *Römische Mittheilungen*, 1892, p. 213; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 38, n. 45, p. 52.

46. [9°] Partie supérieure d'un diptyque dont chaque feuillet était composé de cinq morceaux d'ivoire, larg. 0m336, haut. 0m107.

Deux Victoires soutiennent une couronne de chêne ornée de bandelettes, renfermant un buste de femme couronnée de face, soutenant de la main gauche une corne d'abondance, la main droite sur la poitrine et ouverte. En bas, cartouche avec ces mots : AC TRIVMFATORI + PERPETVO SEMPER AVG*usto*.

Milan. Collection Trivulzio.

Bibl. — W. Meyer, *op. cit.*, pl. I, p. 50, 51, 82, n. 59; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 38, n. 46; O. Dalton, *Byzantine art and architecture*, 1911, p. 198.

47. [10°] Partie inférieure d'un diptyque dont chaque feuillet était composé de cinq morceaux d'ivoire, haut. 0m104, larg. 0m336.

Aux extrémités, deux femmes barbares, accroupies, de face, allaitant des enfants et portant des tributs. Au centre, deux groupes de deux barbares opposés symétriquement et apportant des tributs; entre ces deux groupes, à terre, deux prisonniers barbares accroupis, les mains liées derrière le dos. En bas, sur les côtés, sur la bordure : fruits. En haut, deux cartouches : à gauche : + *[v]ir illustr(is) com(es) protic* (?) +; à droite : + *et consul ordinar(ius)* +.

Milan. Coll. Trivulzio.

Bibl. — W. Meyer, *op. cit.*, p. 50, 51, 82, n. 59, pl. II; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 38-39, n. 47.

48. [11°] Partie supérieure d'un diptyque dont chaque feuillet était composé de cinq morceaux d'ivoire, haut. 0m33, larg. 0m08.

Deux Victoires soutenant une couronne renfermant un buste d'impératrice : + PERPETVAE SEMPER + AVGVSTAE +.

Bâle. Musée.

Bibl. — De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1878, pl. I, n. 3, p. 68; W. Meyer, *op. cit.*, p. 50, 82, n. 60; O. Dalton, *Byzantine art and archeology*, 1911, p. 198.

49. [12°] Deux fragments de la partie droite d'un feuillet de diptyque, composé de plusieurs morceaux d'ivoire insérés dans la reliure du ms. n. *23630* de la Bibliothèque de Munich, haut. 0m27, larg. 0m058 et 0m047.

a. Consul imberbe, debout, dirigé vers la gauche et portant devant lui un gros rouleau de parchemin qu'il va offrir en présent. Derrière lui, plus haut, personnage debout, jeune, imberbe, vêtu d'une sorte de manteau orné sur les épaules de deux broderies circulaires; la *bulla* au cou, bouclier oval gravé, lance. Bordure composée de rais de cœur et d'oves; seconde bordure verticale, à droite, composée de rosaces inscrites dans des rectangles.

b. Personnage jeune, imberbe, debout, de face, vêtu d'une longue robe à manches étroites, portant dans la main une sorte de longue canne terminée par une palette. Au-dessus de lui, Victoire debout le couron-

nant de lauriers. A gauche, bordure de rosaces inscrites dans des compartiments rectangulaires.

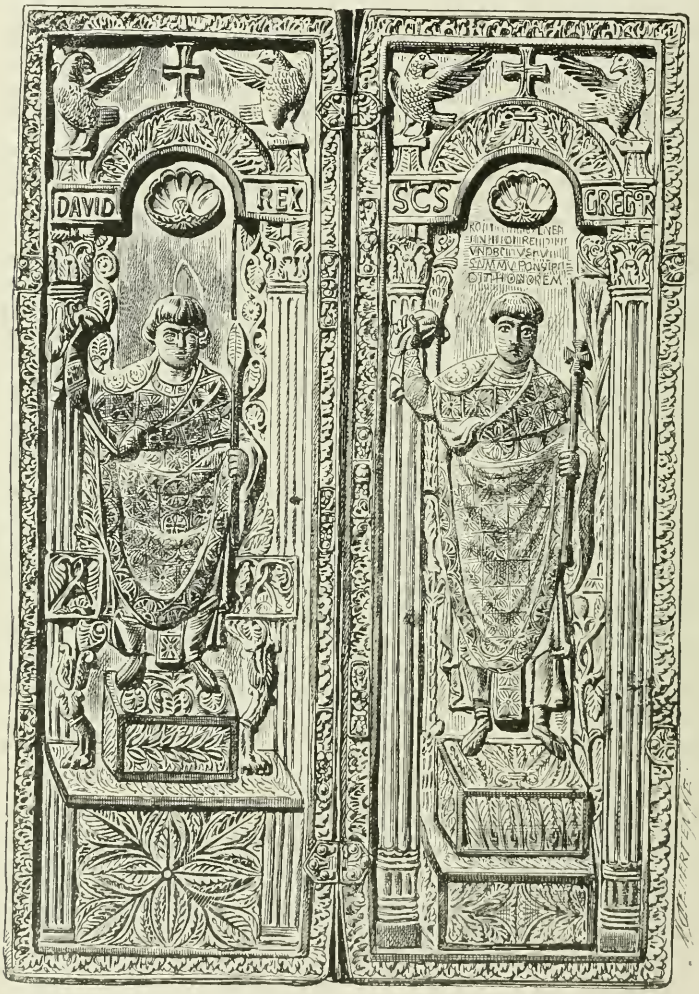
Munich. Bibliothèque, VIe siècle.

Bibl. — W. Meyer, *op. cit.*, pl. III, p. 45 à 55, 87, n. 61; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 39, n. 49; Riedin, dans *Comptes rendus de la Soc. arch. de la Russie* (en russe), 1897, n. s., t. IX, p. 201; D. Bielyayeff, *Bizantina*, t. I, p. 48, 251; t. II, p. 47, 240; O. Dalton, *Byzantine art and archæology*, 1911, p. 198.

III. Diptyques de fonctionnaires.

50. [1°] Diptyque de Rufius Probianus. — Deux feuillets d'ivoire, hauteur 0m29 et 0m306, largeur 0m12.

a. Rufius Probianus, vice-préfet du prétoire de Rome, à la fin du IVe ou au début du Ve siècle, imberbe, vu de face, les cheveux coupés, assis sur un siège



3767. Diptyque consulaire de Monza. D'après une photographie.

élevé de deux degrés, la main gauche appuyée sur un *volumen*. A droite et à gauche, deux tachygraphes recueillent et notent ses paroles. A gauche, dans le fond, on aperçoit un tableau divisé en quatre compartiments; les deux compartiments supérieurs sont occupés par deux bustes (l'empereur et l'impératrice ?),

les compartiments inférieurs par deux personnages qui s'avancent à la rencontre l'un de l'autre.

b. Mêmes personnages, même disposition, mais ici Probianus porte la chlamyde au lieu de la trabée; il déroule un *volumen* sur lequel on lit :

PROBIANE FLOREAS

Registre inférieur :

a. Un trépied portant un encrier et, de chaque côté, deux plaideurs debout; d'après leur vêtement, ils sont des personnages de rang sénatorial.

b. Même disposition, mêmes personnages, mais de condition plus humble.

L'inscription n'est complète qu'en passant d'un feuillet à l'autre; on lit :

a) RVFIVS PROBIANVS V · C ·
b) VICARIVS VRBIS ROMAE

Bibl. — J. Labarte, *Histoire des arts industriels*, in-8°, Paris, 1864, t. I, p. 4; p. 198; 2e édit., 1872, t. I, p. 13; O. Westwood, *Proc. Oxford architect. Soc.*, juin, 1863, p. 130 (le 2e feuillet); le même, *Fictile ivories*, p. 13, n. 39, 40; W. Meyer, *Zwei antike Elfenbeintafeln der Staats Bibliothek zu München*, pl. II, p. 5, 17, 24, 35-41, 53, 78, n. 44; E. Saglio, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, t. II, fig. 2457; A. Chabouillet, dans la *Revue des Sociétés savantes*, 1873, Ve série, t. VI, p. 290; Ch. de Linas, *Ivoires et émaux. Le triptyque byzantin de la Collection Harbaville, à Arras*, in-4°, Paris, 1885, p. 19 (feuillet *b*), extrait de la *Revue de l'art chrétien*, 1885; E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris, 1896, t. I, p. 40, n. 50, pl. IV; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 356, fig. 329; J. Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, in-4°, Wien, 1891, p. 32; H. Leclercq, dans *Dictionn.*, t. II, col. 781, 783, fig. 1519.

51. [2°] Feuillet d'ivoire, haut. 0m24, larg. 0m12.

Jeux du cirque. En haut : une loge dans laquelle président aux jeux trois magistrats assis, deux barbus, un imberbe. Tous trois portent la trabée, celui du centre tient dans la main droite une patère, celui de droite une *mappa*. En bas, dans le cirque, quatre gladiateurs luttent contre cinq élans.

Liverpool. Musée Meyer, début du Ve siècle.

Bibl. — Millin, *Voyage dans les départements du Midi de la France*, t. I, pl. XXIV; Jones Waring, *op. cit.*, pl. I, n. 3; *Monumenti dell'Instituto*, t. V, pl. II; Bloch, *Diptychon*, dans Saglio, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, t. II, fig. 2456; Pulszky, *op. cit.*, p. 16; Chabouillet, *op. cit.*, 1873, p. 286; W. Meyer, *op. cit.*, p. 21, 34, 77, n. 41; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 40, n. 51; A Venturi, *op. cit.*, t. I, p. 363, fig. 135. (Voir *Dictionn.*, au mot ÉLAN.)

52. [3°] Deux feuillets d'ivoire, haut. 0m335, larg. 0m110.

a. Jeux du cirque. Gladiateurs combattant des lions. Au sommet, un homme vu de face, l'épieu en arrêt, frappe à la poitrine un lion à crinière opulente qui se jette sur lui et mord la hampe de l'épieu. Au-dessous, un autre lion gît à terre, un épieu brisé dans la gueule, un autre fragment de l'arme entre les pattes. Au-dessous, deux lionnes ont déjà mordu la poussière, l'une d'elles garde l'épieu dans l'épaule. — Au milieu, un homme vigoureux, solidement campé, l'épieu en arrêt, reçoit le choc d'une lionne qui jette sa griffe sur le bras du gladiateur. — Au-dessous, un autre lutteur perce de son épieu une lionne fort curieusement dessinée. Près d'elle, un lion sans crinière, un épieu dans le ventre, agonise. Tout en bas, un gladiateur vu de face, le bras droit levé, regarde un lion renversé sur le dos, vu de profil, un épieu dans la poitrine. Le costume des gladiateurs se compose d'une tunique ceinte à la taille et relevée sur les cuisses, avec une fibule sur l'épaule droite. Un plastron garni d'une manche protège le bras gauche et la partie gauche du buste. Sur la poitrine et dans le dos une broderie carrée. Ce plastron est retenu par une première courroie au-dessus de l'épaule droite. Sur leurs jambes nues, les hommes portent des genouillères et de hauts brodequins dégageant le talon et les orteils.

Bordure de pirouettes.

b. Jeux du cirque. Identique au précédent, sauf d'insignifiants détails dans la physionomie des gladiateurs. L'indication du pelage des lions à crinière est supprimée.

Le revers est légèrement creusé pour recevoir la cire que maintenait un filet de bordure, le long duquel la dépression est plus grande. Des stries irrégulières étaient destinées à retenir la cire.

Travail latin, IVe-Ve siècles. Musée de l'Ermitage à Saint-Pétersbourg (*olim*, collection Basilewsky).

Bibl. — A. Darcel et A. Basilewsky, *Collection Basilewsky. Catalogue raisonné précédé d'un essai sur les arts industriels du Ier au XVIe siècle*, in-4°, Paris, 1874, p. 11, n. 45, pl. VI; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 41, n. 52, qui l'attribue aux V-VIe siècles; Ch. Diehl, *Justinien*, 1901, p. 453, fig. 151 (feuillet *b*).

53. [4°] Deux feuillets d'ivoire, haut. 0m273, larg. 0m115.

a. Sous un édicule à fronton triangulaire, supporté par deux colonnes à chapiteaux ornés de feuillages et à fûts historiés, est représentée Rome, sous les traits d'une femme debout, casquée, portant dans la main gauche le globe surmonté d'une Victoire, appuyée de la droite sur une haste.

b. Même architecture. Constantinople debout, couronnée, la corne d'abondance dans la main gauche, une palme dans la droite. Génie ailé près de l'épaule droite. Le haut de chacun des feuillets forme un angle obtus. Bordure décorée d'oves.

Deux inscriptions tracées à l'encre, vers le IXe siècle, que Gori déchiffra : *Joannes* (*Flavianus*), consul en 538, et *Faustitas*. E. Molinier a lu « clairement » : *Temperancia* et *Castitas*.

Vienne. Cabinet des antiques, VIe siècle.

Bibl. — Gori, *op. cit.*, t. II, pl. III, pl. IX; R. von Schneider, *Album auserlesener Gegenstände der Antiken-Sammlung*, pl. XLIX; Pulszky, *op. cit.*, p. 28; Wieseler, *op. cit.*, p. 26; W. Meyer, *op. cit.*, p. 21, 43, 81, n. 54; E. Molinier, t. I, p. 41, n. 53.

54. [5°] Deux feuillets d'ivoire, haut. 0m315, larg. 0m140.

a. Personnage barbu, vêtu de la tunique et la chlamyde, tenant un diptyque entre les mains, assis sous une coupole abritée de courtines.

b. Le même, le bras gauche pendant, la main droite relevée semble commander. Même architecture. Bordure d'oves.

Novare. Trésor de la cathédrale, V-VIe siècles.

Bibl. — Gori, *op. cit.*, t. II, p. 183-200, pl. IV; Pulszky, *op. cit.*, p. 22; Wieseler, *op. cit.*, p. 43; Westwood, *op. cit.*, n. 74-75; W. Meyer, *op. cit.*, p. 8-42, 79, n. 48; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 41, n. 54; A Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, p. 358, fig. 331.

55. [6°] Feuillet d'ivoire, haut. 0m165, larg. 0m075.

Un homme debout, imberbe, vêtu de la tunique et chlamyde retenue sur l'épaule droite. *Volumen* dans la main droite. Au fond, chrisme.

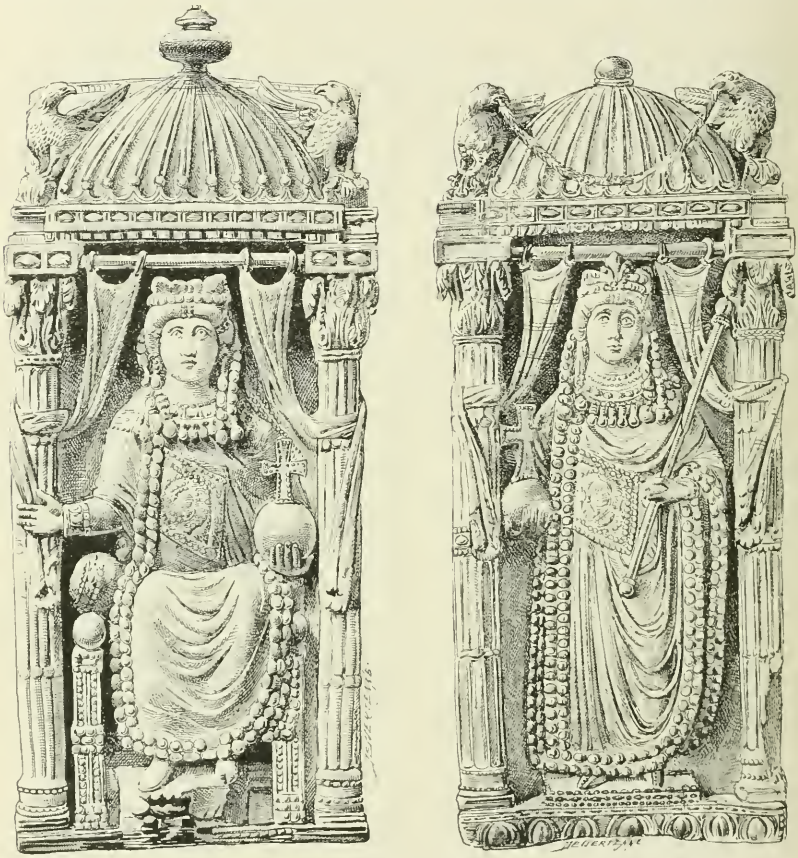
Bologne. Museo Civico, VIe siècle.

Bibl. — Bianconi, *Osservazione di un frammento di tavoletta antica d'avorio stimata consolare*, in-4°, Bologna, 1775; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. VI, pl. CCCCXLVIII, n. 9; Wieseler, *op. cit.*, p. 40; Westwood, *op. cit.*, p. 361, n. 1; W. Meyer, *op. cit.*, p. 42-79, n. 49; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 42, n. 55; G. Stuhlfauth, *Die altchristliche Elfenbeinplastik*, 1896, p. 12-13,

56. [7°] Feuillet d'ivoire, haut. 0m228, larg. 0m095 (brisé et incomplet à droite).

Une Muse debout, drapée, tournée vers la droite, la jambe gauche repliée, appuyée à une colonne. De la main gauche, elle tient un *volumen* et peut-être un *plectrum*. A gauche, un amour debout portant une palme; au second plan, sur une base d'architecture, supportant des guirlandes; chapiteaux feuillagés, fûts cannelés, rideaux écartés laissant voir une impératrice assise vêtue de la chlamyde, chargée de pierreries, tenant dans la main gauche le globe crucifère.

b. Même architecture, l'impératrice est debout, te-



3768. Diptyques d'impératrices. D'après des photographies.

un buste viril; sur la base on peut lire : AN. Le tout sous un fronton avec coquille au tympan et, sur la frise, cette inscription O(*ptimo* ?) PATRE T(*ito* ?) SECVNDO. Dans l'écoinçon, au-dessus du rampant gauche du fronton, une rosace sculptée.

Berlin. Musée (*olim*, Trèves, trouvé en 1875), VIe siècle.

Bibl. — Carl Bone, *Antikes Elfenbeinrelief aus Trier*, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, 1877, p. 99-110, pl. III; W. Meyer, *op. cit.*, p. 12, 35, 78, n. 43; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 42, n. 56.

57. [8°] Deux feuillets d'ivoire : *a*. haut. 0^m263, larg. 0^m13; *b*. haut. 0^m295, larg. 0^m135 (fig. 3768).

a. Ciborium à coupole cotelée flanquée de deux aigles nant le sceptre et le globe, couronnée; sur la chlamyde, segment brodé figurant un consul en trabée avec sceptre et *mappa*. P. Lauer a étudié des coiffures d'impératrices byzantines et, entre autres, une coiffure intéressante et qui rappelle celle de notre diptyque; elle se compose d'une sorte de bonnet, ou mieux de turban décoré à des intervalles réguliers de doubles rangées verticales de perles, portant, sur le devant un creux rectangulaire ou chaton pour un cabochon. Le dessus de « bonnet » comporte deux mamelons aux arêtes perlées disposés chacun d'un côté. Une double rangée de perles les sépare, allant du front à l'occiput. D'autres rangées verticales de perles ornent ces éminences sur les côtés. Cf. E. Molinier, *La*

coiffure des femmes dans quelques monuments byzantins, dans *Études d'histoire du moyen âge dédiées à Gabriel Monod*, 1896, p. 61-70.

a. Vienne, Cabinet des antiques. — *b.* Florence, Musée du Bargello, VIIIe siècle (Molinier); VIe siècle (Westwood); 1re moitié du IVe siècle (Saken et Kemer).

Bibl. — Gori, *op. cit.*, t. II, p. 267-272, pl. III et pl. XI (feuillet *a*), pl. XI (feuillet *b*); Montfaucon, *Antiquité expliquée*, t. III, 1re partie, pl. XXVI (feuillet *b*); R. von Schneider, *op. cit.*, pl. L; Pulszky, *op. cit.*, p. 22; Sacken et F. Kemer, *Die Sammlungen der k. k Münz und Antiken Cabinetes*, in-8°, Wien, 1866, p. 452; J. O. Westwood, *op. cit.*, p. 28, p. 494; W. Meyer, *op. cit.*, p. 32, 42, 80, n. 50; E. Molinier, *op. cit.*, p. 42, n. 57, pl. V, n. 3 (feuillet *b*); E. Modigliani, *Avori dei bassi tempi rappresentati una imperatrice*, dans *L'Arte*, 1898, p. 365-367; cf. *The American journal of archæology*, 1899, p. 640; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, p. 369, fig. 340 (feuill. *a*), p. 371, fig. 341 (feuillet *b*); sur les coiffures des impératrices, cf. P. Lauer, *Buste d'impératrice byzantine*, dans *Bulletin de la Société nationale des antiq. de France*, 1909, p. 278-282, 391; A. Pérate, *La réorganisation des musées florentins*, III. *Le musée national et la collection Carrand*, dans *Gazette des beaux-arts*, 3e période, 1892, t. VIII, p. 336.

58. [9°] Deux feuillets d'ivoire, haut. 0^m29, larg. 0^m12.

a. Une femme debout, tournée vers la gauche, tenant deux torches renversées, devant un autel allumé abrité par un pin auquel sont suspendues deux sonnettes. Cartouche en haut avec ce mot :

NICHOMACHO[*ru*]M

b. Une femme debout, tournée vers la gauche devant un autel dressé sous un chêne, jette sur le feu quelques grains d'encens Tous deux sont bordés de palmettes. En haut de celui-ci, un cartouche avec ce mot :

SYMMACHORVM

a. Paris. Musée de Cluny. — *b.* Londres. South Kensington (*olim*, à Montier-en-Der); fin IVe-début Ve siècle.

Bibl. — Martène et Durand, *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins*, in-4°, Paris, 1717, 1re partie, p. 98; Gori, *op. cit.*, p. 203-207, t. I, pl. VI; W. Maskell, *op. cit.*, p. 44; Otto Seeck, *De Symmachi vita*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Auct. antiquissimi*, 1883, t. VI, p. LIX; Pulszky, *op. cit.*, p. 25; Borghesi, *Annoli dell'Instituto*, 1849, p. 361; Wieseler, *op. cit.*, p. 27; J. O. Westwood, *op. cit.*, p. 8, 395; W. Meyer, *op. cit.*, p. 36, 43, 81, n. 53; Du Sommerard, *Catalogue du Musée de Cluny*, 1881, n. 1036; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 43, n. 58, fig.; A. Venturi, *Storia*, t. I, p. 387, 389, fig. 354, 355; L. von Sybel, *Christliche Antike*, t. II, p. 237; Haseloff, *Prussian's Jahrbuch*, 1903, p. 55; O. Dalton, *Byzantine art and archæology*, in-8°, Oxford, 1911, p. 191.

59. [10°] Deux feuillets d'ivoire, h. 0^m25, l. 0^m14.

a. Hippolyte nu et Phèdre avec entre eux un amour et un chien, conversant sous une arcade.

b. Endymion et Diane, même architecture, rideau de fond courant sur une tringle.

Brescia. Musée, V^e-VIe siècles d'après Molinier.

Bibl. — J. H. Leich, *De diptychis veterum et de diptycho eminentissimi Quirini diatribe*, in-4°, Lipsiæ, 1743; A. S. Mazochi, *De diptycho Quiriniano et Brixiano epistola*, dans Calogerà *Raccolta d'opusc.*, 1746, t. XXXIV, p. 387-448, pl.; C. I. Ansaldi, *Epistola de diptycho Quiriniano*, dans Calogerà, *Raccolta d'opuscoli*, 1749, t. XL, p. 187-236, pl.; 2e édit., 1750, t. XLII, p. 237, 261; S. Maffei, *Dittico Quiriniano publicato e considerato*, in-4°, Verona, 1754; G. Bartoli, *Il vero disegno delle due lavolette d'avorio chiamate Dittico Quiriniano con tre ragionamentiche ne defendono l'antichita contre il marchese Maffei*, in-4°, Parma, 1757; Gori, *op. cit.*, t. IV, pl. XVII; F. Wieseler, *Das Diptychon Quirinianum zu Brescia, nebst Bemerkungen über die Diptycha ueberhaupt, Eine archæologische Abhandlung*, in-8°, Göttingen, 1868, pl. I; Westwood, *op. cit.*, n. 18-19; W. Meyer, *op. cit.*, p. 31, 43, n. 57; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 44, n. 59, fig.; A. Venturi, *op. cit.*, t. I, p. 390, fig. 356; H. Leclercq, dans *Dictionn.*, t. II, col. 1149-1150; t. I, col. 1631, fig. 397-398.

60. [11°] Feuillet d'ivoire, haut. 0^m21, larg. 0^m135.

Deux registres : en haut, les Dioscures; en bas, Europe caressant Jupiter sous la forme d'un taureau. Large bordure de pampres.

Trieste. Musée, VIe siècle.

Bibl. — P. Pervanoglu, *Diptychon des städtischen Museums zu Triest*, dans *Archäologische Zeitung*, 1876, n. s., t. VIII, p. 113-132, pl. XII; Saglio, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, t. II, p. 276; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 45, n. 60.

61. [12°] Deux feuillets d'ivoire, haut. 0^m32, larg. 0^m14.

a. Esculape et Télesphore, génie de la guérison.

b. Hygie et Cupidon.

Liverpool. Musée Meyer, VIe siècle (d'après Molinier), IVe siècle plus vraisemblablement.

Bibl. — Gori, *op. cit.*, t. IV, pl. XX, XXI; Carroni, *Ragguaglio del viaggio*, t. II, pl. IX; Raphael Morghen, *Palmerini's Catalog*, n. 201; Pulszky, *op. cit.*, fig., frontispice, p. 35-40; Wieseler, *Denkmäler der alten Kunst*, t. II, pl. LXI; Maskell, *Description*, p. 166; J. O. Westwood, *op. cit.*, n. 15, 16; W. Meyer, *op. cit.*, p. 43, 81, n. 55; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 45, n. 61; H. Græven, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1897, p. 351; A. Venturi, *op. cit.*, t. I, p. 391, fig. 357.

62. [13°] Deux feuillets d'ivoire, h. 0^m340, l. 0^m125.

a. Une Muse debout, couronnée de fleurs, tournée vers la droite et touchant d'un *plectrum* une lyre qu'elle tient de la main gauche en l'appuyant sur une colonnette. Riche architecture de fond.

b. Un homme chauve, imberbe, âgé, à demi nu, assis, les jambes croisées, tenant un *volumen*; à ses pieds, un autre *volumen* et un volume ouvert. On y a vu Ausone, Claudien, Boèce, Ennius. Homère; on y verra qui on voudra.

Monza. Trésor de la basilique, VIe siècle.

Bibl. — Gori, *op. cit.*, t. II, p. 243-248, pl. VIII; A. N. Didron, dans *Annales archéologiques*, t. XXI, p. 289, 294, pl.; J. Labarte, *Histoire des arts industriels*, in-8°, Paris, 1864, t. I, p. 6-7; Pulszky, *op. cit.*, p. 27; Wieseler, *Das diptychon Quirinianum*, p. 32; L. Biraghi, *Boezio filosopho, teologo, martire a Calvenzano Milanese*, in-8°, Milano, 1865 (absurde); E. Oldfield, *Catalogue of select examples of ancient ivory carvings*, in-8°, London, 1856, classe I *c*; J. O. Westwood, *op. cit.*, n. 21, 22; W. Meyer, *op. cit.*, p. 43, 90, n. 51; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 45-46, n. 62, fig., cf. p. 13; A. Venturi, *Storia*, t. I, p. 392, fig. 358.

63. [14°] Deux feuillets d'ivoire, h. 0^m29, l. 0^m075.

a. Hérodote assis conversant avec Clio; Anacréon et Euterpe; Aristote et Polymnie.

b. Euripide et Melpomène; Ménandre et Thalie; Horace et Erato. Ces identifications sont de J. de Witte... et discutables.

Paris. Musée du Louvre, VIe siècle.

Bibl. — J. de Witte, *Cabinet d'antiquités de feu M. le chevalier Durand*, 1836, p. 453, n. 2256; Pulszky, *op. cit.*, p. 28; J. O. Weswood, *op. cit.*, n. 25; W. Meyer, *op. cit.*, p. 43, 80, n. 52; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 46-47, n. 63.

64. [15°] Mythologies. — Deux feuillets d'ivoire, hauteur 0^m327, largeur 0^m126 (fig. 3769).

Aujourd'hui ces feuillets d'ivoire sont encadrés dans une bordure d'argent et fixés sur les ais de bois formant les plats de la reliure d'un manuscrit appartenant à la Bibliothèque municipale de Sens, ancienne-

ment à la cathédrale de cette ville. Le manuscrit contient l'office des Fous.

Ces feuillets proviennent d'un diptyque à sujets mythologiques.

a. Triomphe de Bacchus. En haut, la vendange; deux hommes récoltent les grappes dans des paniers, puis vient la foulée dans une cuve où un mufle de lion a été pratiqué, afin de faire couler le jus dans un large vase attelé de deux chevaux prêts à s'éloigner, à l'instant où un autre attelage arrive porter sa charge de raisin. Un faune, entièrement nu, vu de dos, sonne de la trompe; un homme à cheval, vêtu à la romaine; un homme nu en marche. — Le groupe principal est formé par le personnage de Bacchus, debout dans un char traîné par un centaure et une centauresse. Le dieu est barbu, dans la force de l'âge : c'est le Bacchus vainqueur de l'Inde. Près de lui, Pan, affectueux, soutient son maître. Le char du dieu sort des flots de la mer, parce qu'il est considéré sans doute comme le soleil qui vient annoncer les travaux de la vendange. Au-dessous du char, un Triton entre deux Néréides, le Triton porte sur la tête les pinces de homard; un poisson, un dauphin.

b. Triomphe de Diane, debout dans un char attelé de deux taureaux. Le front de la déesse est orné du croissant, elle tient dans la main une torche embrasée, symbole de la lumière de la lune qui éclaire le monde pendant la nuit. Au-dessous, Thétis, déesse de la mer, assise parmi les flots et les animaux marins; elle tient d'une main un monstre marin, et de l'autre une langouste. Dans la partie supérieure, une femme nue tient à bout de bras une corbeille de fruits, un homme fuit avec une conque à la main. Tout à fait en haut, un génie semble piler quelque chose dans un vase, une femme à demi nue couchée sous un arbre, un autre génie auprès d'elle, et, dans une conque marine, Vénus se présente debout et nue.

3769. Diptyque de Sens. D'après Darcel, *Trésor des églises et objets d'art français exposés au Trocadéro en 1878*, t. I, pl. VIII.

Travail médiocre, vu l'époque, IIe ou IIIe siècle de notre ère; mais bien plus probablement du VIe siècle.

Sens. Musée (*olim*, à la cathédrale).

Bibl. — A. L. Millin, *Recueil de monuments inédits*, t. II, p. 336; Millin, *Voyage dans les départements du Midi de la France*, t. I, p. 60-71, Atlas, pl. II, III; *Monuments antiques inédits*, t. II, p. 50, 51; *Description d'un diptyque qui renferme un missel de la fête des Fous, lequel est conservé dans la bibliothèque de Sens, avec une*

notice de ce missel, in-4°, Paris, 1806; P. Lacroix et Seré, *Le moyen âge et la Renaissance*, t. v, Reliure, pl. 1; *Arundel Society*, Catalogue, classe 1, *b*; Th. Nisard, *Rapport adressé à M. le ministre, sur une mission à Montpellier*, dans *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 1851, t. II, p. 188-191, ne s'occupe que de l'office des Fous. Pulszki, *op. cit.*, p. 27; O. Westwood, *op. cit.*, p. 23, 24; W. Meyer, *op. cit.*, p. 43, 81, n. 56; Duchalais, *Explication des sculptures du tympan du baptistère de Parme, au moyen de la parabole de saint Barlaam*, dans *Mémoires de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1855, t. XXII, p. 287-288; Didron, *Annales archéologiques*, 1857, t. XIX, p. 133; J. Labarte, *Histoire des arts industriels au moyen âge et à l'époque de la Renaissance*, 1864, Album, t. I, pl. 1; t. I, p. 193-194; A. Darcel, *Trésor des églises et objets d'art français, exposés au Trocadéro, en 1878*, in-4°, Paris, s. d., t. I, pl. VIII; A. de Montaiglon, *Le trésor de la cathédrale de Sens*, dans *Gazette des beaux-arts*, 1881, t. XXI, XXII, tirage à part, p. 20, 21; P. Heuré, *L'office de la fête des Fous et son diptyque d'ivoire à la bibliothèque de Sens*, dans la *Curiosité universelle*, 1870, 27 octobre, cf. *Revue de Champagne*, 1890, IIe série, t. II, n. 956-960; E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris, 1896, t. I, p. 47-48, n. 64, il mentionne une brochure de M. Julliot, *Les deux feuillets du diptyque de Sens et un troisième feuillet qui en dérive*, s. l. n. d. [1895], 12 p., laquelle donne à tort le titre de consulaire à ce diptyque et se méprend sur un feuillet de la collection Raité, composé à l'aide de motifs empruntés au diptyque de Sens et qui n'en est pas moins apocryphe; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 502; Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, in-8°, Paris, 1901, p. 458, fig. 176.

65. [16°] Feuillet d'ivoire, haut. 0m21, larg. 0m12.

Trois registres; les deux premiers contiennent les neuf Muses et Apollon; le dernier, Bacchus appuyé sur un thyrse et ses compagnons.

Paris. Musée du Louvre, VIe siècle (ce feuillet n'a jamais fait partie d'un diptyque).

Bibl. — J. de Witte, *Description des antiquités et objets d'art qui composent le cabinet de feu M. le chevalier E. Durand*, 1836, p. 453, n. 2256; W. Froehner, *Les musées de France*, pl. XXXVI; J. Dumontet, *Mémoire sur les diptyques de la cathédrale de Bourges*, dans *Mémoires lus à la Sorbonne*, 1863 (1864), p. 229-242, pl. IX-X; A. Chabouillet, dans *Revue des Sociétés savantes*, 1873, t. VI, p. 298; Fr. Pulszky, *op. cit.*, p. 28, n. 6; Westwood, *op. cit.*, p. 7, n. 25; Meyer, *op. cit.*, n. 52; Héron de Villefosse, dans *Gazette archéologique*, 1884, t. IX, p. 128; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, p. 400, fig. 361.

IV. DIPTYQUES CHRÉTIENS.

66. DIPTYQUE DU MUSÉE BRITANNIQUE. — Feuillet d'ivoire, hauteur 0m41, largeur 0m14.

Feuillet de diptyque, malheureusement dépareillé. Un ange debout, placé sous une arcade soutenue par deux colonnes d'ordre corinthien et dont le tympan, en forme d'arc dessiné par une suite d'acanthes, contient une coquille dans laquelle se trouve une couronne de feuillage enfermant une croix. L'ange est représenté sous les traits d'un bel adolescent imberbe, la chevelure bouclée et contenue par un bandeau. Il est vêtu de la tunique talaire et d'un ample manteau drapé avec un art digne de l'antique, qui descend des épaules et enveloppe le corps; ses pieds sont chaussés du cothurne antique; de la main droite il tient le globe surmonté de la croix qu'on voit fréquemment dans la main des empereurs byzantins, il s'appuie de la main gauche sur un long sceptre, comme ferait un guerrier sur une lance. Le défaut le plus sensible est la pose des pieds sur trois degrés d'un escalier.

Au sommet, chaque feuillet contenait dans un cartouche une inscription dont il ne reste que la moitié, dont le sens est énigmatique; on lit seulement :

+ ΔΕΧΟΥ ΠΑΡΟΝΤΑ
ΚΑΙ ΜΑΘΩΝ ΤΗΝ ΑΙΤΙΑΝ

« Reçois l'objet que voici et apprenant la cause... »

IVe siècle, Musée Britannique, origine orientale.

Bibl. — Oldfield, *Catalogue*, 1855, p. 10; Wyatt, *Notices of sculpture in ivory*, in-8°, Londres, 1856, p. 7; A. E. Didron, dans *Annales archéologiques*, 1858, t. XVIII, p. 33; J. Labarte, *Histoire des arts industriels*, in-8°, Paris, 1864, t. I, p. 41-42; *Album*, pl. IV; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873-1880, t. IV, pl. CCCCLVII, n. 1; C. Bayet, *L'art byzantin*, in-8°, Paris, 1883, p. 91; G. Schaefer, *Die Denkmäler der Elfenbeinplastik des grossherzoglichen Museums zu Darmstadt*, in-8°, Darmstadt, 1872, p. 28; P. Lacroix et Seré, *Vie militaire et religieuse au moyen âge*, in-8°, Paris, 1873, p. 271; J. K. Kraus, dans *Real Encyklopädie*, p. 410; J. Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, dans *Byzantinische Denkmäler*, t. I, p. 10; *Die Byzantinische Kunst der Blütezeit*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, t. I, p. 589; E. Molinier, *Hist. génér. des arts appl. à l'industrie*, 1896, t. I, p. 60, pl. V, n. 1; G. Stuhlfauth, *Die altchristliche Elfenbeinplastik*, in-8°, Freiburg, 1896, dans *Archäologische Studien zum christlichen Alterthum und Mittelalter*, part. II, p. 174; *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, in-8°, Freiburg, 1897, frontispice, p. 179; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 434, fig. 396; O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities of the British Museum*, in-8°, London, 1901, p. 53, n. 295, pl. VIII; Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, in-8°, Paris, 1901, p. 278, p. 369, fig. 128; *Manuel d'art byzantin*, 1910, p. 277, fig. 143; O. Dalton, *Byzantine art architecture*, in-8°, Oxford, 1911, p. 200-201, fig. 121; *Catalogue of ivory carvings of the Christian era*, n. 11; Strzygowsky, dans *Journal of hellenic studies*, 1907, t. XXVII, p. 99 sq.; Strong, dans *Burlington magazine*, 1907, mai, p. 110; Riegl, *Die spätrömische Kunst-Industrie*, in-4°, Wien, 1901, p. 122, note; H. Leclercq, *Anges*, dans *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 2109, fig. 627; Kondakof, *Byzantine churches of Constantinople*, dans *VIe Congrès archéologique*, Moscou, p. 116.

67. DIPTYQUE DU BARGELLO, A FLORENCE. — Deux feuillets d'ivoire.

a. Adam dans le paradis terrestre, complètement nu, assis près d'un arbre, qu'à son feuillage on prendrait pour un chêne; sa figure est jeune, ses cheveux courts sont curieusement frisés. Cette figure nue, copiée sur quelque bas-relief beaucoup plus ancien, est encore d'un beau dessin et le modelé est assez habilement traité; les mains et les pieds sont, il est vrai, déjà légèrement disproportionnés, mais cependant les mouvements sont justes et indiquent chez l'artiste une préoccupation sérieuse de comprendre les formes; c'est surtout dans la représentation des animaux que le sculpteur a triomphé; tous, grands et petits, sont traités avec un soin qui trahit autre chose que l'imitation servile d'un bon modèle; si l'aigle rappelle un peu trop les aigles romaines, le lion, l'ours, le taureau, l'éléphant, la chèvre, sont sculptés par un homme qui a observé par lui-même la nature, qui a vu des animaux et en a compris le côté pittoresque. Il ne faudrait pas sans doute en conclure qu'il a étudié la nature avec les mêmes yeux qu'un artiste moderne, mais il n'en est pas moins vrai qu'il y a là une tentative très curieuse, couronnée d'un succès réel, pour s'affranchir des formules purement classiques. E. Molinier a rapproché ce morceau magistral du revers du diptyque d'Areobindus (en 506) consacré aussi à Adam dans le paradis ter-

restre. Sans doute, ni l'un ni l'autre artiste n'a eu l'idée très simple de retourner son ivoire et de le travailler dans le sens de la largeur au lieu de superposer les animaux dans le sens de la hauteur. Mais cette réserve faite, notre animalier, n'étant pas paysagiste, s'est tiré d'affaire habilement, il rassemble les animaux dans une sorte de perspective fuyante, tandis que le sculpteur du diptyque d'Areobindus n'a rien imaginé que des registres superposés, nettement tranchés, en sorte que son paradis terrestre ressemble assez aux animaux de l'arche de Noé empilés sur les rayons d'une armoire. Autre différence, le sculpteur du diptyque consulaire d'Areobindus n'a pas plus de talent que d'imagination; ses animaux sont de vulgaires silhouettes parmi lesquelles il en est qu'on ne peut classer dans aucun genre; en outre, l'esprit rempli des contes mythologiques, il introduit dans le jardin d'Eden les monstres de la fable, centaures, fauves, griffons, sirènes, hommes à têtes d'animaux. La flore est aussi médiocre que la faune, les végétaux n'étant pour lui que prétexte à décoration, il y introduit des bêtes et bestioles, mais sans les y amener vivants comme ceux des bordures du siège de Maximien de Ravenne (voir *Dictionn.*, t. III, col. 59, fig. 2409).

b. Trois scènes de l'histoire de saint Paul. Dans la première : saint Pierre debout sur le *scabellum* et saint Paul assis, derrière lui un disciple tenant un *volumen*, probablement saint Luc, auteur des *Actes des apôtres*. Dans la deuxième : saint Paul naufragé débarque à Malte, y fait du feu pour se réchauffer, lorsqu'une vipère réveillée par la chaleur se jette sur l'apôtre et s'y attache, le saint jette le reptile dans les flammes et n'éprouve aucun préjudice de sa morsure. Trois personnages assistent à l'épisode, ceux qui s'écrièrent : « Cet homme est un meurtrier, la tempête l'épargne, la vengeance le poursuit et veut sa mort. » Dans le troisième : saint Paul guérit à Malte le père de Publius, gouverneur de l'île, et tous les malades de l'île qui sont accourus vers lui. La représentation du père de Publius, sorte de cadavre émacié qu'un serviteur semble soulever et retenir debout, est particulièrement curieuse et doit être rapprochée des quelques exemples que nous avons fait connaître en parlant de l'anatomie (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1949) ; il faut signaler aussi l'étrangeté des costumes, ces manteaux de peau munis de manches — c'est la *melota* des moines, dont parle saint Benoît — que les personnages jettent sur les épaules, attachent au cou et dont ils n'utilisent pas les manches, l'accoutrement des jambes, sortes de braies qui retombent jusque sur la chaussure, les tuniques ouvertes par devant et serrées au moyen d'une ceinture. Il y a là une recherche de costume bien rare sur les monuments de cette époque. Les draperies rappellent celles des meilleurs diptyques consulaires, la technique est excellente. Ouvrage latin sans mélange ou presque sans mélange d'influence grecque. Début du ᵛᵉ siècle; M. Pératé doute que ce soient deux moitiés d'un même diptyque.

Florence. Musée de Bargello (*olim*, collections Denon, Carrand).

Bibl. — Grivaud de La Vincelle, *Recueil de monuments antiques, la plupart inédits et découverts dans l'ancienne Gaule*, in-1°, Paris, 1817, t. II, pl. XXVIII, p. 232; D. V. Denon, *Monuments des arts et du dessin*, in-fol., Paris, 1829, t. I, pl. XXXVIII; J.-J. Dubois, *Description des objets d'art qui composaient l'une des parties du cabinet de feu M. le baron V. Denon*, 1826, n. 693; Marriott, *Vestiarum christianum. The origin and gradual development of the dress of holy ministry in the Church*, in-8°, London, 1868, frontispice; le même, *The testimony of the catacombs and of other monuments of christian art*, in-8°, London, 1870, p. 68, pl. IV; A. Pératé, *La réorganisation des musées florentins*, dans *Gazette des beaux-arts*, 1892, 3ᵉ période, t. VIII, p. 332 sq.; F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, t. I, p. 505, fig. 389; *Real Encyklopädie*, t. I, p. 409 ; Fr. Portheim, *Ueber den dekorativen Stil in der altchristlichen Kunst*, in-8°, Stuttgart, 1886, p. 24; G. Stuhlfauth, *Die altchristliche Elfenbeinplastik*, 1896, p. 36-52; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, 1873-1880, t. VI, pl. CCCCLI, 3; CCCCLII, 3; J. O. Westwood, *op. cit.*, p. 48, n. 112, 113, pl. V; E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris, 1896, t. I, p. 57-59, pl. V, n. 2, fig., p. 58; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, p. 421, fig. 385; S. Grech, *San Publio in un antico dittico del museo nazionale di Firenze*, in-8°, Malta, 1910, fig.; Van de Vorst, dans *Analecta bollandiana*, 1911, t. XXX, p. 353; A. Breymann, *Adam und Eva in der Kunst der altchristichen Alterthums*, in-12, Wolfenbüttel, 1893, p. 99-101; O. Dalton, *Byzantine art and architecture*, in-8°, Oxford, 1911, p. 193, fig. 116 (feuillet *a*), p. 194, fig. 117 (feuillet *b*).

68. Diptyque de Rouen. — Deux feuillets d'ivoire, haut. 0ᵐ245, larg. 0ᵐ115; appliqués sur les ais de chêne d'une reliure du manuscrit de la bibliothèque publique de Rouen, provenant de l'église métropolitaine. Ce manuscrit, catalogué *Y 27*, est indifféremment désigné sous le nom de *Livre d'ivoire* ou *Livre des serments*. Vélin de 0ᵐ295 sur 0ᵐ190. La couverture consiste en ais de chêne (fig. 3770) avec les panneaux d'ivoire encadrés de larges bandeaux en cuivre gravés, dos moderne. Ces bandeaux offrent, au plat recto, une série d'ornements représentant quelque chose comme des cœurs inscrivant chacun une palmette et reliés entre eux par des bagues perlées qu'accostent deux feuilles horizontales; au plat verso, un enroulement fleuronné. Le style très sobre du décor se reporte au XIᵉ ou au début du XIIᵉ siècle Panneaux d'ivoire d'égales dimensions : hauteur 0ᵐ245, largeur 0ᵐ115; une baguette de demi-oves, à moitié grattée, prolonge extérieurement chaque face, hormis le bas où un rectangle uni sert de terrasse aux figures.

A l'intérieur, s'élève un édicule à fronton triangulaire, dont deux pilastres cannelés, sommés de chapiteaux corinthiens, supportent l'entablement. Une coquille rehausse le milieu du tympan; des colombes contournées descendent sur les rampants. Les édicules, absolument identiques, abritent chacun un personnage debout, mais dans des attitudes très différentes. Au recto, saint Pierre drapé dans un *pallium* qui laisse voir le bas de sa tunique; un gland (*bulla*) pend à l'extrémité du manteau. Il est nimbé; sa barbe et ses cheveux sont courts, il tient de la main gauche la clef traditionnelle, l'autre main se cache sous les plis Cette figure de face tourne légèrement la tête à droite Au verso, un personnage de profil, nimbé, front dégarni, barbe pointue médiocrement longue. Il porte aussi le *pallium* à glands par-dessus la robe talaire et il marche vers la gauche en levant la main droite, tandis que les doigts de la seconde main s'introduisent dans un *volumen* déroulé et plié en deux. Très vraisemblablement saint Paul, dont le type se retrouve identique sur un sarcophage de la Gaule.

Des frottements réitérés ont usé les plaques au point d'en enlever l'épiderme; sur le plat recto on voit dans les draperies, à gauche, sur le plat verso au milieu, des creux assez profonds qui semblent d'anciennes mutilations faites à coups de gouge; néanmoins les lignes principales persistent en quantité suffisante pour établir le caractère antique de l'œuvre.

Le saint Pierre du plat recto est une imitation évidente du *Sophocle* de Latran et surtout de l'*Aristide* Farnèse; sans le raccourci maladroit du bras gauche, relevé au lieu de descendre, sans la robe dépassant le *pallium*, on croirait que la statue a été copiée par le

tabletier. Un détail de costume mérite d'être relevé: c'est la présence d'un gland à la pointe du *pallium* pour assurer la retombée de l'étoffe. Cette mode, étendue par les Romains au *sagum* et au *paludamentum*, semble avoir disparu au début du ve siècle; on n'en connaît aucun exemple classique postérieur au diptyque de Probus (406) conservé à la cathédrale d'Aoste (voir ce mot).

L'architecture servant de fond est celle qu'on rencontre sur plusieurs diptyques consulaires, tels que 1° celui d'Astyrius (449) : quatre pilastres torsadés à chapiteaux corinthiens, deux supportant le fronton; coquille au centre du tympan, travail latin; — 2° celui de Boèce (487) : deux pilastres unis à chapiteaux corinthiens; fronton à rampants et architrave ornés de feuilles d'acanthe; tympan rehaussé d'une couronne de lauriers inscrivant un monogramme; même travail que le précédent; — 3° celui d'Anastase (517), dont on possède au moins trois exemplaires : de Liége, moitié au Musée de Berlin, moitié à celui de South Kensington; de Bourges, complet à la Bibliothèque nationale à Paris; de Vérone où le second feuillet est conservé à la bibliothèque capitulaire de Vérone. Sur tous, identité d'architecture : pilastres unis, chapiteaux corinthiens, fronton bordé d'un motif analogue à celui des baguettes sculptées qui encadrent les panneaux de Rouen; coquille, travail byzantin.

La date la plus probable est la fin du ive siècle; Molinier le retarde naturellement au ve ou vie siècle.

Bibl. — J. Saas, *Notice des manuscrits de la bibliothèque de l'église métropolitaine de Rouen, primatiale de Normandie*, in-12, Rouen, 1746, n. 58. *Codex continens acta archiepiscoporum Rothomagensium, seu Codex eburneus*, p. 25, 26; P. Langlois, *Mémoire sur les bibliothèques des archevêques et du chapitre de Rouen*, n. 2, dans *Précis analytique des travaux de l'Académie de Rouen*, 1853, p. 499-500; Ed. Frère, *Manuel du bibliophile normand*, in-8°, Rouen, 1860, t. II, p. 255; Le même, *Catalogue des manuscrits de la bibl. de Rouen*, 1874, p. 91, n. 198; Westwood, *Fictile ivories in the South Kensington Museum*, p. 416; Ch. de Linas, *Le livre d'ivoire à la bibliothèque de Rouen*, dans *Gazette archéologique*, 1886, t. XI, p. 25-37, pl. IV; E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris, 1896, t. I, p. 53, fig.; H. Græven, *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1897, p. 71; O. Dalton, *Byzantine art and archæology*, in-8°, Oxford, 1911, p. 194; M. Laurent, *Les ivoires prégothiques conservés en Belgique*, in-8°, Bruxelles, 1912, p. 20, 21, fig. 7, 8 et fig. 9, sarcophage de Marseille.

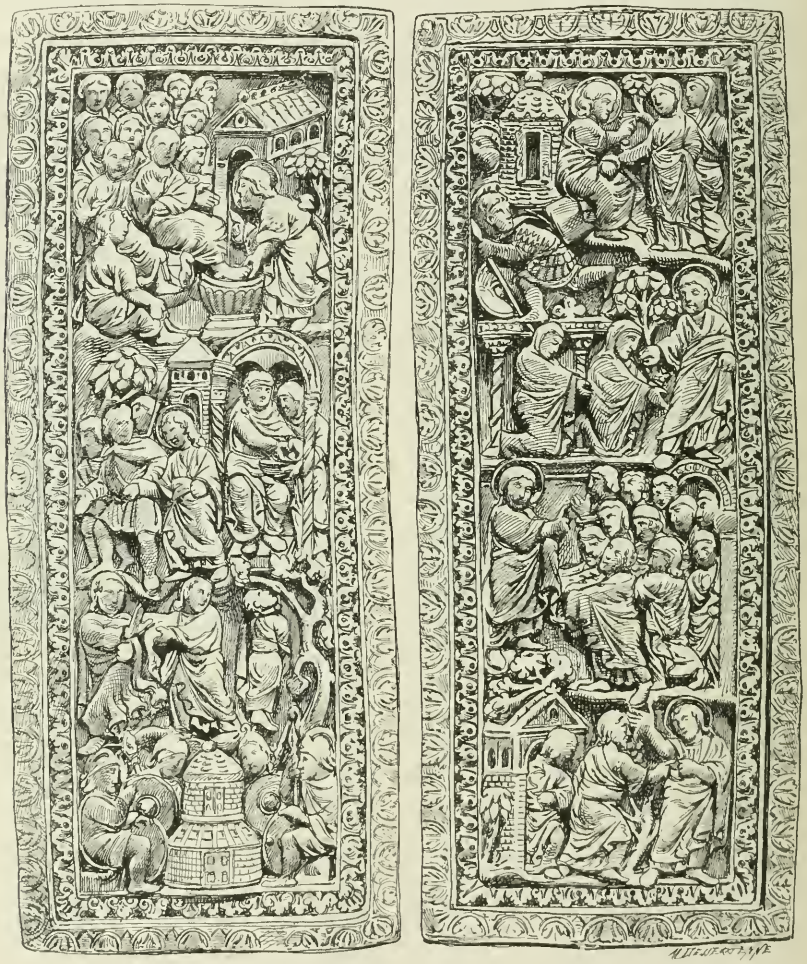
3770. Diptyque de Rouen. D'après la *Gazette archéologique*, 1886, t. XI, pl. IV.

69. Diptyque de Milan. — Deux feuillets d'ivoire, hauteur 0m31, largeur 0m115 (fig. 3771).

Ce diptyque, qui appartient à la cathédrale de Milan, paraît n'en pas être sorti depuis des siècles, en sorte qu'il est possible qu'il soit un des diptyques de l'église Saint-Ambroise à l'époque où Berold, dans le premier tiers du XIIe siècle, gardien de cette église, consignait parmi les rites et cérémonies milanais la présentation des diptyques. A certains moments des offices liturgiques, un clerc prenait le diptyque placé sur l'autel et le tenait entre ses mains tandis qu'il chantait. Ces diptyques étaient exposés et les fidèles admis à les baiser. La cérémonie terminée, on les enfermait dans un coffre avec les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.

a. Chaque feuillet contient quatre épisodes de l'Évangile, ce sont dans le premier : Jésus lavant les pieds des douze apôtres. — Le lavement des mains de Ponce Pilate, assis sur son tribunal surmonté d'une sorte de *ciborium*, à côté une tourelle, dans le fond un arbre, et trois soldats emmènent le Christ. — Judas rapporte le prix de sa trahison à un des pontifes qui le repousse et il va se pendre à un arbre. — Quatre soldats gardent le tombeau du Christ figuré par un petit mausolée circulaire.

b. Marie-Madeleine et Marie Salomé viennent au tombeau, l'ange les arrête, la porte du tombeau est grande ouverte, deux soldats s'enfuient. — Jésus apparaît à deux des saintes femmes, dans le fond un arbre, un portique. — Le Christ apparaît à onze de ses disciples. — Incrédulité de saint Thomas.



3771. Diptyque de Milan. D'après Labarte, *Histoire des arts industriels*, t. I, pl. XVII.

Ouvrage du IXe siècle d'après quelques-uns, plus probablement du VIe et même du Ve.

Bibl. — A. Gori, *Thesaur. veter. diptychor.*, t. III, p. 270, pl. XXXIII, XXXIV, *Arundel Society, Catalogue*, classe III; J. Labarte, *Histoire des arts industriels*, 1864, t. I, p. 126, p. 207, pl. XIII; 1872, t. I, p. 32, pl. V; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. VI, pl. 450; G. Rohault de Fleury, *La messe. Études archéologiques sur ses monuments*, t. VI, p. 120; Græven, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1897, p. 75-77; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, p. 426, fig. 390; A. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche*, cf. O. M. Dalton, *Byzantine art and archæology*, in-8°, Oxford, 1911, p. 190 sq.; A. Maskell, *La sculpture en ivoire au commencement de l'ère chrétienne et de l'époque byzantine*, dans *Gazette des beaux-arts*, 1909, 2e semestre, p. 315, fig.

70. Diptyque de Milan. — Feuillet d'ivoire.

Deux registres. Le registre supérieur représente le tombeau du Christ, édifice circulaire muni de curieuses fenêtres en plein cintre, gardé par deux soldats endro-

mis; au-dessus, dans les nuages, deux symboles des évangélistes, le bœuf de saint Luc et l'homme de saint Matthieu qui est ici un ange à trois paires d'ailes.

Le registre inférieur montre l'entrée entre-bâillée du tombeau du Christ. Les deux saintes femmes y

in-8°, Marburg, 1909, fig. 65; C. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, in-8°, Paris, 1910, p. 74, fig. 26; G. Millet, *L'art byzantin*, dans A. Michel, *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens*, in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 263, fig. 141.

71. Diptyque de Palerme. — Deux feuillets d'ivoire.

3772. Diptyque de Tongres. D'après la *Gazette archéologique*, 1889, t. XIV, pl. XXII.

apprennent de l'ange que le Christ est ressuscité. Sur les vantaux se voient quelques scènes des évangiles : résurrection de Lazare, Zachée dans un figuier, le Christ bénissant, le Christ guérissant un aveugle.

Milan. Collection Trivulzio, IVe siècle, origine orientale.

Bibl. — Westwood, *op. cit.*, p. 366, n. 6; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. VI, pl. CCCCXLIX n. 2; E. Molinier, *op. cit.*, t. I, p. 63-64, pl. VI; G. Stuhlfauth, *Die altchristlichen Elfenbeinplastik*, 1896, p. 159-162, 176-178; H. Grœven, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1897, p. 69-72; D. Ainalov, *Fondements hellénist. de l'art byzantin* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1900; L. von Sybel, *Christliche Antike*,

a. Le Christ multiplie les pains et les poissons, il est assis sur des rochers; dans le fond, deux édifices, — Le Christ guérissant un aveugle. — Le Christ guérissant le paralytique.

b. Le Christ ressuscitant Lazare. — Le Christ changeant l'eau en vin à Cana. — Le Christ guérissant un lépreux.

Palerme. Trésor de la cathédrale, Ve siècle.

Bibl. — Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, p. 417, fig. 382.

72. Diptyque de Tongres. — Deux feuillets d'ivoire, haut. 0m335, larg. 0m125 (fig. 3772).

a. Saint Pierre, debout, de face et sans nimbe, est chaussé de souliers découverts qui laissent apercevoir des chaussons figurés par des lignes croisées. Il est chauve et porte une couronne de cheveux frisés comme sa barbe. De la main droite, il bénit à la manière latine; de la gauche, il tient un livre fermé dont la couverture est ornée d'une croix à branches égales; un lien, passé autour de son poignet, soutient trois clefs.

Cette image est placée sous une arcade en plein cintre, portant sur deux colonnes à fût cannelé en spirale, surmontées de chapiteaux à larges feuilles rappelant par leurs dispositions le chapiteau corinthien; l'abaque, très volumineux, est orné d'une croix. L'arcade est également décorée de feuillages et fermée par une coquille et deux rideaux semés de croisettes. La feuillure qui contourne le bord de la plaque indique qu'il existait autrefois une bordure.

b. La contre-partie de cette plaque existe au Trésor de l'ancienne cathédrale de Tongres. Elle représente saint Paul debout et bénissant à la manière grecque, ce qui permet de supposer que la partie gauche du diptyque, où l'on voit la main de saint Pierre bénissant à la manière latine, est une restauration. Au revers de la plaque *b*, on lit une liste de noms d'évêques de Liége allant de Hartger (810) à Eracle († 956). Cette liste est écrite à l'encre comme ceci :

HARTGERII EPI
FRANCONIS EPI
STEPHANI EPI
RICHARII EPI
HVGONIS EPI
FARABERTI EPI
BALDRICI EPI
EVERACLI EPI

Originairement, ces deux plaques ont peut-être fait partie d'une image composée de cinq pièces; les traces d'attache qui subsistent au revers du feuillet *a* semblent indiquer qu'il occupait la gauche de cet ensemble.

a. Tongres, à la cathédrale. — *b.* Bruxelles, musée du Cinquantenaire (ancienne collection Spitzer), VIe siècle.

Bibl. — Darcel, *Collection Spitzer, Ivoires*, par E. Molinier, t. I, n. 1, pl. I; E. Molinier, *La collection Spitzer*, dans *Gazette archéologique*, 1889, t. XIV, p. 108, pl. XXII (feuillet *a*); Reusens, *Éléments d'archéologie chrétienne*, 2e édit., t. I, p. 194, fig. 195 (feuillet *b*); E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris, 1896, t. I, p. 54-55, fig. (feuillets *a* et *b*). Le feuillet *b* porte tracée sur son revers la liste épiscopale de Tongres (ensuite de Liége) depuis Hartger († 855) jusqu'à Baudry (959); G. Rohault de Fleury, *La messe. Études archéologiques sur ses monuments*, 1888. t. VI, p. 120, pl. CDLXXXVII; Ch. de Linas, dans *Revue de l'art chrétien*, 1880, t. XXX, p. 278; le même, *Exposition de Liége*, 1881, p. 100; G. Stuhlfauth, *Die altchristliche Elfenbeinplastik*, 1896, p. 120; H. Grœven, *Fragment eines frühchristlichen Bischofstuhles in provincial Museum zu Trèves*, dans *Bonner Jahrbücher*, 1901, p. 147 sq.; *Ann. de l'Acad. d'archéol. de Belgique*, t. XXIV, p. 123; Destrée, *Catalogue des ivoires*, in-8°, Bruxelles, 1902, p. 1, pl. I; J. Helbig, *L'art mosan depuis l'introduction du christianisme jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, in-8°, Bruxelles, 1906, p. 23; M. Laurent, *Les ivoires prégothiques conservés en Belgique*, in-8°.

73. Diptyque Spitzer. — Feuillet d'ivoire, des premiers temps de l'art byzantin. Hauteur 0m326, largeur 0m131.

Saint Paul debout, de face et sans nimbe, est chaussé de sandales. Il porte les cheveux courts et une longue barbe taillée en pointe. De la main droite, ramenée vers la poitrine, il bénit; de la gauche, il soutient un livre fermé dont le plat de la reliure est orné d'une croix. Le saint se trouve entre deux colonnes supportant une architrave surmontée d'un arc de fausse architecture en plein cintre, encadrant une coquille. Sur l'architrave on lit, dans un cartouche, l'inscription :

SCS PAVLVS

tracée en capitales romaines. Les fûts des colonnes sont cannelés en spirales et surmontés de chapiteaux feuillagés dont l'abaque est orné d'une croisette. Derrière le saint, entre les colonnes, pend un rideau suspendu à une tringle décoré d'un semis de croisettes et terminé par une frange à sa partie inférieure. Une feuillure est ménagée à droite et à gauche dans l'épaisseur de la plaque.

Cette plaque offre, comme celle du diptyque de Tongres, de nombreux points de ressemblance avec les bas-reliefs qui ornent le devant de la chaire d'ivoire de Maximien de Ravenne (voir Chaire, t. III, fig. 2409). L'architecture est identique. On remarquera que les chapiteaux sont, comme à Ravenne, surmontés d'un abaque très épais.

VIe siècle. Ancienne collection Spitzer, acheté par le musée de Cluny.

Bibl. — E. Molinier, dans *Gazette archéologique*, 1889, t. XIV, p. 109, pl. XXII.

74. Diptyque Barberini. — Panneau composé de quatre feuillets d'ivoire assemblés, un manque. Hauteur 0m335, largeur 0m255 (fig. 3773).

Ce diptyque a passé de la bibliothèque Barberini au musée du Louvre, par voie d'achat, en 1899. « Il se composait originairement de cinq pièces, dont une bande supérieure, une bande inférieure et deux latérales encadrant un grand tableau central de travail différent. Ces cinq pièces devaient être primitivement assemblées par une monture métallique de manière à former un grand rectangle. Des encoches, dont quelques-unes légèrement en biseau, et des rebords s'emboîtant dans des cavités ou rainures, creusées dans les diverses pièces correspondantes, indiquent que toutes étaient bien destinées, dès le début, à former un ensemble unique. De ces cinq pièces, si étroitement assemblées, quatre seulement subsistent aujourd'hui. La bande verticale de droite a disparu. Elle a été remplacée, à une époque probablement assez ancienne, par une lame de bois de même dimension, sur laquelle on a tracé, en caractères vraisemblablement du XVIe siècle, une inscription en trois lignes portant le nom de Constantin :

CONSTANT · N̄ · IMP · CONST.

Il est facile, en examinant cette lame de bois, de s'assurer qu'à cette époque déjà l'ivoire avait subi de regrettables mutilations, car la forme donnée à la lame tient compte des portions d'ivoire disparues consécutivement à ces violences.

a. Bande supérieure : haut. 0m075, larg. 0m255, brisée aux deux angles inférieurs. Nous avons déjà rencontré et décrit ce type d'anges ou de génies ailés soutenant un médaillon central (voir *Dictionn.*, t. I, fig. 647-651). Sur ce médaillon, on voit le buste du Christ bénissant de la main droite, à la manière grecque et tenant de la main gauche une croix processionnelle (voir *Dictionn.*, t. III, col. 3116, fig. 3115). Dans le fond, les astres, une partie du disque du soleil, le croissant de la lune et une étoile (voir *Dictionn.*, t. I, col. 3005). Le visage est jeune, gras et imberbe, les cheveux bouclés, pas de nimbe.

b. Panneau central : haut. 0m20, larg. 0m135. Un empereur sur un cheval qui se cabre. A l'inverse des quatre autres pièces, la sculpture est fouillée si profondément, qu'en certains points le relief atteint jusqu'à 0m03 de profondeur. Toute la portion antérieure du cheval, la tête, la jambe, la main droite du cavalier, la haste qu'il tient, la Victoire qui le couronne, d'autres parties encore, sont entièrement détachées du fond, comme une statue de ronde bosse. En un mot, le relief est infiniment vigoureux.

« Dans l'angle supérieur, à droite, une Victoire volant, un pied posé sur un globe, l'épaule et le sein droit découverts, une palme dans la main gauche, couronne de la droite, aujourd'hui brisée, le cavalier impérial.

3773. — Ivoire Barberini

D'après l'original au Musée du Louvre.

Celui-ci s'appuie de la droite sur une longue haste dont la pointe est tournée vers la terre. De la gauche, il tient les rênes de son coursier. Sa chevelure est courte, disposée en mèches formant cercle sur le front et les tempes. Son visage est plein, imberbe. Il porte un diadème incrusté de pierres précieuses simulées par de petites applications de verre dont quelques-unes subsistent. Sur la ligne médiane, le diadème est surmonté d'une petite éminence de forme carrée, creusée d'une cavité pour recevoir un cabochon également simulé par une incrustation de verre qui a disparu. L'empereur porte une chlamyde retenue sur l'épaule droite par une fibule de forme circulaire, jadis également incrustée. Les plis de la chlamyde que gonfle le vent se soulèvent derrière la manche de la haste. Sous la chlamyde, on aperçoit la cuirasse au riche lambrequin retenu par des courroies et la tunique à double jupe plissée, à doubles manches courtes également plissées, avec longue manche collante terminée par une bande couvrant l'avant-bras. Les jambes sont nues. Les pieds sont chaussés à l'antique, de bottes de peau molles lacées de courroies, laissant les orteils à découvert, terminées à la partie supérieure par un revers orné d'un mufle de lion.

« Le harnachement du cheval présente sur la tête, le poitrail et l'arrière-train des ornements de forme circulaire, très probablement des phalères de pierre dure et d'émail. Les phalères du poitrail et de l'arrière-train sont suspendues au harnachement par une boucle et simulées par des incrustations de verre dont deux subsistent. La queue du cheval traîne jusqu'à terre. Sa crinière est artistement disposée sur le front et le cou.

« Dans l'angle gauche de ce même panneau central, un personnage, de dimensions beaucoup moindres que l'empereur, un barbare vaincu, portant le même costume et la même coiffure que les deux personnages de gauche de la bande inférieure, saisit d'une main la haste impériale, de l'autre élève vers l'empereur un geste suppliant.

« Le coursier impérial se cabre au-dessus d'une femme également sculptée en demi-ronde bosse, assise entre ses quatre pieds, représentant certainement une nation vaincue. Coiffée à l'antique, fort régulièrement, avec deux tresses tombant sur les épaules, vêtue d'une ample étoffe qui laisse le sein nu, de la main droite, d'un geste suppliant, cette femme saisit le pied de l'empereur. De l'autre main, elle retient dans les amples plis de sa robe divers fruits, parmi lesquels on pourrait reconnaître une grappe de raisins plutôt qu'une pomme de pin. Son pied ne dépasse pas son vêtement. »

c. Bande inférieure, haut. 0m60, larg. 0m255. Deux groupes vont à la rencontre l'un de l'autre. Une Victoire vêtue à l'antique, l'épaule et le sein nus, marche en tête d'un des groupes; cependant elle lève la tête et le bras droit vers l'image impériale dans un geste qui peut être celui de l'acclamation. Elle ne prête pour l'instant aucune attention à deux barbares vaincus, vêtus comme le sont les barbares sur les monuments antiques et présentant des présents. Le premier est escorté d'un lion et présente dans un vase cylindrique un objet impossible à déterminer : tribut monnayé, pierres précieuses ? Le deuxième présente un objet rond orné d'un cabochon, peut-être un diadème. On ne peut rien inférer du vêtement de ces vaincus pour leur nationalité. Ils portent la blouse et les braies ornées de bandes quadrillées longitudinales ou transversales, le haut bonnet ou mitre orientale scellée, les bottes collantes, souples, sans semelles. Leur type barbu et hirsute n'apprend rien non plus. Ce sont des Seythes — un mot de sens si large — des Sarmates, des barbares quelconques, probablement asiatiques comme peut le faire croire le lion qui les accompagne.

La portion droite de la bande porte une représentation analogue, mais les vaincus également courbés portent un vêtement différent; ils sont nus jusqu'à la ceinture, les reins couverts d'un pagne quadrillé attaché de façons différentes. L'un a noué son pagne par le moyen d'une ceinture ornée d'un gland à son extrémité, l'autre au moyen d'une écharpe flottante qui s'enroule sur son bras gauche. Un serre-tête leur tient lieu de coiffure, il est quadrillé et orné sur le front de deux cornes ou deux oreillettes, aux pieds des sandales. Tous deux ont la racine du nez fortement busquée. Le premier porte sur l'épaule une immense dent d'éléphant, et à côté de lui marche un éléphant à grandes oreilles dont la trompe semble caresser le trophée porté par la Victoire. Le deuxième tient dans la main gauche un bâton, peut-être un épieu dont la pointe aurait disparu dans une brisure du bord supérieur de la plaque. A ses côtés, un félin aux larges bajoues couvertes de poil, la robe mouchetée et rayée, tigre ou léopard.

d. Bande latérale gauche. Un guerrier, un lieutenant de l'empereur certainement, debout sur un parquet quadrillé sous un édifice figuré par deux colonnes à chapiteaux corinthiens unis par un entablement. Il présente à l'empereur une Victoire porteuse de couronnes posée du pied gauche sur une base de dimensions relativement considérables. Sa chevelure est épaisse. Il est coiffé à longs cheveux plats et un peu ondés, de la même manière que Stilicon sur le diptyque de Monza. La barbe et les moustaches rasées sont indiquées par un pointillé à fleur de peau. Le personnage est vêtu de la chlamyde longue et flottante, retenue sur l'épaule droite par une fibule de forme allongée, et recouvrant une cuirasse à lambrequins qui, elle-même, est posée sur une tunique plissée à double jupe et double manche, avec manche rapportée couvrant l'avant-bras, comme pour l'empereur. Au côté gauche est accrochée l'épée dont on voit la poignée et l'extrémité du fourreau entouré d'un rang de perles. Les jambes sont nues. Les pieds, dont les orteils sont à découvert, sont chaussés de bottes collantes en peau, lacées et munies de revers. Aux pieds du personnage, un sac moucheté, lié par une cordelette et qui semble contenir la somme d'argent d'une libéralité officielle.

Les quatre bandes latérales étaient bordées sur leur côté extérieur par une baguette sculptée en forme de natte, avec un ornement circulaire au milieu de chaque côté, rebord formant cadre au tableau central. A chaque angle de ce cadre était figurée une palmette, dont deux seules subsistent. Sur la bande inférieure et probablement sur la bande supérieure, ce rebord se continuait à droite et à gauche par une série de losanges alternant avec de doubles traits. Il ne subsiste plus qu'une faible partie de cette décoration.

C'est très indûment que le nom de « diptyque » a été donné à l' « ivoire Barberini », a-t-on dit. E. Molinier et G. Schlumberger sont d'accord sur ce point. De ce qu'il a existé des diptyques composés de cinq morceaux, par exemple celui de la collection Trivulce à Milan, il ne s'ensuit pas que celui-ci soit dans ce cas, comme l'ivoire de Munich représentant un consul. Sur l'ivoire Barberini aucune des plaques ne porte d'inscription et la plaque sur laquelle devrait se trouver l'image du consul a disparu. Mais était-ce bien un consul qu'on voyait sur cette cinquième bande ? Aucune inscription ne supplée et ne permet de maintenir l'attribution de diptyque. Au lieu de cela, il faut plutôt y voir un des ivoires dont nous avons encore plusieurs exemplaires, notamment à la Bibliothèque nationale, Évangéliaire de saint Lupicin, au musée du Vatican, à Ravenne (*olim* à Murano), à Etschmiadzin.

L'identification du cavalier est, sinon certaine, du moins très probable. Gori y voyait Constantin, mais comme la technique et le style sont du VIe siècle, il faut y renoncer. On a parlé de Justinien et tout favorise cette identification. Le type physique, la face large et plate, les yeux énormes rappellent Justinien tel que nous le font connaître la mosaïque de Saint-Apollinaire de Ravenne (voir *Dictionn.*, t. II, fig. 2014) et le disque de Kertch (voir *Dictionn.*, t. IV, fig. 3778). Garrucci, Molinier, Schlumberger, Diehl se rallient à cette identification. Garrucci,

quiétait en veine d'imagination, proposa même de mettre dans les deux plaques latérales les deux principaux généraux du règne de Justinien : Bélisaire et Narsès.

C'est donc un triomphe impérial sur les nations vaincues, sans préciser autrement et ce beau monument aurait été destiné à servir de couverture de livre. Ceci est également possible et vraisemblable, à condition de ne pas insister. Mais ce diptyque, qui n'est pas un diptyque, se trouve en être un tout de même, et voici comment.

En détachant les plaques du cadre sur lequel elles avaient été fixées, M. Héron de Villefosse remarqua des traces nombreuses au revers d'écriture mérovingienne grossièrement tracée à l'aide d'un instrument à pointe aiguë. A une époque ancienne et postérieure peut-être d'un siècle au plus à la gravure de l'ivoire, on inscrivit une longue liste de noms de fidèles chrétiens, disposés sur six colonnes, dont les deux premières manquent presque entièrement par suite de la disparition de la bande latérale déjà signalée. Il y a là environ 350 noms, de lecture difficile et souvent même impossible, à cause de la pâleur de l'encre dont on fit usage et surtout parce que, en maints endroits, l'écriture est recouverte par les restes d'une matière agglutinante destinée sans doute à fixer les plaques de l'ivoire sur le cadre qui les maintenait, et qu'il serait actuellement très délicat d'essayer d'enlever ou même d'atténuer. La difficulté de lecture de ces noms, dit encore M. H. Omont à qui on en doit le déchiffrement ainsi que ces détails, est encore accrue par une profusion de raies tracées plus ou moins profondément sur l'ivoire, en divers sens, par un instrument à pointe aiguë, à l'aide duquel il semble qu'on ait voulu biffer les listes tracées au dos de l'ivoire, ou plutôt, peut-être, faciliter simplement l'adhérence et la réunion des plaques sur un cadre ou sur le plat de la reliure d'un volume.

« Quoi qu'il en soit, près de la moitié de ces noms peuvent être présentement lus avec une entière certitude et permettent de déterminer le caractère et, d'une façon approximative, l'origine de ces listes, qui constituent peut-être l'un des plus anciens monuments aujourd'hui subsistants de l'usage de la prière pour les morts dans l'Église chrétienne. » (Voir DÉFUNTS, *Commémoraison des.*) Nul doute qu'on y doive reconnaître un exemplaire vénérable de ces diptyques ou tablettes sur lesquelles on écrivait les noms destinés à être lus publiquement pendant la célébration de la messe. Les cinq colonnes encore subsistantes contiennent une longue suite de noms d'hommes sans qualificatif aucun, la sixième colonne est réservée tout entière aux noms de femmes.

Voici l'essai de déchiffrement donné par M. H. Omont. Les premiers noms de chacune des six colonnes sont presque entièrement illisibles et la plus grande partie des col. 1 et 2 manque avec la bande latérale correspondante.

	Colonne 1	*Colonne 2*	*Colonne 3*	*Colonne 4*	*Colonne 5*	*Colonne 6*
	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .
	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .
	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .
	. . . . .	. . . . .	*Rustici,*	*Even. . . .,*	*Georgi,*	*Pelagianæ,*
5	. . . . .	. . . . .	*. . . . elasii,*	*S . . . . . .*	*Ulderici,*	*Valerianæ,*
	. . . . .	. . . . .	*Diogenis,*	*Vitalis,*	*Attici,*	*Gregoriæ,*
	. . . . .	. . . . .	. . . . .	*Bonefati,*	*Ereniani,*	*Griciæ,*
	. . . . .	. . . . .	. . . . .	*Cotulari,*	*Filecis,*	*Ariagnæ,*
	. . . . .	. . . . .	. . . . .	*Ari . . . .,*	*Astali,*	*Agirruciæ,*
10	. . . . .	. . . . .	. . . . .	*Arela . . .,*	*Arialfi,*	*Amalæ,*
	. . . . .	. . . . .	. . . . .	*Marcelli,*	*Theudoti,*	*Campanæ,*
	. . . . .	. . . . .	*Danihelis,*	*Rustici,*	*Equiti,*	*Lupercæ,*
	. . . . .	. . . . .	*Petri,*	*Vasili,*	*Namidi,*	. . . . .
	. . . . .	. . . . .	*Am . . . . . .,*	*Macari,*	*Pappoli,*	. . . . .
15	. . . . .	. . . . .	*Greci,*	*Classici,*	*Agricolæ,*	*. . . . ctinæ,*
	. . . . .	. . . . .	*Macari,*	*Saviniani,*	*Genialis,*	*. . . . . æ,*
	. . . . .	. . . . .	*Proculi,*	*Agripini,*	*Constantini,*	*Sa . . . . niæ*
	. . . . .	. . . . .	*Cæsari, Luciani,*	*Jacobi,*	*Provini,*	*Proceriæ,*
	. . . . .	. . . . .	*. . . . lini,*	*Juliani,*	*Danielis,*	*Em . . . . .,*
20	. . . . .	. . . . .	*Nestari,*	*Agrici,*	*Johannis,*	*Epæniæ,*
	. . . . .	. . . . .	*Marcelli,*	*. . . . . clici,*	*Liberi,*	*Leanciæ,*
	. . . . .	. . . . .	*Merobaudi,*	. . . . .	*Nazari.*	*. . . . æ,*
	. . . . .	. . . . .	*Corneli,*	*Nazari,*	*. . . . . si,*	*Gunt . . . .*
	. . . . .	. . . . .	*Goduini,*	*Ursini,*	*Antonini*	*Theu . . . . æ,*
25	. . . . .	. . . . .	*Valeri,*	*Flurini,*	*Dinamii,*	. . . . .
	. . . . .	. . . . .	*Castori,*	*Litori,*	*Fuundrauni,*	. . . . .
	. . . . .	. . . . .	*. . . . voli,*	*Sabaudi,*	*Theudori,*	*Romanæ*
	. . . . .	. . . . .	*Cassioni,*	*Sabiniani,*	*Pauli,*	*Mem . . . . .*
	. . . . .	. . . . .	*Anastasi,*	*Leonis,*	*Georgi,*	
30	. . . . .	. . . . .	*Martini,*	*Felicis,*	*Heldeberti,*	
	. . . . .	. . . . .	*Marcelli,*	*Gre . . . . . .,*	*Theudeberti,*	
	. . . . .	. . . . .	*Leoncii,*	*Am. . . . .,*	*Theuderici,*	
	. . . . .	. . . . .	*Desiderii,*	*Pr . . . . enti,*	*Clothari,*	
	. . . . .	. . . . .	*Palladii,*	. . . . .	*Sygisberti,*	
35	. . . . .	. . . . .	. . . . .	*Proculi,*	*Childeberti,*	
	. . . . .	. . . . .	*. . . . criari,*	*Flori . . . . ci,*	*Atanagildi,*	
	. . . . .	. . . . .	*Siaplic . . .,*	*Contumeliosi,*	*Fachileuuæ,*	
	. . . . .	. . . . .	*Talosi,*	*Tigridi,*	*Ingundæ,*	
	. . . . .	*Petri,*	*Ulp . . . .,*	*Gaudentioli,*	. . . . .	
40	. . . . .	*Stefani,*	*Frontonis,*	*Candedi,*	. . . . .	
	Leo . . . . .,	. . . . .	*. . . . . ari,*	*Polemi,*		
	Celler . . . .,	*Mariani,*	*Filici,*	*Johannis,*		
	Vic . . ., Martini	*Auriliani,*	. . . . .	*Petri,*		
	H . . . . . .,	*Marliniani,*	*Junani,*	*Gratiani,*		
45	*Theudoberti, Aurilii,*	*Numatii,*	*Juliani,*	*Juliani,*		
	Redempti,	*Perpetui,*	*Urani,*	*Ursini,*		
	Johanis,	. . . . .	*Marcelli,*	*Venatoris,*		
	. . . . ti, Albini.	*Johannis,*	. . . . .	*Petri,*		
				Lucilii,		
56				*Gemellini.*		

« Parmi ces noms, M. Omont fait remarquer que plusieurs paraissent appartenir aux communautés chrétiennes des bords du Rhin et plus particulièrement du diocèse de Trèves. Les noms d'Agricius, Anastasius, Rusticus, Sabaudus ont été portés du IVe au VIIIe siècle par des archevêques de Trèves, et ceux de Gratianus et de Pappulus l'ont été au même temps par des évêques de Metz. Les noms d'Ariulfus et de Gaudentiolus, qu'on trouve aussi mentionnés dans les recueils d'inscriptions chrétiennes, paraissent également propres au diocèse de Trèves.

« Cette origine rhénane est encore confirmée par l'adjonction faite à la fin des noms d'hommes, au bas de la cinquième colonne, sans que rien les sépare des noms précédents, d'une suite chronologique de quelques-uns des rois d'Austrasie, de la seconde moitié du VIe au milieu du VIIe siècle. Immédiatement à la fin de la liste des noms des fidèles qui se termine au bas de la grande plaque d'ivoire par les noms : *Pauli, Georgi*, suivent sans aucune mention particulière, sur la plaque inférieure correspondante, ceux de :

HELDEBERTI
THEUDEBERTI
THEUDERICI
CLOTHARI
SYGISBERTI
CHILDEBERTI
ATANAGILDI
FACHILEUUAE
INGUNDAE

« Il est facile de reconnaître dans cette liste les noms des rois d'Austrasie : Childebert II, Théodebert II, Thierry II, Clotaire II, Sigebert II, peut-être Childebert III; puis Athanagilde, fils de la sœur de Childebert II, Faileuba ou Fagileiba, femme de ce dernier roi, et Ingundis, fille de Sigebert Ier, roi d'Austrasie. »

Bibl. — A. Gori, *Thesaurus veterum diptychorum*, t. II, p. 163-168, pl. I : *Diptychon* ἐπινίκιον *Constantino Augusto probabiliter tribuendum quod Romæ in Museo Barberinio exstat nunc primum editum tabula I*; Gazzera, *Dichiurazione di un dittico consolare inedito nella chiesa cattedrale della città di Aosta*, dans *Memorie della reale accademia di Torino*, 1835, t. XXXVIII, p. 232 sq.; E. Aubert, *L'empereur Honorius et le consul Anicius Probus*, dans *Revue archéologique*, 1862, nouv. série, t. V, p. 165; J. O. Westwood, *A descriptive catalogue of the fictile ivories in the South Kensington Museum*, in-8°, London, 1876, p. 353-354; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873-1880, pl. CCCCXLIX; W. Meyer, *Zwei antike Elfenbeintafeln der königl. Staats-Bibliothek in München*, dans *Abhandlungen der philos. philol. Klasse. Bayer. Akad. d. Wissenschaften*, 1879, t. XV, n. 58; J. Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, in-8°, Wien, 1891, p. 28 sq.; le même, *Der Silberschild aus Kertch*, dans *Matériaux pour l'archéologie de la Russie*, 1892, t. VIII, p. 15 sq., pl. IV; G. Bloch, *Diptychon*, dans Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, 1892, t. III, p. 275, fig. 2457; E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris, 1896, t. I, p. 2, notes 7, 8. p. 9, 10; G. Stuhlfauth, *Die altchristliche Elfenbeinplastik*, dans *Archæologische Studien zum christlichen Alterthum und Mittelalter*, t. II. in-8°, Freiburg im Br., 1896, p. 109, 200; G. Schlumberger, *L'ivoire Barberini* (*Musée du Louvre*), dans *Fondation Eugène Piot. Monuments et mémoires*, 1900, t. VII, p. 79-94, pl. X; H. Græven, dans *Athenische Mittheilungen*, 1900, t. XV, p. 212; D. Ainalov, *Fondements hellénistiques de l'art byzantin*, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1900; H. Omont, *Inscriptions mérovingiennes de l'ivoire Barberini*, dans *Journal des savants*, 1901, p. 101-105; H. Omont, *Inscriptions mérovingiennes de l'ivoire Barberini*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1901, t. LXII, p. 152-155; Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, in-8°, Paris, 1901, p. 16, pl. I; J. Strzygowski, *Orient oder Rom. Beiträge zur Geschichte des Spätantiken und frühchristlichen Kunst*, in-8°, Leipzig, 1901, p. 30, 60; *Hellenistische und Koptische Kunst*, dans *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie*, 1902, p. 29, fig. 17; *Klein Asien. Ein Neuland der Kunstgeschichte*, in-8°, Leipzig, 1903, p. 137, 183; E. Strong, *Roman sculpture*, pl. CV; L. von Sybel, *Christliche Antike*, t. II, p. 242, fig. 75; H. Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, in-8°, Paris, 1906, t. I, 2e part., p. 160, fig. 174; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, p. 394, fig. 360; G. Millet, *L'art byzantin*, dans *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens*, in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 263; Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, in-8°, Paris, 1910, p. 274, 141.

Nous venons de donner la raison qui nous a fait comprendre le « diptyque » Barberini dans notre série, nous aurons occasion d'étudier une série de monuments similaires qui sont des couvertures de manuscrits, généralement d'évangéliaires, malgré le terme de diptyque sous lequel on a pris l'habitude de les désigner. Nous les retrouverons donc, aussi ne ferons-nous ici que les représenter par un numéro sans les décrire.

75. [1°] Ivoire dit : Diptyque de Murano (au Museo Nazionale de Ravenne). Cf. J. Labarte, *Hist. des arts industriels*, 1864, t. I, p. 208; *Byzantinische Zeitschrift*, 1899, p. 678-681; Venturi, *Storia*, t. I, p. 432, fig. 394; Ch. Diehl, *Justinien*, p. 647, fig. 205; *Manuel d'art byzantin*, 1910, p. 283, fig. 147; O. Dalton, *Byzantine art and archeology*, 1911, p. 210, fig. 125; M. Laurent, *Les ivoires précolombiens conservés en Belgique*, 1912, p. 48, fig. 19.

76. [2°] Ivoire à cinq plaques au Museo Nazionale de Florence. Cf. Venturi, *op. cit.*, t. I, p. 422, fig. 386.

77. [3°] Ivoire d'Etschmiadzin. J. Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, 1891, pl. I; Ch. Diehl, *Justinien*, p. 652, fig. 207; *Dictionn.*, t. II, col. 2681, fig. 2230-2231; O. Dalton, *Byzantine art and architecture*, p. 208.

78. [4°] Ivoire du musée du Vatican (*olim* Lorsch). J. Labarte, *op. cit.*, t. I, p. 209; Ch. Diehl, *Justinien*, pl. VIII; R. Kanzler, *Gli avori Vaticani*, in-fol., Roma, 1903; cf. H. Græven, *Die Madonna zwischen Zacharias und Johannes*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. X, p. 15 sq. et la fig. 146, dans O. Dalton, *op. cit.*, p. 237; *Gazette des beaux-arts*, 1909, 2e semestre, p. 392, fig.

79 [5°] Ivoire de la collection Crawford (aujourd'hui à John Rylands Library à Manchester). Ch. Diehl, *Justinien*, p. 649, fig. 206; O. Dalton, *Byzantine art and architecture*, in-8°, Oxford, 1911, p. 189, fig. 114.

80. [6°] Ivoire de la Bibliothèque nationale de Paris, n° *9381*. O. Dalton, *Byzantine art and architecture*, p. 207, fig. 124, cf. Lenormant, *Trésor de numismatique et de glyptique*, t. II, pl. IX-XII; Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. CCCCLVIII, n. 1, 2; Westwood, *Fictile ivories*, p. 45, 46, n. 108-109; Stuhlfauth, *Elfenbeinplastik*, p. 97 sq.; L. von Sybel, *Christliche Antike*, t. II, fig. 76; M. Laurent, *Les ivoires précolombiens conservés en Belgique*, 1912, p. 19, fig. 6.

81 [7°] Ivoire de Berlin. — Deux feuillets d'ivoire, hauteur 0m29, largeur 0m13.

a. Le Christ siégeant et bénissant à la manière grecque, vu de face, longue chevelure et longue barbe, pieds chaussés d'une simple sandale. Assis sur le *faldistorium* dont les pieds sont faits d'un mufle et d'une jambe de lion, escabeau et coussin de siège quadrillés ou capitonnés. Derrière le Christ, saint Pierre et saint Paul, au-dessus un portique porté par deux colonnes, un rideau soutenu par une tringle, les bustes du soleil et de la lune.

b. La Vierge portant l'enfant Jésus sur ses genoux, entre deux anges. L'enfant bénit à la manière grecque et tient un rouleau de la main gauche. Un des anges, celui de gauche, fait, comme saint Pierre, le geste de l'acclamation, l'autre tient un globe. Tout le reste du mobilier et du décor est identique à celui du feuillet précédent.

Berlin. Musée. VIe siècle.

Bibl. — A. N. Didron, dans *Annales archéologiques*, 1858, t. XVIII, p. 307, pl. en regard de la page 301; 1870, t. XXVII, p. 269; O. Westwood, *Fictile ivories*, p. 46, n. 110, 111; W. Bode et H. von Tschudi, *Beschreibung der christlichen Epoche*, in-8°, Berlin, 1888, p. 118, n. 428, 429, pl. LV; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 418, 419, fig. 383, 384, p. 451, 474, 506-508, 557; Garrucci. *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. VI, pl. CCCCLI; G. Rohault de Fleury, *La messe*, t. VI, p. 120; J. Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, in-8°, Wien, 1891, p. 40; H. Græven, dans *Prussian Jahrbuch*, 1898, p. 83; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, 1901, t. I, p. 418, fig. 383 (feuillet *a*), p. 419, fig. 384 (feuillet *b*); W. Vöge, *Beschreibung der Bildwerke*, 1902, n. 2; A. Maskell, *La sculpture en ivoire au commencement de l'ère chrétienne et de l'époque byzantine*, dans *Gazette des beaux-arts*, 1909, 2e semestre, p. 391, fig. (feuillet *b*); M. Laurent, *Les ivoires prégothiques conservés en Belgique*, in-8°, Bruxelles, 1912, p. 16, fig. 5; H. Leclercq, dans Cabrol et Leclercq, *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. II, col. 779-780, fig. 1514, 1515.

82. Diptyque grec de Louqsor. — Deux fragments de feuillets d'ivoire, haut. 0m255, larg. 0m12, épaisseur 0m04 à 0m05. Voir le texte, col 1165-1166.

Chaque feuillet est encadré d'une bordure de 0m08 à 0m09, percée de deux séries de deux trous qui ont servi à fixer soit les charnières, soit les anneaux de jonction des feuillets. Tout le parcours de la bordure est également percé de trous régulièrement espacés, quatorze en tout, qui ont servi à fixer la bordure sur le feuillet. Le milieu du feuillet est lui-même percé de quatre trous qui, peut-être, retenaient la griffe d'attache de quelque applique posée à l'extérieur. Cette partie extérieure est absolument unie, sans aucune trace d'ornements. Une empreinte circulaire qui se voit sur le grand feuillet indique qu'il a dû servir à recouvrir une jarre.

Ce diptyque est palimpseste, mais tout ce qu'on en peut savoir, c'est l'existence d'un texte plus ancien que celui qui subsiste et indéchiffrable. On constate même la présence d'une troisième main (lignes 1 et 35); ce dernier scribe usait d'une encre de teinte différente.

Après le nom du patriarche, on rencontre celui de l'évêque actuellement en charge et la mention du clergé et du peuple, de ceux qui font les offrandes et de ceux qui les ont faites. Ensuite (lign. 15 sq.) vient l'invocation de la Vierge, du Précurseur, de saint Marc et des apôtres. Vient alors le catalogue des anciens patriarches d'Alexandrie jusqu'à Andronic, lequel mourut en 623. C'est entre cette date et avant celle de Benjamin (662) que le diptyque a été transcrit. Sur le deuxième fragment nous trouvons (lign. 41-57) la liste des évêques locaux, et (lign. 58-65) la commémoraison du saint (toujours un martyr) du jour. Ce dernier passage (lign. 58-65) n'est pas écrit à bout de lignes, mais n'occupe qu'une partie du feuillet.

Bibl. — W. E. Crum. *A greek diptych of the seventh century*, dans *Proceedings of the Society of biblical archæology*, 1908, t. XXX, p. 255-265, pl.; *The bishops named in Mr. Bryce's diptych*, 1909, t. XXXI, p. 288; P. Maas, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1909, t. XVIII, p. 624-625; E. Bishop, *Liturgical comments and memoranda*, dans *Journal of theological studies*, 1909, octob., t. XI, p. 67-73.

83. Diptyque de Pétrograd. — Feuillet d'ivoire; hauteur 0m235, largeur 0m106.

Le diptyque est divisé en trois registres par deux bandes sculptées de feuilles de laurier.

a. Le péché originel. — A droite, Adam, debout, nu, tenant de ses deux mains une feuille de vigne à trois lobes aigus. A côté, Ève, de face, coiffée de longs cheveux pendant jusqu'aux genoux, tenant de la main gauche une feuille de vigne à trois lobes aigus et prenant de la droite une grappe de raisin que tient dans sa gueule le serpent enroulé autour d'un cep sans feuilles qui porte six grappes. A gauche, un ange de profil, debout, ailé, vêtu d'une tunique ceinte à la taille. Il prend de la main gauche la queue d'une grappe et tient la droite levée, les deux premiers doigts étendus comme s'il voulait prendre la parole. Listel formé de faisceaux de trois feuilles de laurier, liées au centre.

b. L'arche de Noé. — Embarcation dont les deux extrémités sont relevées et auxquelles se lient les deux étais d'un mât planté en son milieu. Dans le bateau, huit personnages vêtus de tuniques rayées et ceinturées à la taille, six sont au-dessous des étais, deux au-dessus des étais que chacun tient à deux mains. Un corbeau (?) pose sur chaque étai et semble becqueter la hune au point où elle s'attache au mât. Listel formé de séries de deux feuilles de laurier partant d'un centre occupé par deux têtes adossées.

c. Le sacrifice d'Abraham. — A gauche, Abraham, vieux, barbu, vêtu d'une longue robe à ceinture, tient de la main droite un couteau levé, de l'autre les cheveux d'Isaac, debout, lequel tient embrassé le bûcher sur lequel pose sa tête. Derrière s'élève un arbuste à feuilles de vigne, portant des grappes rondes. Un bélier est au pied. Au-dessus vole un ange, les ailes déployées, parlant à Abraham. Bordure lisse. Dans le bas, un *M* semble gravé.

Travail barbare, le dessin intérieur indiqué par des raies; petites perles de verre bleu incrustées pour former les yeux. VIIe et plus probablement VIIIe siècle.

Pétrograd. Musée de l'Ermitage.

Bibl. — A. Dareel et A. Basilewsky, *Catalogue raisonné précédé d'un essai*, 1874, p. 13, n. 48.

84. Diptyque d'Amiens. — Feuillet d'ivoire.

Trois registres commémorant trois épisodes de la vie de saint Remy, évêque de Reims : 1° Résurrection d'une jeune fille dans l'église de Saint-Jean-Baptiste à Tours; 2° Descente d'une huile divine pour servir au baptême d'un malade; 3° Baptême de Clovis.

L'ensemble est étroitement apparenté à la décoration et aux détails du sacramentaire de Drogon. On ignore la destination primitive de cette plaque et son premier éditeur s'est fort avancé en la présentant comme un diptyque de Clovis. Plus probablement c'est une couverture de livre.

Ouvrage du IXe siècle.

Bibl. — M.-J. Rigollot, *Notice sur une feuille de diptyque d'ivoire représentant le baptême de Clovis*, in-8°, Amiens, 1832; A. du Sommerard, *Les arts au moyen âge*, in-8°, 1832, t. II, p. 289, note 1; C. Cerf, *Feuille de diptyque en ivoire au musée d'Amiens*, 1884; J. Corblet, *Histoire dogmatique du sacrement de baptême*, 1882, t. II, p. 290, 570; G. Rohault de Fleury, *La messe*, 1888, t. VII, p. 128, pl. DLXVIII; G. Kurth, *Clovis*, 1896, p. 333; Jubaru, *Clovis a-t-il été baptisé à Reims*, dans *Études*, 1896, t. LXVII, p. 310, note 1; A. Darcel, *Trésor des églises*, 1890, t. I, pl. X; *Dictionn.*, t. III, col. 2056-2059, fig. 3084.

85. Diptyque de Nancy. — Feuillet d'ivoire, haut. 0m23, larg. 0m11 (fig. 3774).

Dans une bordure feuillagée, deux registres. *a*. Le Christ en croix, nu, avec la ceinture, portant le nimbe crucifère. Un soldat vient de percer la poitrine du

côté droit, il manifeste sa surprise ainsi qu'un autre soldat, tandis que derrière eux la Vierge et saint Jean, de taille plus grande, font un geste semblable d'étonnement. Au-dessus des bras de la croix, deux bustes se penchent pour regarder la scène, le soleil et la lune ?

b. Les apôtres arrivent au tombeau et y apprennent la résurrection. Au fond, un édicule surmonté d'un dôme, les portes en sont grandes ouvertes. Un ange assis, tenant le bâton, le bras levé, annonce la nouvelle aux apôtres qui arrivent chargés de deux coffrets à parfums.

a. Le Christ jeune, imberbe, la figure ovale allongée, les cheveux tombant en bandeaux lisses sur les épaules, les yeux écarquillés, les pupilles noircies. Le nez long et aplati, la bouche petite et droite, le menton volontaire. La tête manque complètement de modelé; le faire est lisse dans l'ensemble comme dans les détails. Le Christ porte le nimbe crucifère timbré des lettres R·E·X; bordé d'un chapelet de perles et de losanges. Vêtu de la *stola* et du *pallium*, il tient de la main gauche le livre, de la main droite la croix couchée sur l'épaule.

FEUILLET *a*

ΑΕΕΑ ΑΥΑΘ ΩΠΟΟ ? ?
[ΤΟΥ]ΜΑΚΑΡΙΩΤΑΤΟΥ ΗΜΩΝ ΠΑΤΡ[ιαρχ-]
[ου]ΤΟ ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ : ΚΑΙ ΑΠΑ ΠΕ-
[σ]ΥΝΘΙΟΥ ΤΟΥ ΟΣΙΩΤΑΤΟΥ ΗΜΩΝ ΕΠΙΣ-
5 ΚΟΠΟΥ, ΤΟ ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ : ΚΑΙ Υ-
[π]ΕΡ ΤΗΣ ΣΩΤΗΡΙΑΣ Κ, ΕΥΣΤΑΘΙΑΣ ΠΑΝ-
ΤΟΣ ΤΟΥ ΠΑΡΕΣΤΩΤΟΣ ΕΥΑΓΕΣΤΑΤΟΥ
ΚΛΗΡΟΥ ΚΑΙ ΠΑΝΤΟΣ ΤΟΥ ΦΙΛΟ-
ΧΡΙΣΤΟΥ ΛΑΟΥ : ΚΑΙ ΥΠΕΡ ΣΩ-
10 ΤΗΡΙΑΣ Κ, ΥΓΙΕΙΑΣ ΤΩΝ ΠΡΟΣΗΝΕΓ-
ΚΑΝΤΩΝ ΤΟΥΔΕ Κ, ΤΗΣΔΕ Κ, ΠΡΟΣ-
ΗΝΕΓΚΟΝΤΩΝ ΤΑ ΔΩΡΑ ΑΥΤΩΝ ΕΝ
ΤΗ ΣΗΜΕΡΟΝ ΗΜΕΡΑ·Κ, ΠΑΝΤΩΝ ΤΩ[ν]
ΠΡΟΣΦΕΡΟΝΤΩΝ

J

15 ΤΗΣ ΠΑΝΑΓΙΑΣ ΕΝΔΟΞΟΥ ΘΕΟΤΟΚΟ[υ καὶ]
ΑΕΙΠΑΡΘΕΝΟΥ ΜΑΡΙΑΣ·ΑΠΑ ΙΩΑΝ[νου]
ΒΑΠΤΙΣΤΟΥ·Κ, ΑΠΑ ΙΩΑΝΝΟΥ ΠΑΡ[θενου]
ΜΑΡΚΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΟΥ·ΠΕΤΡΟΥ [αποστο-]
ΛΟΥ Κ, ΠΑΝΤΩΝ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΑΠ[οστολων]

20 ΑΝΙΑΝΟΥ
ΜΙΛΙΟΥ
ΚΕΡΔΩΝΟΣ
ΠΡΙΜΜΟΥ
ΙΟΥΣΤΟΥ
25 ΕΥΜΕΝΙΟΥ
ΜΑΡΚΙΑΝΟΥ
ΚΕΛΛΑΔΙΩΝΟΣ
ΑΓΡΙΠΠΙΝΟΥ
ΙΟΥΛΙΑΝΟΥ
30 ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ
ΗΡΑΚΛΕΙΟΥ
ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ
ΜΑΞΙΜΟΥ
ΘΕΩΝΑ
35 ΠΕΤΡΟΥ
ΑΧΙΛΑ
ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ
ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ
ΠΕΤΡΟΥ
40 ΤΙΜΟΘΕΟΥ

ΘΕΟΦΙΛΟΥ
ΚΥΡΙΛΛΟΥ
ΔΙΟΣΚΟΡΟΥ
ΤΙΜΟΘΕΟ[υ]
ΠΕΤΡΟΥ
ΑΘΑΝΑΣΙ[ου]
ΙΩΑΝΝΟ[υ]
ΙΩΑΝΝΟ[υ]
ΔΙΟΣΚΟ[ρου]
ΤΙΜΟΘ[εου]
ΘΕΟΔΟ[σιου]
ΠΕΤΡΟ[υ]
ΔΑΜΙΑΝ[ου]
ΑΝΑΣΤ[ασιου]
ΑΝΔΡΟΝ[ικου]
[illegible]

FEUILLET *b*

ΕΤΙ Δ[ε καὶ. . . . . .]
. . . Μ[
ΑΠΟΛΛ[ωνος
ΠΛΗΙΝΟ[υ
45 ΜΑΚΑΡΙΟΥ[
ΙΩΑΝΝΟΥ
ΨΕΣΕΝΠΚΩ]
ΠΑΤΕΡΜΟΥ[θ:ου
ΙΩΑΝΝΟΥ[
50 ΠΑΝΝΟΥΘΙ Ο[ν
ΙΕΡΑΚΟΣ[
ΑΝΑΝΙΑ[
ΠΕΤΡΟΥ[
ΜΙΧΑΙΟΥ[

55 ΑΝΔΡΕΑ[
ΑΒΡΑΑΜΙΟΥ[
ΜΩΥΣΑΙΟΥ

ΕΤΙ ΔΕ ΚΑΙ ΤΟΥ
ΑΓΙΟΥ ΑΘΛΟΦΟΡΟΥ
60 Κ, ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ
ΜΑΡΤΥΡΟΣ ΑΒΒΑ
ΤΙΝΟΣ : ΟΥ ΤΗΝ
ΜΝΗΜΗΝ ΕΠΙΤΕ-
ΛΟΥΜΕΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ
65 ΣΗΜΕΡΟΝ ΗΜΕΡΑΝ

Au premier plan, trois soldats accroupis et endormis. Travail du IXe siècle.

Nancy. Cathédrale (depuis 1878).

Bibl. — A. Darcel, *Trésor des églises et objets d'art français appartenant aux musées, exposés en 1889 au palais du Trocadéro*, in-fol., Paris, s. d., t. I, pl. XII; G. Rohault de Fleury, *La messe. Études archéologiques sur ses monuments*, 1888, t. VI, p. 122, fig.; E. Auguin, *Monographie de la cathédrale de Nancy depuis sa fondation jusqu'à l'époque actuelle*, in-fol., Nancy, 1882.

86. DIPTYQUE DE GENOELS-ELDEREN. — Deux feuillets d'ivoire, haut. 0m30, larg. 0m18.

A ses côtés deux anges ailés et nimbés, têtes jeunes, grasses, bouclées, avec un bandeau, vêtus eux aussi de la *stola* et du *pallium*. Nul modelé sous les vêtements qui tombent droit comme s'ils recouvraient des mannequins, sauf une jambe qui se dessine sous l'étoffe.

Le Christ foule aux pieds le lion et le dragon, l'aspic et le basilic; on lit cette inscription : *Ubi Dominus ambulavit super aspidum et basiliscum et conculcabit leonem et draconem.*

b. Deux registres : supérieur, l'Annonciation : *Ubi Gabrihel venit ad Mariam.* La Vierge assise, devant une maison, tenant fuseau et quenouille, reçoit l'ange

qui s'incline. A gauche de Marie, une servante ferme un rideau. L'ange est ailé et nimbé, vêtu de la *stola* et du *pallium*. Marie nimbée, voilée, porte la dalmatique, la servante n'a que la tunique ceinte à la taille.

3774. — Diptyque de Nancy.
D'après une photographie.

Inférieur, la Visitation : *Ubi Maria salutavit Elisabeth*. Même fond d'architecture, avec des rideaux dans les arcades. Marie et Élisabeth s'embrassent, elles sont toutes deux nimbées et vêtues de même. Zacharie et Joseph assistent à l'entrevue.

Encadrement d'entrelacs aux mailles tressées et coupées d'ajours régulièrement espacés.

Les représentations sont découpées à jour et assujetties, quand c'est nécessaire, sur les bandes ou montants faisant office de tenons.

Bruxelles. Musée du Cinquantenaire (*olim*, à Genoels-Elderen), VIII-IXe siècle.

Bibl. — James Weale, *Ivoires sculptés de Genoels Elderen*, dans *Messager des sciences historiques*, 1985; le même, *Catalogue des objets religieux à l'exposition de Malines*, 1864, p. 5; J. O. Westwood, *Fictile ivories*, p. 479-481; Schæpkens, *L'art ancien*, p. 8, pl. XIII, XIX; Reusens, *Éléments d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 254; J. Helbig, *La sculpture et les arts plastiques*, p. 15; M. Laurent, *Les ivoires prégothiques conservés en Belgique*, in-8°, 1912, p. 26-49, pl. II, III; Swarzenski, *Die Regensburger Buchmalerei*, in-8°, Leipzig, 1901, p. 17, note 24; A. Maskell, dans la *Gazette des beaux-arts*, 1909, 2e semestre, p. 396, 400; J. Destrée, *Musées royaux des arts décoratifs et industriels de Bruxelles, Catalogue des ivoires, des objets en nacre, en os gravé et en cire peinte*, Bruxelles, 1902; cf. *Revue de l'art chrétien*, 1904, p. 501, fig.

Nous pourrions mentionner d'autres diptyques, mais leur date de plus en plus tardive nous oblige de les exclure de notre étude. Pour mémoire nous rappellerons les suivants.

87. [1°] Diptyque de Rambona (au musée du Vatican), fin du IXe siècle; cf. F. Buonarotti, *Dittico adornato di sacra immagini, fatto già nel monasterio di Rambona nella Marca, ora nel Museo domestico dell' Autore*, dans *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro*, in-4°, Firenze, 1716, p. 257-283, pl. h. texte; F. Hermanin, *Il dittico di Rambona*, dans *Atti della reale società romana di storia patria*, 1898; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1902, t. II, p. 174 sq., fig. 144-145, p. 214-216.

88. [2°] Diptyque du trésor du *Sancta Sanctorum*, au Latran, VIII-IXe siècle; deux planchettes de bois peint avec les portraits de saint Pierre et saint Paul. H. Grisar, *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz. Meine Entdeckungen und Studien in der Palastkapelle der mittelalterlichen Päpste*, in-8°, Freiburg im Brisgau, 1908, p. 118-120, pl. IV-V, n. 5, 6.

89. [3°] Diptyque de Francfort-sur-le-Mein, IXe-Xe siècle; bibliographie et reproduction dans *Dictionn.*, t. III, col. 2176-2177, et pl. hors texte.

90. [4°] Diptyque de saint Nicaise (trésor de la cathédrale de Tournai), le 1er feuillet date du milieu ou de la fin du XIe siècle; le 2e, du VIIIe ou du IXe siècle. Voisin, *Notice sur un évangéliaire de Tournai*, in-8°, Tournai, 1856, 2 pl.; Weale, *Album des objets d'art exposés à Malines en 1864*, pl. III; J. O. Westwood, *Fictile ivories in the South Kensington Museum*, in-8°, London, 1876, p. 146, n. 324; E. van Drival, *L'exposition de Lille*, dans *Revue de l'art chrétien*, 1875, IIe série, t. II, pl. XVII; Reusens, *Éléments d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 255; L. Cloquet, *Tournai et Tournaisis*, in-8°, Bruges, 1884; Ch. de Linas, *Le diptyque de saint Nicaise au trésor de la cathédrale de Tournai*, dans *Gazette archéologique*, 1885, t. X, p. 308-316, pl.; Dehaines, *Histoire de l'art dans la Flandre, l'Artois et le Hainaut avant le IXe siècle*, in-4°, Lille, 1886, p. 45-46, pl. I; G. Rohault de Fleury, *La messe. Études archéologiques sur ses monuments*, in-8°, Paris, 1888, t. VI, p. 121, pl. CDLXXXVII; E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris, 1896, t. I, pl. XIV, p. 160; M. Laurent, dans *Annales de la Société d'archéologie de Bruxelles*, 1911, t. XXV; réimprimé dans *Les ivoires prégothiques conservés en Belgique*, in-8°, Bruxelles, 1912, p. 50-66, pl. VI-VII.

V. BIBLIOGRAPHIE. — A. Billiet, *Dissertation sur les diptyques, suivie de la description d'un diptyque grec trouvé en Savoie*, dans *Mémoires de la Soc. acad. de Savoie*, 1816, t. XII, p. 559-604. — A. Chabouillet, *Dissertation sur les diptyques consulaires*, dans la *Revue des Sociétés savantes*, 1873, t. VI, p. 272-303; réimprimé : *Le diptyque consulaire de Saint-Junien*, in-8°, Paris, 1874. — P. Clemen, *Merowingische und*

karolingische Plastik, dans *Jahrbücher des Verein von Alterthumfreunden im Rheinlande*, 1892, t. LXXXII, p. 108-146. — Coste, *Sur l'origine des diptyques*, dans *Magasin encyclopédique*, 1802, t. XLVI, p. 444-477, pl., in-8°, Paris, 1803. — O. M. Dalton, *Catalogue of the ivory carvings of the christian era with examples of Mahommedan art and carving in bone in the department of British and medieval antiquities and ethnography of the British Museum*, in-4°, London, 1809. — A. Darcel, *Trésor des églises et objets d'art français appartenant aux musées exposés en 1889 au palais du Trocadéro*, Paris [1889 sq.], t. I, *Les ivoires*, dans *La collection de M. Frédéric Spitzer*, 6 vol. in-fol., Paris, 1890-1892, t. I; *Catalogue raisonné (de la collection Basilewsky) précédé d'un essai sur les arts industriels du Ier au XVIe siècle*, in-8°, Paris, 1874. — E. Dobbert, *Zur Geschichte des Elfenbein Sculptur*, dans *Repertorium fur Kunstwissenschaft*, 1883, t. VIII. — S. Donati, *De' dittici degli antichi, profani e sacri, libri III, coll'appendice di alcuni necrologi calendari finora non pubblicati*, in-4°, Lucca, 1753. — A. Dragoni, *Sul dittico eburneo dei SS. martiri Theodoro e Acacio esistente nel museo Ala Ponzoni*, in-4°, Parma, 1810. — A. Gori, *Thesaurus veterum diptychorum, consularium et ecclesiasticorum, adcess.* J. B. Passerii, *exposit. sive additamenta*, 3 vol. in-fol., Florentiæ, 1759, 110 pl. et fig. — H. Grœven, *Enstelte Consulardiptychen*, dans *Römische Mittheilungen*, 1892, t. VII, p. 204. — A. Héron de Villefosse, *Feuille de diptyque consulaire conservée au musée du Louvre*, dans *Gazette archéologique*, 1884, t. IX, p. 117-128. — J. Labarte, *Histoire générale des arts industriels*, in-8°, Paris, 1864; 2e édit., in-4°, Paris, 1874, t. I, p. 183-294. — H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne depuis les origines, jusqu'au VIIIe siècle*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 334-341, fig. 256, 260. — J. H. Leich, *De diptychis veterum et de diptycho eminentissimi Quirini diatribe*, in-4°, Lipsiæ, 1743. — W. Maskell, *Description of the ivories ancient and medieval in the South-Kensington Museum*, in-12, London, 1872. — W. Meyer, *Zwei antike Elfenbeintafeln der königl. Staatsbibliothek in München*, dans *Abhandlungen der philos. philol. Kl. bayer. Akad. d. Wissenschaften*, 1879, et in-8°, München, 1881, 3 pl.; cf. C. Jullian, dans *Revue critique*, 1881, IIe série, t. XI, p. 351-358. — E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie du Ve à la fin du XVIIIe siècle*, in-fol., Paris, 1896, t. I. — Fr. Pulszki, *Catalogue of the Fejervary ivories in the museum of Joseph Mayer, preceded by an essay on antique ivories*, in-8°, Liverpool, 1856. — G. Rohault de Fleury, *La messe. Études archéologiques sur ses monuments*, in-8°, Paris, 1888, t. VI, p. 115 sq. — H. Rosweyde, *De diptychis veterum christianorum*, dans *Vitæ Patrum*, in-fol., Antwerpiæ, 1615, p. 1024, et dans Zaccaria, *Disciplina populi Dei*, 1782, t. III, p. 28-34. — Salig, *De diptychis veterum tam profanis quam sacris*, in-4°, Halæ Magd., 1731. — G. Schæfer, *Die Denkmæler der Elfenbeinplastik des grossherzoglichen Museums zu Darmstadt, in kunstgeschichtlicher Darstellung. Festschrift zur Feier der vom 16. bis 20 September 1872 in Darmstadt tagenden Generalversammlung der deutschen Geschichts-und Alterthumsvereine*, in-8°, Darmstadt, 1872. — J. Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, in-4°, Wien, 1892; *Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria*, in-8°, Vienne, 1902. — G. Stuhlfauth, *Die altchristliche Elfenbeinplastik*, dans Ficker, *Archäologische Studien zur christlichen Alterthum und Mittelalter*, in-8°, Freiburg, 1896. — J. O. Westwood, *A descriptive catalogue of the fictile ivories in the South Kensington Museum*, in-8°, London, 1876. — Fr. Wieseler, *Das Diptychon Quirinianum zu Brescia nebst Bemerkungen über die Diptychen überhaupt, eine archäologische Abhandlung*, in-8°, Göttingen, 1868. — D. Wyatt et E. Oldfield, *Notices on sculpture in ivory*, in-8°, London, 1856.

H. Leclercq.

DIRECTANEUS. — Tout psaume, hymne ou cantique récité sans inflexion de la voix était qualifié *directaneus*. C'était plus une récitation, une mélopée monotone et alanguie qu'un chant proprement dit. Saint Aurélien, dans la *Regula ad monachos*, c. XL, fournit ce renseignement : *Ad Lucernarium, directaneus parvulus, id est, Regina terræ, Cantate Deo*, etc., et il ajoute qu'aux nocturnes il faut dire le *directaneus* : *Miserere mei Deus*. Dans la *Regula* de saint Benoit, c. XVII, il est question de complies : *Completorium autem trium psalmorum dictione terminetur. Qui psalmi directanei sine antiphona dicendi sunt*; et au c. XII : *In matutinis dominico die in primis dicatur sexagesimus sextus psalmus sine antiphona indirectum*. Il n'y a pas lieu de chercher une plus longue explication. *directaneus* signifie *sine antiphona* entre les psaumes ou entre les versets, par conséquent sans modulation de la voix et sur le ton « direct ».

H. Leclercq.

DIRECTION (LETTRE DE). — Parmi tant de sujets dignes d'étude, celui de la direction spirituelle à l'époque primitive du christianisme n'a pas encore été abordé. Le dossier n'a pas même fait l'objet d'un inventaire complet et d'un dépouillement méthodique; on doit s'en étonner et le regretter, car l'histoire du christianisme et celle des premières générations de fidèles y gagneraient beaucoup. Une partie de la correspondance de saint Cyprien, celle de saint Jérôme presque en totalité, celle de saint Basile et de bien d'autres docteurs, évêques et écrivains ecclésiastiques appartiennent de droit à cette étude. Nous ne pouvons que souhaiter la voir entreprendre, car la simple esquisse de ce sujet à la fois littéraire, historique et psychologique ne peut trouver place ici [1]; mais nous devons signaler et commencer une des pièces les moins connues et qui appartiennent de droit à l'archéologie.

Il s'agit d'une feuille de plomb mesurant 0m06 sur 0m032 environ, trouvée à Bath (Angleterre) en 1880 [2]. Quelques traits sont tracés de chaque côté, mais ils ont longtemps exercé et découragé les épigraphistes [3]. Il s'agit d'un billet en écriture cursive avec un mélange de lettres majuscules et de lettres minuscules, des mots non séparés, une même lettre figurée par des signes différents, point d'initiales. Comme le plomb n'est guère altéré, nous avons le billet tel qu'il fut écrit avec la pointe d'un stylet, nous ne disons pas tel qu'il fut lu, car, en vérité, si la destinataire a déchiffré quelque chose, c'est qu'elle était habile paléographe ou qu'elle lisait avec son cœur [4].

[1] N'eussions-nous pour les différentes époques de l'antiquité que quelques rapides et lucides dissertations comme celle de E. Caro, *La direction des âmes au dix-septième siècle*, dans *Nouvelles études morales sur le temps présent*. — [2] A environ quinze pieds sous l'ancien niveau de King's Bath; C. E. Davis, dans *The Athenæum*, 15 mai 1880. — [3] E. Huebner donna sa langue au chat; Zangmeister, dans *Hermès*, t. XV, p. 596, déclara ne pouvoir rien dire avant d'avoir vu l'original; Westwood espérait lire le grimoire un jour ou l'autre, *The Academy*, 13 nov. 1880, mais la mort n'attendit pas; Havenfield, dans *Ephemeris epigraphica*, t. VII, p. 279, avouait : *literas nullas efficere potui*. Enfin E. W. B. Nicholson, *Vinisius to Nigra. A IVth cent. christian letter written in south Britain and discovered at Bath, now deciphered, translated and annotated*, in-8°, London, 1904, donna un déchiffrement et une interprétation qui, sans être de tous points certains, sont en grande partie vraisemblables. — [4] Nous donnons la transcription : quant aux traits, aucune photographie n'offre autre chose que quelques éraflures dont on ne peut rien tirer d'utile. On ne peut étudier avec profit que l'original. M. E. Nicholson a donné un commentaire paléographique, p. 5-6.

Face : 1 *Nigræ Uini(s)iu(s)*
2 (? *Gratia*) *dni Ihcv Xti et tuis. Marili*
3 *nitia Uinisia* (*memo*)*ravit*
4 *Simili Vili.* (? *Tu unle in Iꝏu el*)*ōni ui*
5 (? *tva i* contra). *Ni iustis arenis*
6 (? *vita abundius invidias*)

Revers : 1 *Inimicus Xti*
2 *Biliconum Viriconio misit ut*
3 *sumatis ovili etsi canem*
4 *Arii. Tu lucem ora Xpm*
5 xPs
6 *Gerit A*(*p*)*ulicus has lānas*

Face : (1) Vinisius à Nigra. (2) (? Que la grâce) du Seigneur Jésus-Christ soit avec les tiens. De ton mari (3) Vinisia a raconté les fautes (4) à Similis (fils) de Vilius. Sois forte en Jésus et de toute ton énergie (5) lutte contre toi-même. Si ce n'est dans les justes combats (de l'amphithéâtre) (6) Évite les jalousies avec plus de soin (qu'à l'ordinaire).

Revers : (1) L'ennemi du Christ (2) a envoyé Biliconus de Viriconium pour que (3) vous le receviez dans la bergerie, bien qu'il soit un chien (4) d'Arius. Prie le Christ qu'il l'éclaire (5) xPs (6) Apulicus porte ces tablettes [1].

Les documents relatifs à la période romaine du christianisme en Angleterre sont si rares et si insignifiants pour la plupart (voir *Dictionn.*, t. II, col. 1158) que celui-ci y trouve un nouvel intérêt, outre celui qui s'attache aux quelques indications qu'il contient.

Les correspondants sont inconnus. On a conjecturé que Vinisius était évêque ou prêtre et on n'a eu d'autre argument à faire valoir que le ton de la lettre. Son nom ne nous apprend rien. Était-ce quelque descendant d'un Celte dont le nom avait été latinisé, comme tels de ses homonymes appelés *Vinusius* ou *Vinisius* et *Vin*(*n*)*esius* ont été retrouvés aux environs d'Aquilée ? On n'a pas plus de raison pour admettre que pour repousser cette explication. Vinisius et sa correspondante sont en rapports avec une certaine Vinisia dont on fait la femme de Vinisius. Tout ceci reste dans l'ordre des choses possibles. Ce qui paraît probable, c'est que Vinisius vivait à *Viriconium*, aujourd'hui Wroxeter (Shropshire), ville romaine bien fortifiée, ou bien dans une des villes intermédiaires entre *Viriconium* et Bath, comme Kenchester (*Magnæ*), Abergavenny (*Gobanium*), Cærleon (*Isca Silurum*) ou Cræwent (*Venta Silurum*).

Celle à qui s'adresse le billet a nom Nigra, elle est mariée et de son mari on s'entretient, puisque voici un autre personnage mêlé à l'affaire, Similis, fils de Vilius, qui a reçu les confidences de Vinisia, soit à Bath, soit ailleurs. Enfin, voici un nommé Biloconus, qui paraît être quelque fonctionnaire arien qui va prendre les eaux à Bath et que Nigra et son mari ne peuvent éviter. La mention d'Arius a semblé autoriser à placer la rédaction de ce billet avant la mort de l'hérésiarque, survenue en 336. Ce qui est certain, c'est que l'île de Bretagne fut à peine effleurée par l'arianisme.

Quant au reste de la lettre, les conseils de direction qu'elle contient, ils sont beaucoup moins obscurs et n'ont que faire d'être commentés. A signaler un chrisme.

Dans la même localité, à une certaine profondeur sous le niveau du sol actuel, dans l'hypocauste des thermes, fut trouvée en 1898 une croix saxonne en plomb se rapportant à la reine Eadgyfu, femme d'Édouard l'Ancien (xᵉ siècle) [2].

H. Leclercq.

DISCESSIT. — Les chrétiens ont fait usage du mot *discessit* dans un sens resté inconnu aux païens. Le verbe *discessit* avait un sens de mouvement actif, d'éloignement voulu ; dès lors il se prêtait bien à la signification qu'on voulait lui donner d'action de départ pour le ciel. Bon nombre d'épitaphes chrétiennes nous en offrent l'usage, principalement en Afrique.

Le mot *discessit*, sur une inscription d'Afrique, est-il à lui seul un signe de christianité ? On peut, ce semble, le conclure à bon droit en comparant les textes de ce genre avec ceux où ce mot figure également accompagné d'autres formules chrétiennes [3].

A Altava (= Hadjar-er-Roum = Lamoricière), nous trouvons cette inscription [4] :

D M S
PETRONIVS PAM
PILVS VICSITANISX
DISCE XV KL NOVE
5 PP CCCCXIII ☩ INFDEB

D(*is*) *M*(*anibus*) *S*(*acrum*). *Petronius Pampilus vi*[*x*]*it an*[*n*]*is decem disce*(*ssit*) *quintum decimum k*(*a*)*l*(*endas*) *Nove*(*mbres*) [*anno*] *p*(*rovinciæ*) *413* (= 432 après J.-C.), ☩ *in f*[*i*]*de b*[*eatus*] ?

L'emploi de *discessit*, sans rien qui le détermine, est plus fréquent à Altava que partout ailleurs.

A Lamoricière, ferme de M. Courtot, à plat sur le couronnement d'un parapet en pierres sèches bordant le canal qui alimente le moulin de la banque d'Algérie. Grès : dimensions, 0ᵐ85 haut., 0ᵐ48 larg., 0ᵐ10 épaisseur [5].

M E M O R I A
LERIE GERMANE
VICSIT ANIS XXVIII
DIST V IDVS DECBRS
5 A P CCCXLIIII PADV FET

Memoria Valeriæ Germanæ, vixit annis 28, discessit v idus decembris, anno provinciæ 344 (=383 de notre ère). *Pater dulcissimæ fecit.*

Sur la même plaque et au rebours de l'inscription précédente [6] :

M · M R I A I V L I
CAPS ARI PB VIC
A XCII DIVS XIIII KL
MAIAS A P CCCCLS

Memoria Julii Capsarii, patris boni ; vixit annis 92, diuscessit XIII kalendas maias, anno provinciæ 456 (=495 de notre ère).

[1] André Baudrillart, *Vinisius à Nigra, L'original d'une lettre de direction écrite il y a seize cents ans*, dans la *Quinzaine*, 1905, t. XII, p. 243-246 ; *Bulletin critique*, 1905, p. 232-234 ; G. Ficker, dans *Zeitschrift für kirchliche Geschichte*, 1906, t. XXVI, p. 419 ; *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1905, p. 691-692. — [2] Brounlow, *The saxon cross found in Bath*, dans *Atti del II° congresso internazionale di archeologia cristiana*, Roma, 1902, p. 301-304. — [3] A. Audollent, *Sur un groupe d'inscriptions de Pomoria (Tlemcen) en Maurétanie Césarienne*, dans *Mélanges G. B. De Rossi*, 1892, p. 131. — [4] Demaeght, dans *Bulletin d'Oran*, 1887, p. 299, n. 1099 ; cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9855, 9856, 9861, 9862, 9872, 9882, 9887, 9967, 9968-9972, 9973, 9975, 9977, 9980, 9982, 9984, 21726-21729, 21733, 21736, 21738, 21740, 21744-21748, 21751-21753, 21759, 21760, 21766, 21768, 21770, 21771, 21799, 21804, 21806. — [5] R. Cagnat, *Chronique d'épigraphie africaine*, dans *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1892, p. 310, n. 41. — [6] *Ibid.*, p. 310, n. 42.

A Arbal (l'ancienne *Regiæ*), une inscription de la fin du ve siècle porte encore le signe *diis manibus* [1] :

D M S
MEMORIA CONSIDI
SECVNDI QVI NOS
PRAECESSIT IN PACE
DOMINICA VIXIT ANN PL M
XXV DISCESSIT V IDVS IVNIAS
AN P CCCCL E V

Memoria Considii Secundi qui nos præcessit in pace dominica vixit annis plus minus 25, discessit v idus junias anno provinciæ 450 et 5 (=494 de notre ère).

A Aïn Temouchent on rencontre : *discessit in pace Domini* [2].

A Benian, pierre de grès, 0^m33 larg., 0^m27 de hauteur, hauteur des lettres 0^m06 [3].

MEM · VICTORIS · PB ·
VICXIT ANNIS LII
DIS · XL KL · OCTOB ·
LVCIANV · FRATER FE
CIT PRO CCCXC ET IIII

Memoria Victoris presbyteri vicxit annis 52, discessit kalendas octobres. Lucianus frater fecit anno provinciæ 390 et 4 (=433 de notre ère).

A Rome, on trouve *decessit* [4] :

IVLIA · AFRODITE · SIVE · MVNIVA · QVE · VIX
ANNIS · XL · M · VI · D · XXV · DECESSIT · IN · PACE
BENEMERENTI · FECIT · MARITVS

et encore ce fragment trouvé : *vinea Carpinea* [5] :

ENEMERENTI · LAVRENTIA
Q · FECIT CVM MARITV · AN
IN QVEN MENDVS · NE
D · CESSIS

H. Leclercq.

DISQUE. — I. Usage. II. Disque de Rome. III. Paris. IV. Madrid. V. Bayeux. VI. Kertch. VII. Geilamir. VIII. Paris. IX. Paris. X. Genève. XI. Florence. XII. Vienne. XIII. Paris. XIV. Vérone. XV. Pérouse.

I. Usage. — Sous les divers vocables de *discus*, de *missorium*, de *bouclier*, on a pris l'habitude de classer indifféremment une série de pièces d'orfèvrerie dont on connaît aujourd'hui une dizaine d'exemplaires. Parmi ces termes, celui de *bouclier* est d'une impropriété qui saute aux yeux et nous l'écartons; en réalité, il s'agit d'un surtout de table. Le mot *missorium* dont on faisait usage pour le désigner est un terme de basse latinité qu'on lit soit dans un inventaire d'argenterie trouvé en Gaule [6], soit dans Grégoire de Tours, soit dans Isidore de Séville qui, dans son chapitre : *De vasis escariis*, indique l'usage de ces ustensiles : *Missorium vocatum a mensa, per derivationem quasi mensorium* [7].

Chez les Romains, à l'époque classique, on préférait le mot *repositorium* qui caractérise plus exactement la destination du vase. Pétrone et Pline l'Ancien en usent dans ce sens. Dans l'*Anthologie grecque*, on trouve trois épigrammes qui font usage des termes *discus* et ἀνάθεμα [8]; mais ce terme ne se retrouve ni dans Hésychius ni dans Suidas, ce qui donne lieu de supposer un emprunt à un dialecte d'Asie et peut-être le nom d'origine des tables de métal précieux que les Grecs avaient empruntées au luxe des Perses [9]. On trouve dans le récit du festin de Trimalchion la description du *repositorium* du premier et de celui de second service. Celui-ci était de forme ronde avec les douze signes du zodiaque représentés sur la circonférence. Sur chacun d'eux le maître d'hôtel avait placé des mets qui, par leur forme ou leur nature, avaient quelques rapports avec ces constellations : « sur le Taureau, une pièce de bœuf; sur les Gémeaux, des rognons; sur le Cancer, une simple couronne; sur le Lion, des figures d'Afrique; sur les Poissons, deux surmulets; au-dessus de la Balance, une statère qui d'un côté soutenait une tourte et de l'autre un gâteau... Au milieu, sur une touffe de gazon, un rayon de miel. » Ces objets ne servaient ni à découper, ni à recueillir les sauces et tout ce qui pouvait souiller, c'étaient de véritables objets d'art et de luxe que l'on admirait, qui pouvaient alimenter la conversation des convives par le choix et le mérite des compositions dont ils étaient décorés. Le luxe s'empara de ces pièces d'argenterie et, au dire de Pline, sous l'empire de Claude, son esclave Drucillanus, nommé Rotondus, intendant de l'Espagne citérieure, eut un plat d'argent de cinq cents pesants, accompagné de huit autres, pesant chacun deux cent cinquante livres.

Les épigrammes de l'*Anthologie* nous détaillent les sujets figurés sur quelques disques. Comme sur celui du festin de Trimalchion on y voit les douze signes du zodiaque et d'autres constellations [10]; sur un autre, Télémaque et Pénélope. Une épigramme anonyme est mentionnée comme se trouvant « sur un autre disque du même Eubule [11] » : « Autre Pierre, je suis parvenu à graver, pour que tous le voient, le tombeau vivifiant du Seigneur sur ce plat, image du tombeau divin, dans lequel, prosterné, je vois le corps du Christ. »

Avec l'apparition des Barbares, ces pièces d'orfèvrerie changent de nom et de physionomie.

En 581, Grégoire de Tours est reçu à Nogent par Childéric II. « Là, nous dit-il, ce prince me fit voir un grand surtout, *missorium magnum unus*, fabriqué par son ordre, composé d'or et de pierres précieuses, et du poids de cinquante livres. « Je l'ai fait, dit-il, pour donner du relief et de l'éclat à la nation des Francs. J'en ferai faire d'autres, si Dieu me prête vie [12]. »

J. Le Bœuf, chanoine d'Auxerre, fut le premier à attirer l'attention sur les *missoria*, à propos de quatre exemplaires du poids de 50, 40, 35 et 30 marcs légués par saint Didier d'Auxerre à l'occasion de la dédicace de son église cathédrale; et Le Bœuf s'étonne de cette profusion d'écuelles et de salières dans un trésor d'église [13]. La Vie de saint Didier, mort vers 621, contient, en effet, quelques détails d'une précision curieuse [14] : N° 3 : *Basilicam sanc beati Stephani, cui sedit,*

[1] S. Gsell, *A propos de diverses inscript. chrétiennes d'Afrique*, dans *Bull. archéol. du Comité*, 1899, p. 459, n. 10. — [2] *Bull. archéol. du Comité*, 1892, p. 307. — [3] R. Cagnat, *Chronique d'épigraphie africaine*, dans *Bull. archéol. du Comité*, 1892, p. 329. — [4] R. Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in paternis domibus asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 146, n. 172 : *villa Peretta*. — [5] *Ibid.*, p. 272, n. 149. Cf. p. 569, n. 129. — [6] Publié par H. Thédenat et A. Héron de Villefosse, dans *Gazette archéologique*, 1885. — [7] S. Isidore, *Etymologiæ*, l. XX, c. IV. *P. L.*, t. LXXXI, col. 715. — [8] Dans Constantin Porphyrogénète nous trouvons ἀνάθεμα. — [9] E. Piot, *Sur un missorium de la collection de M. Eug. Piot*, dans *Gazette archéologique*, 1886, t. XI, p. 180. — [10] Athénée, l. II, c. XVIII, nous a conservé dans un fragment du poète comique Alexis le souvenir d'un autre disque décoré de même façon : une leçon de cosmographie mise à la portée des convives. Alexis, de Thurium, mourut vers l'année 290 avant Jésus-Christ et le disque décrit par lui peut prendre place en tête des monuments de ce genre. — [11] C'est un orfèvre dont le nom manque dans le catalogue de Sillig et qui a été oublié par Raoul-Rochette. — [12] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. VI, c. II; l. VII, c. IV : *Ego hæc ad exornandam atque nobilitandam Francorum gentem feci, sed et plurima adhuc, si vita comes fuerit, faciam.* — [13] E. Piot, *op. cit.*, en prend occasion pour dire quelques sottises qui ont l'intention d'être désagréables à ceux qui respectent la religion. Nous laissons ces gentillesses dans la *Gazette archéologique*. — [14] *Acta sanct.*, octobr. t. XII, p. 361 sq.

miro decore ampliavit... ubi et hæc dona obtulit: missorium anacleum deauratum, pensantem libras V. habentem in se septem personas hominum cum tauro et litteris et græcis. Dedit et alium missorium similiter anacleum granellatum, pensantem libras XL et dimidiam, qui habet in medio rotam cum stephadio et in giro homines et feras. Item missorium tertium anacleum, pensantem libras XXXV : susum habet in se historiam solis cum arbore et serpentibus. Item missorium quartum anacleum, pensantem libras XXX ; habet in se Ethiopem et alias imagines hominum. — N° 5 : *Dedit item missorium planum, pensantem libras VIII et semissem; habet in medio rotam et in rota monogramma. Item alium missorium, pensantem libras VIII; habet in medio crucem cum duobus hominibus.* — N° 8 : *Præterea basilice domni Germani, ubi corpus suum sepeliri decreverat, hec dona obtulit: missorium argenteum, qui Thorsomodi nomen scriptum habet; pensat libras XXXVII ; habet in se historiam Eneæ cum litteris græcis. Item alium missorium planum pensantem libras XXX* [1].

Autres mentions de *missoria* dans la vie de Sonnace, évêque de Reims, mort avant 633 : *basilicam tamen beati Remigii precipue sibi heredem instituit.... ibique missorium argenteum deauratum deputavit, coclearia quoque duodecim et salarium argenteum* [2]; — dans le Testament d'Ermentrude : *sacrosanctæ ecclesiæ civitatis Parisiorum missorio argenteo valente sol. quinquaginta dari precipio* [3]. — Dans les deux recensions du Testament de saint Remi : *Post conditum testamentum, immo signatum, occurrit sensibus meis, ut basilice domnorum martyrum Timothei et Apollinaris missorium argenteum VI librarum ibi deputem* [4] — dans une charte attribuée au roi du Kent, Éthelbert, parmi les biens légués au monastère des SS. Pierre et Paul à Cantorbéry : *Obtuli ei... missurium etiam argenteum* [5]... — dans un récit en vers composé par Théodulfe, évêque d'Orléans, à son retour des deux Narbonnaises où il avait exercé la charge de *missus dominicus*, nous lisons les séductions adressées au puissant visiteur : « Tous, dit-il, ont à porter quelque plainte, tous ont à solliciter quelque redressement, et pour que la puissance royale se déclare en leur faveur, ils ont tous à la main une offrande, ou, sur les lèvres, une promesse. delui-ci me promet une coupe de cristal et des perles Ce l'Orient, si je le rends maître du domaine d'autrui. Celui-là m'offre un amas de sous d'or, sur lesquels sont ratcés des caractères arabes, ou des sous d'argent revêtus d'inscriptions latines, si je consens à lui livrer des métairies, des champs, des maisons. Un autre attire secrètement à lui mon notaire, et, de sa voix la plus basse, lui dit ces mots, qu'on doit me redire : « Je possède un vase enrichi d'anciennes figures, d'un métal pur et d'un poids qui n'est pas médiocre. On y voit représentés l'antre criminel de Cacus, les troncs d'arbre où sont suspendues les têtes pétrifiées de ses victimes, les rochers qu'il a garnis de chaînes, les produits variés de ses rapines, le sol inondé du sang des troupeaux et des hommes. Mais le courroux d'Hercule venant terrasser le fils de Vulcain, celui-ci vomit de sa bouche sauvage des flammes venues de l'enfer... les taureaux s'échappent de la caverne profonde, redoutant d'y être encore ramenés en arrière, cela est dans le creux du vase, couronné par un cercle uni, et dont le ventre n'offre pas un trop vaste contour. Au dehors sont des reliefs de moindre dimension. On y voit le nourrisson de Tyrinthe étouffant les deux dragons et dix de ses autres travaux figurés en ordre. Cette partie extérieure du vase, altérée par un long usage, présente une surface polie où l'on distingue à peine les traces de l'antique ciseau. Voici le grand Alcide, le fleuve Calydon et le centaure Nessus se disputant les charmes de Déjanire, la robe fatale teinte du sang des monstres et l'horrible trépas du jeune Lychas. Enfin paraît le fier Anthée, qui meurt entre les bras robustes de son rival, ne pouvant recourir à son artifice habituel et réparer ses forces en touchant la terre. Eh bien, ce vase est pour ton maître, s'il se montre favorable à mes vœux [6]. »

On voit que les Barbares n'étaient pas trop empressés à retirer le prix d'argent de ces pièces d'argenterie, ils les conservaient à raison de leurs histoires mythologiques récréatives et qu'ils étaient hors d'état d'imiter. Leur avidité se laissait commander par un sens esthétique obscur mais réel qui avait fait épargner un grand nombre d'orfèvreries. Pas plus que les Barbares ne se montraient avides, les évêques ne se montraient intolérants : ils accueillaient dans le trésor des églises des compositions auxquelles, à défaut d'une connaissance étendue des histoires olympiennes, il était manifestement impossible de donner un sens chrétien. Cependant, eux non plus ne songeaient à les envoyer à la fonte. Tous savaient très bien le prix et l'intérêt de ces grands disques et, nonobstant leur valeur métallique, les serraient soigneusement dans les trésors royaux et les sacristies. Au Xe siècle, Constantin Porphyrogénète possédait dans son garde-meuble impérial des disques d'argent ciselés sur lesquels était gravé le nom de Jordanès, prélet des troupes d'Orient; ces ustensiles remontaient donc au règne d'Arcadius et se conservaient depuis cinq siècles [7]. Ces disques étaient de dimensions très variables, voici ceux qui existent aujourd'hui, avec leur diamètre [8] : Kertch, 0^m25; Genève, 0^m27; Fonzazo, 0^m287; Aquilée, 0^m295; Paris (Berthouville), 0^m35; Pérouse, 0^m39; Paris (Hercule), 0^m40; Florence, 0^m41; Vérone, 0^m41; Geilamir, 0^m50; Paris (Scipion), 0^m70; Paris (Annibal), 0^m72; Madrid (Almandralejo), 0^m74. On voit que le diamètre varie entre 0^m25 et 0^m74.

II. Disque de Rome. — Signalé par Mabillon au musée Landi, à Rome, dans ces termes : *Belisarii clypeus votivus ære Vitigen regem supplicem exhibens.* On peut lui supposer quelque vague ressemblance avec les sujets figurés sur les disques de Pérouse et de Vérone. Les indications de noms propres données par Mabillon ne permettent pas de douter que ce disque portât une inscription mentionnant Bélisaire et Vitigès.

Bibliographie. — Mabillon, *Iter italicum litterarium*, in-4°, Lutetiæ Parisiorum, 1687, p. 77; De Rossi, dans *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 152.

III. Disque de Paris. — D'une conservation parfaite, il mesure 0^m60 de diamètre et pèse 3 kil. 150 gr., environ 8 livres 4 onces, poids romain. D'argent fondu; le plateau repose sur un pied très simple de 0^m16 cent. de diamètre sur 0^m032 de hauteur, soudé au revers, simplement martelé. Les contours du relief intérieur ont été raffermis au ciselet, et le burin çà et là a précisé les détails, principalement dans le pelage du lion, où les épis du poil ont été indiqués avec beaucoup d'art et de vérité. Nulle marque d'appartenance au revers (fig. 3775).

Le sujet représenté est Hercule étouffant le lion de Némée; à droite, un arbre; à gauche, un *scyphus* sur un

[1] Cf. J. Le Beuf, dan le *Mercure de France*, janvier 1726. Ce Thorsomondus est peut-être Thorismond, prince wisigoth, mentionné par Aimoin, *De gestis Francor.*, dans Bouquet. *Rec. des hist. de la France*, t. III, p. 335. Le Beuf, *Mémoires concernant l'histoire ecclésiastique d'Auxerre*, 1743, t. I, p. 129, 130. — [2] Flodoard, *Historia Remensis Ecclesiæ*, l. III, c. V, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XIII, p. 454. — [3] Mabillon, *De liturg., gallic.*, in-4°, Lutetiæ, 1729, p. 463. — [4] *Monum. Germ. hist., Scrip. rer. meroving.*, éd. Krusch, t. III, p. 340. — [5] *P. L.*, t. LXXX, col. 343. — [6] H. Hauréau, *Singular. histor. et litter.*, in-8°, Paris, 1862. — [7] Constantin Porphyrogénète, *De thematibus*, édit. Bonn, 1840, p. 15. — [8] Nous désignons ici ces *disques* sous les mêmes noms que nous leur donnons dans l'essai de classement de ce qui va suivre.

cippe; à l'exergue, les armes d'Hercule, massue, arc et carquois, sujet très recherché et auquel l'imagination attribuait une vertu curative. Alexandre de Tralles, dans sa *Médecine pratique*, assure que la vue de ce sujet était un excellent préservatif contre la colique (voir ce mot). Ce disque appartient à la première moitié du ve siècle de notre ère.

Bibliographie. — G. Oderici, *De argenteo Oreitigiris numo conjecturæ*, in-4°, Romæ, 1767; Grivaud de la Vincelle, *Recueil de monuments antiques, la plupart*

3775. Disque de Paris. Cabinet de France.
D'après la *Gazette archéologique*, 1886, t. XI, pl. XXI.

inédits et découverts dans l'ancienne Gaule, in-4°, Paris, 1817, t. II, p. 72-74, pl. VIII, fig. II; E. Piot, *Sur un missorium de la collection de M. Eug. Piot*, dans *Gazette archéologique*, 1886, t. XI, p. 180 sq., 317-318, pl. XXI; Babelon, *Entrée au cabinet des médailles d'un missorium de la collection Piot*, dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1890, t. LI, p. 228-231; A Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, t. I, p. 547, fig. 435. Ce *missorium* a été acquis par le Cabinet des médailles, le 31 mai 1890, pour la somme de 10 250 francs.

IV. Disque de Madrid. — En 1847, on déterra dans un *pueblo* espagnol, à Almandralejo (*tierru de Barros*), en Estramadure, un disque d'argent ciselé ayant 0^m74 de diamètre et qui entra peu après dans les collections de la Royale Académie de l'histoire, à Madrid. Le sujet représenté fut d'abord interprété de l'empereur Théodose le Grand associant à l'empire, en 394, ses deux fils Arcadius et Honorius. Théodose et Arcadius étaient nés en Espagne, à Cauca, en Galice; ce fait semblait mettre sur la voie d'une explication quelconque de la présence du disque en Espagne. Devant un portique tétrastyle surmonté d'un tympan que coupe une arcade en plein cintre, les trois princes sont assis sur des trônes à pieds droits. Théodose remet au logothète ou protonotaire impérial la charte qui prononce l'association des trois empereurs (fig. 3776).

Le vêtement de Théodose se compose d'une tunique à manches longues et ajustées, ornées de broderies à l'épaule et au poignet ainsi qu'à la fente de la poitrine. Le manteau est agrafé sur l'épaule droite au moyen d'une riche fibule d'où pendent trois cordons ornés de glands; sur le manteau, mais n'y adhérant peut-être pas encore, est posé le grémial qui protège les genoux et tombe sur le bas des jambes, grémial richement brodé, orné de perles et peut-être d'émaux, qui plus tard sera relevé jusqu'à la poitrine et deviendra le riche pectoral dont l'impératrice est ornée sur l'ivoire de Romanos. Le diadème se compose de deux rangs de pierreries associés au frontal. Les chaussures sont brodées, l'escabeau, le trône et le coussin tous gemmés.

A la droite de son père, Arcadius tient le globe et le sceptre recourbé comme un bâton; ce prince avait alors vingt-trois ans, son petit frère Honorius n'avait que neuf ans, il tient un globe à la main et bénit de la main droite à la manière latine. Didron imagine que ce geste

3776. Disque de Madrid.
D'après une photographie.

d'un enfant s'explique par le fait qu'il devait régner à Rome, ville sainte et ville latine; peut-être le graveur voulait-il tout simplement donner à chaque prince une attitude différente de celle de son frère.

De chaque côté du portique, des gardes, les cheveux plats et tombant sur les épaules, armés de la lance et du bouclier.

Sous le portique, à la place de l'exergue, une femme couchée, à demi nue, dans un champ d'épis. La tête appuyée sur le bras droit, elle semble écouter la parole de Théodose. Une corne d'abondance pose sur son sein et dépasse son épaule, une couronne de lauriers ou d'oliviers ombrage son front. Des amours nus courent autour d'elle. Deux autres amours sont figurés dans le tympan du fronton. On lit autour de la scène principale :

DN THEODOSIVS PERPET.AVG OB DIEM FELICISSIMVM X

Cette légende explique probablement la figure de l'exergue : c'est la Terre heureuse et opulente, féconde en moissons, en fleurs et en enfants.

Les lettres gravées en creux sont cernées d'un pointillé et conservent des traces de dorures.

Au revers nul ornement, mais seulement une attache large et saillante destinée probablement à fixer le disque sur un support et à l'exposer en public : on y lit un graffite tracé en points, peut-être le nom de l'artiste ou de l'atelier. Il y a en outre, sous le génie placé à gauche du tympan, par rapport au spectateur, une indication formée de quelques lettres et où l'on a pensé découvrir l'abrégé du nom de la ville de Cauca à laquelle était destiné le disque.

La plaque d'argent, au titre de neuf cent soixante-seize millièmes, est parfaitement circulaire, son épaisseur varie de trois lignes à une ligne et demie. Avant de l'enterrer, on la ploya en deux, peut-être dans un vol et en vue de la fonte; heureusement les deux parties en

relief furent mises face à face, ce qui les préserva de l'oxydation, en sorte que le disque n'a subi d'autre mal que la brisure du pli oblique.

L'épaisseur de certaines parties du disque donne lieu de penser qu'il a été d'abord fondu, puis retouché au ciselet avec grand soin et terminé à l'aide de poinçons. La technique, sans être excellente, est encore bonne, les ornements sont traités avec soin et ne manquent pas de grâce, les silhouettes sont tolérables, mais les visages ont déjà perdu toute personnalité.

L'inscription est, en partie, très claire, lorsqu'il s'agit de Théodose; en partie très mystérieuse lorsqu'il est question de cet *ob diem felicissimum X*. Cet X final est surmonté d'un signe qui semble un v minuscule. Le premier éditeur du disque d'Almandralejo, Ignace Delgado, estimait que cette inscription se rapportait à l'usage des empereurs de célébrer de cinq en cinq ans l'anniversaire de leur avènement. Cette coutume est attestée par de nombreux monuments d'interprétation certaine. Ces quinquennales étaient l'occasion d'exactions en vue de fournir les sommes nécessaires aux largesses, accompagnement obligé de ces solennités; on distinguait les quinquennales successives d'un même signe par un chiffre indiquant le nombre des années du règne et non par le nombre des lustres. C'est ainsi que, sur quantités de médailles du Bas-Empire, on lit à l'exergue VOT·V· — VOT·X· — VOT·XV, etc. Il s'agit des vœux faits à l'occasion des premières, des secondes ou des troisièmes quinquennales. Par conséquent, le chiffre qui termine l'inscription du bas-relief d'Almandralejo doit fixer la date qu'il s'agit de trouver.

Delgado croit que, faute d'espace pour tracer le V à la suite du X, l'artiste l'a mis par-dessus et la date se trouverait ainsi fixée à la troisième quinquennale de Théodose, 19 janvier 393; l'empereur incertain serait Honorius, et il faudrait considérer comme seul admissible le témoignage de Socrate, qui mentionne l'accession de ce prince à l'empire, au 10 janvier, contrairement à l'opinion d'autres auteurs qui préfèrent le 20 novembre de la même année; en effet, si c'est bien Honorius qui est représenté sur le disque, on voit qu'il avait les attributs d'*Auguste*, dès le 19 janvier 393.

Toutes ces déductions seraient sans réplique si on pouvait admettre la négligence dans le tracé d'un chiffre important. Le graveur avait toute la place nécessaire pour loger le chiffre V et si le disque a été fondu, on pouvait y remédier facilement par la rectification du moule. Il faudrait, d'après Mérimée, voir simplement un X surmonté du trait que plaçaient volontiers les anciens pour éviter la confusion entre les lettres alphabétiques et les lettres numérales; dès lors Théodose est représenté entre Valentinien et Arcadius. L'argument tiré de la différence de taille entre les deux jeunes empereurs s'applique également à la différence d'âge existant entre Arcadius et Honorius et entre Valentinien et Arcadius. Au reste, on sait que la gradation de la taille pour les dessinateurs anciens s'expliquait par l'importance des personnages et ici on remarque une décroissance entre l'empereur, ses deux collègues et les soldats.

Si l'on considère que le soi-disant V de Delgado, reproduit par Mérimée d'après un dessin exact, est un O, il ne peut plus être question de quinzième année, mais de la dixième, c'est-à-dire des secondes quinquennales de Théodose tombant en 388; Valentinien avait alors dix-sept ans et Arcadius onze ans. Adrien de Longpérier admet, lui aussi, qu'il est question de la solennité du 19 janvier 389 qu'on célébrait deux fois, par anticipation au début de l'année et à l'année révolue. Le P. Charles Cahier a consacré sept pages in-folio à cette question, il adopte l'opinion de la dixième année; c'est aussi la seule qui soit acceptable.

Bibliographie. — A. J. Delgado, *Memoria historico-critica sobre el gran disco de Theodosio encontrado en Almandralejo*, in-4°, Madrid, 1849; Pr. Mérimée, *Examen de la dissertation intitulée : Memoria* (ci-dessus), dans *Revue archéologique*, 1849, 6e année, t. I, p. 263-267; J. von Arneth, *Die antiken Gold-und Silber Monumente des k. k. Münz-und Antiken Cabinettes*, in-8°, Wien, 1850, *Beilage*, pl. IV; J. Didron, d'après J. Labarte, *Le palais impérial de Constantinople*, dans *Annales archéologiques*, 1861, t. XXI, p. 309-312, pl. en regard; E. Huebner, *Die antike Bildwerke in Madrid*, in-8°, Berlin, 1862, p. 213-216; C. Cahier, *Bouclier commémoratif d'Almandralejo*, dans *Nouveaux mélanges d'archéologie*, in-fol., Paris, 1874, t. I, p. 65-84, pl. VII; A. de Longpérier, *Le missorium de Geilamir*, dans *Gazette archéologique*, 1879, p. 57; A. J. Odobescu, *Le trésor de Pétrossa, Étude sur l'orfèvrerie antique*, in-8°, Paris, 1889, p. 158, fig. 72; J. Strzygowski et E. Pakrovsky, *Das Silberschild aus Kertch*, dans *Matériaux pour l'archéologie de la Russie* (en russe et en allemand), 1892, t. VIII, pl. V; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 497, fig. 438; O. Dalton, *A second silver treasure from Cyprus*, dans *The Archæologia*, 1906, t. LX, p. 6, fig. 2; *Byzantine art and architecture*, in-8°, Oxford, 1911, p. 571, fig. 356.

V. Disque de Bayeux. — Ici, le disque est carré, et il est désigné généralement sous le nom de « *missorium* de saint Exupère » (fig. 3777). Il fut découvert en 1729, à Risley Park, Derbyshire. C'était un plateau d'argent pesant 7 livres et mesurant environ 12 pouces de long sur 80 de large. Au centre, une chasse au sanglier, qui fut seule épargnée, les bords furent brisés. Sur les autres fragments figuraient un troupeau de chèvres gardé par un berger assis, un autre berger assis près d'un petit temple et occupé à traire ses chèvres, un cupidon monté sur un lion, un homme tuant un sanglier, deux hommes avec des chevaux et un chien accroupi. A l'un des angles, un profil féminin; peut-être se trouvait-il répété aux quatre angles? Toutes ces figures étaient en relief et massives. Le fond reposait sur un support de forme carrée, destiné à isoler de la table les mets chauds. Tout autour du support on avait gravé, avec un instrument pointu, une inscription dédicatoire mentionnant la donation faite de ce plateau par un évêque Exsupérius à une Église. Puis un monogramme du Christ.

EXSVPERIVS EPISCOPVS
ECCLESIAE BOOJCENSI DEDIT
X·P·

Samuel Gale y vit la mention de l'évêque de Bayeux, Exupère, et la vraisemblance était grande, vu l'échange de relations suivies entre la Normandie et l'Angleterre, pour que ce plat eût passé d'un pays dans l'autre; mais son opinion ne prévalut pas; en 1812, elle fut reprise un peu timidement et fit tranquillement son chemin jusqu'en 1898, où l'identification fut faite définitivement suivant la conjecture de Gale.

Du plateau brisé il restait le fond et quatre fragments qui durent être vus de celui qui fit le dessin d'après lequel G. Vandergucht fit une gravure, seul témoin de ce que fut le monument. L'original semble avoir à tout jamais disparu, on est donc réduit à l'apprécier d'après une gravure faite à une époque où les dessinateurs ne se piquaient pas d'exactitude. Il semble que le plat est antérieur au Ve et même au IVe siècle; c'était une pièce d'argenterie ancienne que l'évêque de Bayeux offrit à son Église. Quant à l'inscription, elle semble exacte au point de vue orthographique, mais il n'y a pas à s'en servir au point de vue paléographique.

Le nom de l'Église avait d'abord été déchiffré BOOJCENSI, sur la gravure on le déguisa en BOGIENSI et le premier mot est tout voisin de BAIOCENSI, assez pour laisser supposer soit une lecture erronée, soit une graphie inexacte. La présence du chrisme dit

constantinien montre que l'inscription dont il fait partie n'est guère antérieure au IVe siècle et que le premier évêque de Bayeux y fonda son siège épiscopal à une époque rapprochée du dernier quart du IVe siècle. C'est ce qu'invitent à admettre les seuls documents recevables sur l'origine du siège de Bayeux, qui sont les trois recensions de la *Vie* de saint Loup, lequel commença son épiscopat vers le milieu du Ve siècle et succéda à saint Rufinien, qui était *tertius a beato Exuperio*[1].

Bibliographie. — W. Stukeley, *An account of a large silver plate of antique Basso Rilievo. Roman workmanship found in Derbyshire 1729*, in-4°, London, 1736; Sam. Gale, *Lettre du 18 déc. 1729 à Stukeley*, dans *The Family memoirs of the Rev. William Stukeley. M. D. v.* II, *Surtees Society*, 1883, t. LXXVI, p. 113-115; *Réponse* de W. Stukeley, *ibid.*, *Surtees Society*, 1880, t. LXXIII; Gervaise de la Rue, *Memoir on the celebrated tapestry of Bayeux*, dans *The Archæologia*, 1814, t. XVII, p. 85-109; Daniel et Samuel Lyson, *Magna Britannia*, in-fol., London, 1817, t. V, p. CCVII; J. Laffetay, *Essai historique sur l'antiquité de la foi dans le diocèse de Bayeux*, in-12, Caen, 1861, p. 32; E. Huebner, *Inscript. christianæ Britanniæ*, 1870, n. 216; de Toustain, *Lettre* du 21 mars 1880, dans Ad. de Longpérier, *Œuvres complètes*, édit. Schlumberger, t. VI, p. 290-292; G. Morin, *Le missorium de saint Exupère. Notice sur un plateau offert à l'Église de Bayeux par son premier évêque*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1898, t. XVIII, p. 363-379, pl. X.

VI. Disque de Kertch. — La catacombe de Kertch (voir *Dictionn.*, t. II, au mot Caucase) a livré en 1891 aux chercheurs un disque en argent de 0m25 de diamètre, pesant 660 grammes environ, muni d'un anneau de suspension. Sur la face convexe, le métal est demeuré lisse, sur la face concave on a représenté le triomphe d'un empereur. Cet objet est, sans hésitation possible, un bouclier commémoratif.

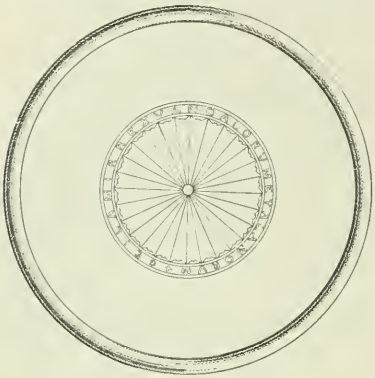
3777. Missorium de saint Exupère. D'après *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1898, t. XVIII, pl. X.

Le bouclier de Kertch nous offre un exemple remarquable de l'évolution qui, à la technique du modelé, telle qu'elle se rencontrait encore sur les boucliers du IVe et du Ve siècle, tendait à substituer les fonds plats aux dessins polychromes. Au milieu, nous voyons un cavalier qui galope vers la droite; devant lui, une Victoire tient la palme et la couronne; derrière, suit un garde du corps armé de la lance et du bouclier timbré du chrisme. Le cavalier porte un diadème et le nimbe, il a la face pleine, tournée vers le spectateur, de grands yeux, un long nez, les lèvres relevées et le menton très accusé. Les trois personnages se détachent en or sur le fond d'argent, des traits figurent les visages, les membres, les habits. C'est avec le disque de Pérouse que celui de

[1] Quant aux listes épiscopales de Bayeux, cf. J. Lair, *Études sur les origines de l'évêché de Bayeux*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, VIe série, t. IV, p. 550; sur les Vies de saint Regnobert, *ibid.*, 1862, p. 106-118; 1863, p. 303-308; sur les Vies de saint Loup, *Acta sanct.*, oct. t. XI, p. 670-675, 675-676, et *Catalogus codic. hagiogr. lat.*, t. II, p. 61-63.

Kertch offre le plus de ressemblance; même sujet, le cavalier au galop; même technique, la gravure au lieu du relief. Il est permis de supposer que les deux objets sont contemporains, et, comme le disque de Pérouse date de 537 environ après Jésus-Christ, cette date peut être considérée comme un indice chronologique à retenir pour le disque de Kertch.

D'ailleurs l'iconographie, loin de contredire, confirme plutôt cette indication. Les traits du cavalier rappellent — puisque le diadème limite la recherche parmi



3779. Disque votif de Geilamir.
D'après la *Gazette archéologique*, 1879, pl. VII.

les seuls empereurs — les traits de Justinien sur les deux mosaïques de Ravenne, principalement celle de l'église Saint-Vital, indice qui invite à placer le disque dans une période chronologique correspondante à celle de la mosaïque, soit entre 527 et 547.

Cette approximation est encore confirmée par le *domesticus* ou *protector* qui suit l'empereur, que nous retrouvons sous ces mêmes traits sur d'autres boucliers votifs byzantins, notamment sur le bouclier de Théodose (388). Mais le *domesticus* tient un bouclier marqué du chrisme comme celui que nous avons vu à Saint-Vital (voir *Dictionn.*, t. III, fig. 2889) et représentant Justinien jeune. On peut donc resserrer l'écart chronologique et le rapprocher des premières années du règne de cet empereur.

Son costume est remarquable. Tandis que, sur la statue érigée jadis devant le palais impérial de Constantinople et sur le diptyque Barberini, l'empereur porte la cuirasse, le casque et les souliers, ici il est vêtu de la tunique et du pantalon. La mode se tournait en effet vers ces vêtements de fantaisie. A la toge on avait substitué la chlamyde moins lourde et moins encombrante. Valens et Valentinien sont représentés vêtus de la chlamyde sur les médaillons d'or, de même Théodose et ses fils sur le disque votif de 388 et Justinien lui-même sur les deux mosaïques de Ravenne. Sous la chlamyde, les empereurs et les hauts dignitaires de la cour portaient les vêtements que porte le Justinien du disque de Kertch.

Enfin, les traits de l'empereur rappellent ceux des monnaies impériales (fig. 3778).

Bibliographie :— J. Strzygowski et N. Prokovski, *Das Silberschild aus Kertch*, dans *Matériaux pour servir à l'archéologie de la Russie*, 1892, t. VIII (en russe et en allemand); G. Kotcheretz, *Le bouclier byzantin de Kertch*, dans *Revue archéologique*, 1898, t. II, p. 240-244; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, p. 501, fig. 440, p. 548; C. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, in-8°, Paris, 1910, p. 290, fig. 150 ; *Bulletin de la Société nationale des ant. de France*, 1893, p. 123-124, 128-130.

VII. Disque de Geilamir. — Le 20 janvier 1875, fut découvert à Arten (commune de Fonzazo, province de Belluno), sur le flanc d'une colline nommée Aurin, un grand disque d'argent, une petite coupe du même métal, et des fibules de cuivre; ces objets, ainsi qu'un plat d'argent décoré de figures, recueilli précédemment dans le même lieu, ont été décrits par A. de Longpérier (fig. 3779).

Le grand disque a 0m50 de diamètre et pèse 3 kilogrammes 30 grammes; il est entouré d'un rebord hémicylindrique et monté sur un pied très bas, formé d'une bande de métal tournée en cercle et soudée de champ. C'est là une disposition qui rattache complètement le disque d'Arten à d'autres ustensiles célèbres que nous étudions ici; ce qui le distingue et ce qui constitue sa valeur historique, c'est qu'autour d'une belle rosace gravée en creux, de 0m22 cent. de diamètre, qui en occupe le centre, on lit cette inscription :

✠ GEILAMIR REX VANDALORVM ET ALANORVM

Le disque appartient donc à la première moitié du VIe siècle (530-534), et paraît être le plus récent de ceux qui ont été, pendant un peu plus de deux siècles, successivement classés sur les collections d'antiques.

Comment le *missorium* de Geilamir, roi des Vandales d'Afrique, est-il venu se perdre dans une petite localité de la Vénétie ? Il est très probable que ce fait a été la conséquence de l'expédition de Bélisaire. Deux jours avant son arrivée, on avait fait à Carthage les apprêts d'un grand festin qui devait couronner la victoire qu'espérait remporter Geilamir. Le chef des Romains se fit servir dans la vaisselle royale par les officiers du prince vandale et partagea entre ses soldats les richesses trouvées dans le palais. Le butin fut immense. Lors de son second triomphe, en 534, Bélisaire fit jeter au peuple une grande partie des objets précieux qu'il avait rapportés d'Afrique, des vases d'argent, des ceintures d'or [1]. On comprendra que plus d'un *missorium* provenant de l'office du roi des Vandales soit resté aux mains des légionnaires italiens et ait été transmis par eux à leur famille comme trophée d'une campagne glorieuse.

Bibliographie. — Ad. de Longpérier, *Le missorium de Geilamir, roi des Vandales, et les monuments analogues*, dans *Gazette archéologique*, 1879, t. V, pl. 7, p 53-59; réimpression du *Journal des savants*, 1877, p. 750-755 : *Le missorium de Geilamir, roi des Vandales*.

VIII. Disque de Paris. — Ce *missorium* fut trouvé dans le Rhône, près d'Avignon, en 1656, et reçut de Jacques Spon, Lyonnais, le titre de « bouclier de Scipion » qu'il garda longtemps, bien que, par son style, il appartienne évidemment à l'époque du Bas-Empire et qu'il représente, non point un trait de la vie du général romain, mais un sujet tiré de l'*Iliade*. Le *Journal des sçavans* de 1681 donne, dans son 14e numéro, une estampe du prétendu bouclier et le rédacteur en parle avec la plus sage réserve : « La figure de ce monument, dit-il, fait croire à quelques-uns que c'est un bassin. » Spon chercha à parer le coup porté à l'attribution qu'il avait proposée. « Je diray seulement, écrivait-il, que, si quelqu'un a pris ce bouclier pour un bassin, il changera de pensée quand il sçaura que cette pièce estoit presque tout à fait platte quand on la trouva, et que l'enfonçure en manière de bassin qu'on y a remarquée a été faite par les orfèvres qui s'étoient mêlés de la ressouder. » Mais de cette argumentation, il

[1] Procope, *De bello Vandalico*, l. I, c. XXI; l. II, c. IX-X.

3778. — Disque de Kertch

D'après *Matériaux pour servir à l'Archéologie de la Russie*. 1892, T. VIII. Pl. I.

Imp. G. Delagrave Paris

ne reste rien que l'aveu d'une tentative de déformation bien inutile.

Entré au Cabinet de France, le « bouclier de Scipion » inspirait à l'abbé Barthélémy d'intarissables explications. La scène représente Agamemnon reconduisant Briséis devant Achille (fig. 3780).

Bibliographie : J. Spon, *Recherches des antiquites de la ville de Lyon*, 1673, p. 185. — *Journal des Sçavans*, 1681, p. 163. — J. Spon, *Recherches curieuses d'antiquités*, 1683, p. 12. — Millin, *Monuments antiques inédits ou nouvellement expliqués*, 1802-1806, t. I, p. 69; *Galerie mythologique*, p. CXXXVI, p. 587. — A. Chabouillet, *Catalogue général et raisonné*, in-12, Paris, 1858, n. 2875. — Th. Reinach, *Pour la tiare d'Olbia*, dans *Gazette des beaux-arts*, 1er sept. 1896, t. XVI, p. 239-240. — Bagero, *Floro illustrato*, p. 294 (*non vidi*). —

3780. — Disque votif de Paris, dit bouclier de Scipion.

D'après une photographie.

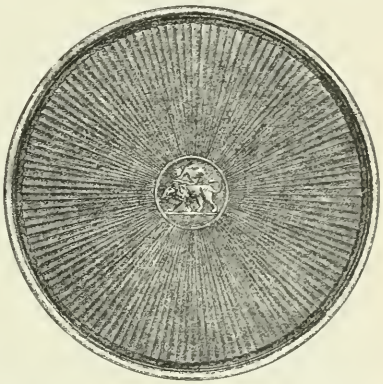
A. de Longpérier, *Le missorium de Geilamir*, dans *Gazette archéologique*, 1879, t. V, p. 53-54; *Œuvres complètes*, t. VI, p. 255 sq. — A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, 1901, p. 493, fig. 436.

IX. Disque de Paris. — Ce *missorium* n'est pas en reste avec le précédent, puisqu'on l'a dénommé longtemps « bouclier d'Annibal » (fig. 3781). Il fut trouvé en 1714, par un fermier de la terre du Passage, en Dauphiné, pendant un labour. En 1736 il fut acquis pour le Cabinet de France et M. de Boze en fit les honneurs à ses confrères de l'Académie des inscriptions, lesquels, voyant un lion passant devant un arbre, « ne balancèrent pas à y voir un ouvrage carthaginois [1] : de là, les conjectures prenant leur essor, on alla jusqu'à soupçonner que le bouclier pouvait bien avoir appartenu à Annibal et estre une offrande qu'il auroit faite, après son passage du Rhône, à quelque divinité des environs. »

Ce furent donc les académiciens et non le vendeur du disque votif qui imaginèrent la légende qui a discrédité depuis un monument certainement authentique. Le médaillon du centre est gravé avec une fermeté qui ne laisse aucune place au soupçon d'un burin de faussaire et, au revers, deux graffites d'époques différentes authentiquent en quelque façon le précieux objet. Après le sigle de *libra*, le chiffre XXXIII, indice du poids, conforme à un usage dont les antiquaires du XVIIIe siècle ne se sont en aucune façon préoccupés; puis, dans un autre sens, un groupe composé de onze grands caractères cursifs entre deux croix (fig. 3782).

« Tout cela n'est point l'œuvre d'un faussaire.

« Cl. de Boze nous apprend que le prétendu bouclier d'Annibal pèse 43 marcs (soit 10 524 gr. 33). Si nous supposons qu'il avait été, dans l'antiquité, évalué en livres de 325 grammes, nous obtiendrions un poids de 10 725 grammes. Mais si nous prenons comme point de comparaison l'exagium ou étalon de la livre de Justinien, pesé avec un très grand soin par M. Saigey, et qui donne 323 gr. 51, nous reconnaîtrons que 323,51 × 33 = 10 675,83; d'où une différence de



3781. — Disque votif de Paris, di bouclier d'Annibal.

D'après une photographie.

150 à 200 grammes avec l'état actuel, laquelle ne saurait étonner quand on considère que la partie postérieure du disque a subi de nombreuses mutilations, principalement dans le cercle formant pied, ce qui en diminue notablement le poids. La marque XXXIII est donc parfaitement justifiée.

« Le bouclier dit d'Annibal est un plateau de table du très bas empire, et la belle rosace rayonnante qui le décore vient de reparaître sur le disque portant le nom de Geilamir.

« M. Léopold Delisle examina le groupe de onze caractères cursifs si légèrement gravés à la pointe, et y reconnut cette mention du possesseur (fig. 3782) :

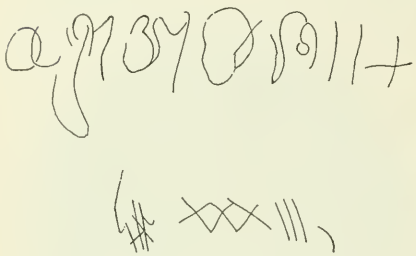
✠ AGNERICO SOM ✠

qu'il était tenté de rapporter au patrice Agnéric, gouverneur du pays de Vienne vers le commencement du VIIe siècle. Cet officier figure dans le célèbre testament d'Abbon (5 mai 739) : *quem, per judicio Agnarico patricio evindicavimus* [2]. Un personnage considérable tel qu'était ce patrice devait conserver des pièces d'argenterie antiques d'un grand prix, suivant l'usage dont nous avons rapporté les preuves. L'attribution proposée offre donc beaucoup de vraisemblance.

[1] Il existe, en effet, une monnaie à ce type frappée par les Carthaginois, en Sicile, et qui porte la légende מיהנת מיגם. Müller, *Numismatique de l'Afrique*, t. II, p. 76, n. 17; P. Giuseppe Romano, *Sopra alcune monete scoverte in Sicilia*, 1862, pl. n. 5. — [2] D'Achery, *Spicilegium*, t. IV, p. 540; du Cange, *Glossarium*, au mot *Patricius*.

On peut d'ailleurs faire remarquer que le nom d'Agnéric était ancien dans le royaume de Bourgogne; car c'est à cette contrée qu'appartenait Agnéric, un *optimus* d'Austrasie, père de saint Cagnoul de Luxeuil (594), et qui donna à ses deux autres enfants les noms de Burgundofaro et Burgundofara[1]. « Ce dernier Agnéric habitait la Brie au commencement du VIIe siècle. Le même nom se trouve encore dans d'autres textes mérovingiens, sur un diplôme de Childebert III pour Saint-Denis, en 697, conservé en original, et sur une charte de l'évêque Ausebertus pour l'église Saint-Symphorien d'Autun, en 696.

Bibliographie : Histoire de l'Académie des inscriptions, 1736, t. IX, p. 155 et pl.; A. de Longpérier, *Le*



3782. — Inscription du bouclier d'Annibal.
D'après la *Gazette archéologique*, 1879, t. V, p. 54-55.

missorium de Geilamir, dans *Gazette archéologique*, 1879, t. V, p. 54-56, pl. VIII. — A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, p. 503, fig. 441.

X. Disque de Genève. — En 1721, des ouvriers, creusant le sol sur la rive de l'Arve, près de Genève, découvrirent un disque votif d'argent. On y voit représenté en relief très doux un empereur debout, la tête nimbée, portant sur sa main droite un globe surmonté d'une Victoire, et près de lui six guerriers casqués, armés de lances et de boucliers; au pourtour, on lit :

LARGITAS DN VALENTINIANI AVGVSTI

Conservé au musée de Genève (fig. 3783).

Bibliographie : B. de Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1724, t. IV, supplém. pl. XXVIII, p. 51-65; Blavignac, *Histoire de l'architecture sacrée du IVe au Xe siècle dans les diocèses de Genève, Lausanne et Sion*, in-8°, Paris, 1853; Baulacre, *Œuvres*, 1857, t. I, p. 149; J.-J. Rigaud, *Recueil de renseignements relatifs à la culture des beaux-arts a Genève*, dans *Mémoires et documents de la Société historique et archéologique de Genève*, 1845-1849; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, p. 495, fig. 437; A. de Longpérier, dans *Gazette archéologique*, 1879, t. V, p. 56; A. J. Odobescu, *Le trésor de Pétrossa. Étude sur l'orfèvrerie antique*, in-8°, Paris, 1889, p. 154; Saglio, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, t. II, fig. 2550.

XI. Disque de Florence. — Ce disque d'argent fut recueilli vers 1770 près d'Orbetello. Il représente divers membres de la famille Ardaburia et offre cette inscription circulaire : + FL · ARDABVR ASPAR VIR INLVSTRIS COM ET MAG · MILITVM, outre divers noms placés près des figures réparties dans le champ du médaillon : ARDABVR · PLINTA · ARDABVR IVNIOR PRETOR, lesquels se rapportent à des personnages consulaires de la première moitié du Ve siècle. Aspar fut consul en 434. La gravure publiée par Bracci montre que la partie postérieure du disque d'Orbetello est munie d'un pied annulaire semblable à ceux que nous avons déjà indiqués (fig. 3784).

Bibliographie : Bracci, *Dissertazione sopra un clipeo votivo spettante alla famiglia Ardaburia*, in-4°, Lucca, 1771, pl.; A. de Longpérier, *Le missorium de Geilamir*,

3783. — Disque de Genève. D'après une photographie.

dans *Gazette archéologique*, 1879, t. V, p. 57; A Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, p. 499, fig. 439. Ce disque d'Aspar n'est pas sans affinités avec un diptyque de Probus et Félix; cf. A. Riegl, *Die spätrömische Kunst-Industrie nach den Funden in Œsterreich-Ungarn*, in-4°, Wien, 1901, p. 118.

XII. Disque de Vienne. — Trouvé à Aquilée, conservé au Musée de Vienne.

Bibliographie : J. von Arneth, *Die antiken Gold und Silber monumente des kais. königl. Münz und antik. Cabinets*, in-fol., Wien, 1850, p. 67 sq. — R. von Schneider, *Album auserlesener Gegenstände der antiken Sammlung des allerhöchsten Kaiserhauses*, Wien, 1895. — Karl-Ottfried Müller, *De Germanico Triptolemo in patera Aquileiensi cælato*, dans *Annali dell' Istituto di corrispondenza archeologica*, 1839, t. XI, p. 78. — H. Brunn, dans *Sitzungberichten der r. bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München, philol. hist. Classe*, 1875, t. I, p. 17 sq.; *Verhandlungen der XLII Versammlung deutscher Philologen in Wien*, 1893, p. 297 sq.

XIII. Disque de Paris. — Trouvé en 1830 à Berthouville et conservé à la Bibliothèque nationale.

Bibliographie : Aug. Le Prévost, *Mémoire sur la collection de vases antiques trouvée à Berthouville*, in-4°, Caen, 1832, p. 17, n. 10.

XIV. Disque de Vérone. — Un paysan, labourant son champ dans la paroisse d'Isola Rizza (20 kilomètres au sud de Vérone), souleva une pierre qui recouvrait un trésor contenant quelques pièces d'or massif et d'argent, travaillées avec art et dans le style du Ve siècle. Le disque qui en faisait partie pesait environ deux kilogrammes et mesurait 0^m11 centimètres. Au centre se voyait un médaillon en relief : un cavalier poursuit de la lance un homme de pied qui tente de se mettre à

[1] Tardif, *Monuments historiques*, p. 31, n. 38; Pardessus, *Diplomata, chartæ, epistolæ, leges aliaque instrumenta...*, Paris, 1843-1849, t. II, p. 238; A. de Longpérier, *Le missorium de Geilamir*, dans *Gazette archéologique*, p. 55-56.

l'abri avec un bouclier; au premier plan, un autre fantassin est étendu mort. Biondelli estimait ce monument de l'époque de Théodoric, et Al. Castellani le fait descendre à une période plus basse encore (fig. 3785).

Bibliographie : B. Biondelli, dans *Rendiconti dell' Istitato Lombardo*, t. VI, 6 févr. 1873; De Rossi, *Isola Rizza presso Verona, Tesoro d'oggetti d'oro e d'argento del secolo in circa quinto*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 118-119; *Il disco d'argento teste scoperto in Verona, paragonato col simile di Perugia*, dans même revue, 1873, p. 151-158, pl. X, n. 1.

3784.— Disque de Florence. D'après une photographie.

XV. Disque de Pérouse. — Ce disque d'argent est aujourd'hui perdu ou détruit. Il fut trouvé dans une tombe avec des pendants d'oreilles, une fibule et une chaîne d'or, et aussi avec cent quarante pièces d'or de Justinien et de Justin le jeune, toutes du même type, ce qui donne une limite *maximum* pour l'inhumation. Sur le disque on voit un médaillon en relief et ciselé avec un chef romain portant la cuirasse, la tête nue, la lance à la main, tenant en respect un barbare, armé du bouclier et de la dague et vêtu d'un manteau qui s'échappe et le laisse à découvert. A ses pieds, une verge courbe. La gravure donnée par Fontanini permet difficilement de se faire une idée de la technique de l'original. Autour du disque on lit cette inscription : + DE DONIS DEI ET DOMNI PETRI VTERE FELIX CVM GAVDIO (fig. 3786). C'est sans aucun fondement qu'on a pensé trouver dans cette inscription l'indice que le disque votif avait appartenu à la Basilique vaticane où il aurait été volé en 549 par quelque soldat du roi Totila; rien ne permet de supposer que le monument soit de beaucoup antérieur à l'indice fourni par les monnaies et il semble actuellement sans issue de discuter s'il s'agit d'un Goth, mort à Pérouse vers 570 et inhumé, suivant l'usage barbare, avec son trésor, d'un Byzantin ou d'un Lombard. De Rossi imaginait qu'il fut offert par le pape Vigile à Bélisaire après que celui-ci eut, en 537, obligé les Goths à lever le siège de Rome.

Fontanini supposait, sans ombre de vraisemblance, que le groupe figurait le triomphe de Constantin sur Maxence; Apostolo Zeno préférait tout aussi gratuitement le triomphe de Théodose sur le tyran Eugène. Dans un cas comme dans l'autre, on eût introduit vraisemblablement une croix, un chrisme, un signe quelconque, mais non équivoque, du triomphe chrétien.

Bibliographie : Bianchini, *De aureis et argenteis cimeliis in arce Perusina effossis*, Romæ, 1717. — Fontanini, *Discus argenteus votivus veterum christianorum*

in-4°, Romæ, 1727. — A. Zeno, *Lettere*, édit. del Morelli, Venezia, 1875, t. IV, p. 228. — G. Conestabile, *Giornale di erudizione artistica pubblicato a cura della R. Comm. di bette arti della provincia dell' Umbria*, mars 1873;

3785.— Disque de Vérone.
D'après De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1873, pl. X, n. 1.

août, p. 237 sq.; Passeri, *Thesaurus gemmarum astriferarum*, in-fol., Florentiæ, 1750, t. III, p. 289. — Vermiglioli, *Le antiche iscrizioni Perugine*, 1834, t. II, p. 608 sq., pl. VIII, 2. — De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1873, p. 151-158. — *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2088. — A. de Longpérier, dans *Gazette archéol.*, 1879, p. 56. — C. Cahier, *Nouveaux mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1874, t. I, p. 83.

H. Leclercq.

DITTOCHÆUM. On trouve dans les œuvres de plusieurs Pères de l'Église et des écrivains ecclésiastiques des compositions d'apparence poétique destinées à la décoration et à l'éclaircissement des panneaux décoratifs des basiliques chrétiennes. Saint Ambroise, saint Isidore, Prudence, Venance Fortunat se sont, par manière de délassement ou de dévouement, occupés à rédiger des distiques, des quatrains, voire de petits poèmes d'une certaine étendue, dont les mosaïstes ou les lapicides s'emparaient pour les transcrire dans le narthex, dans la nef ou dans l'abside de la basilique, afin que les fidèles, dont la bonne volonté égalait souvent la simplicité, pussent, en épelant mot à mot ces explications, se faire les interprètes des pieuses intentions du fondateur de l'église et des imaginations parfois très entortillées de ses décorateurs. Cette mode des distiques explicatifs envahissait non seulement la nef et les bas-côtés, mais l'atrium, la maison épiscopale et la plupart des dépendances. Saint Augustin inscrivait un distique jusque dans sa salle à manger, les bibliothèques servaient de refuge à tous ceux qui n'avaient pu trouver place ailleurs; les sylloges épigraphiques nous ont conservé un nombre respectable de ces pièces dont le mince mérite littéraire nous intéresse aujourd'hui beaucoup moins que les renseignements variés, topographiques et anecdotiques que nous en pouvons retirer.

Parmi ces recueils d'intention poétique et de réalité assez prosaïque se trouve un écrit de Prudence, le grand poète chrétien qui vécut et écrivit vers les dernières années du IVe siècle et les premières du siècle suivant. Ce recueil comprend quarante-neuf petites compositions, de quatre vers chacune, ayant comme sujet des faits ou récits bibliques, vingt-quatre de l'Ancien, vingt-cinq du Nouveau Testament; l'ensemble est intitulé *Dittochæum* et naturellement son authenticité a été mise en doute, ne fût-ce que pour se procurer le facile plaisir de la démontrer.

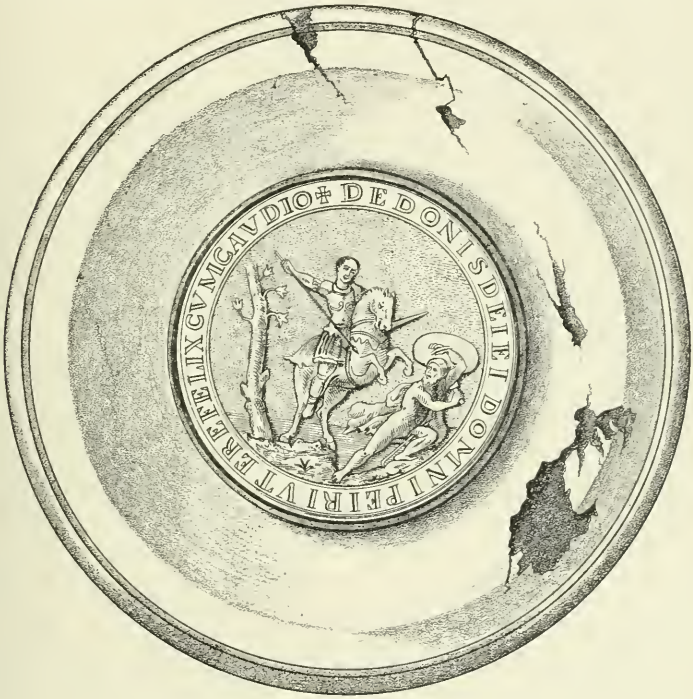
Au point de vue littéraire, le *Dittochæum* ne saurait pas plus être retiré à Prudence que le *Peristephanon*. Ni l'origine, ni la destination du recueil ne peuvent être sérieusement discutés. Prudence a libellé ces quatrains pour servir à l'explication d'images peintes dans l'intérieur d'une basilique. Toutes les compositions ont le même nombre de vers, quatre hexamètres, et d'un quatrain à l'autre et à toute la série on voit le souci d'instruire le spectateur par l'emploi du temps présent, qui met la scène sous les yeux et en tire la morale. Plusieurs quatrains montrent leur destination par des expressions telles que celles-ci : au n° 4, lorsque les trois anges rendent visite à Abraham : *Hospitium hoc Domini est;* au n° 9, lors du passage de la mer Rouge : *Ecce Dei famulis scissim freta rubra dehiscunt;* au n° 24, la maison d'Ézéchias : *Hic bonus Ezechias meruit ter quinque per annos*, etc.; au n° 27, l'adoration des mages : *Hic pretiosa magi sub virginis ubere Christo || Dona ferunt puero;* au n° 41 : *Vinctus in his Dominus stetit ædibus*, etc.

Tous les sujets désignés par les quatrains devaient donc être peints soit à fresque, soit en mosaïque sur les parois d'une basilique. Ici encore on a objecté que plusieurs de ces compositions n'avaient pris place dans l'art chrétien qu'à une date postérieure; comme si, à défaut d'un texte précis qui nous manque, nous étions en mesure d'affirmer qu'en telle année, tel peintre, tel sculpteur ou tel mosaïste chrétien aborda pour la première fois la représentation d'une scène biblique. Trop heureux sommes-nous lorsque nous pouvons avec un écart d'un demi-siècle plus ou moins tracer une chronologie presque toujours revisable. Et, en fait, nous sommes hors d'état d'affirmer que tel ou tel épisode biblique n'avait pas encore été représenté à la fin du IVe siècle. Beaucoup de monuments sont conservés en réalité ou par des descriptions anciennes, mais ce beaucoup reste une infime minorité en comparaison de ce qui a existé. A défaut d'un texte ou d'un débris, certains sujets passeraient pour n'avoir jamais été abordés par les artistes chrétiens. Prudence nous a gardé le souvenir d'une représentation du martyre de saint Hippolyte, Astère d'Amasée celui d'une représentation du martyre de sainte Euphémie. Faute de ces deux passages, on affirmerait que jamais ces sujets n'ont été figurés par les fidèles.

Dans le *Dittochæum*, sur vingt-quatre scènes de l'Ancien Testament, quatorze se retrouvent sur des monuments antérieurs au VIIe siècle et la plupart d'entre ces quatorze se voient dès le IVe et le Ve siècle; quant à celles qui n'ont pas d'analogue sur les monuments de cette époque, il faut savoir attendre et faire crédit à Prudence; il est de ceux qui y ont tout droit. Pour huit compositions nous n'avons pas d'analogie directe, observe M. J. P. Kirsch. Ce sont : le serpent d'airain dans le désert; la forêt d'Élim dans le désert; Samson tuant le lion; Samson détruisant la récolte à l'aide des renards; le temple de Jérusalem; les fils des prophètes abattant la forêt; la captivité des Israélites et la maison du prophète Ézéchias. Cependant, si nous examinons les scènes de l'Ancien Testament représentées sur les mosaïques de Sainte-Marie-Majeure, qui peuvent dater du IVe siècle; si nous tenons compte des miniatures des fragments de la bible de Quedlinburg, des miniatures de la Genèse de Vienne, du Cosmas du Vatican, des sculptures de la porte de Sainte-Sabine, où un certain nombre de sujets n'ont qu'une repré-

sentation unique malgré la variété des monuments, enfin diverses sculptures sur ivoire du ve et du vi^e siècle, tel chaton d'anneau, nous devons en conclure que les huit scènes sans analogues du *Dittochæum* n'offrent, ni en elles-mêmes ni par les détails qu'elles comportent, rien qui ne permette de les compter au nombre des compositions artistiques exécutées au ive siècle. Si les deux tiers des vingt-quatre scènes de l'Ancien Testament trouvent leurs analogues parmi des monuments qui analogues dans l'art chrétien; qu'on se rappelle seulement les monuments que nous avons figurés et discutés à propos de la croix, du Cyrénéen, de la maison du Celius, et on se convaincra que les scènes décrites dans le *Dittochæum* ne devaient être ni nouvelles ni exceptionnelles.

Une conclusion plus générale, ajoute M. Kirsch, se dégage de ceci : il devient de plus en plus vraisemblable qu'un cycle très développé de peintures bibli-



3786. — Disque de Pérouse.
D'après Fontanini, *Discus argenteus veter. christianorum*, Rome, 1727, p. 3.

représentent une fraction minime de ceux qui ont existé, nous devrons reconnaître que nous n'avons nulle raison d'exclure ou seulement de suspecter la réalité de ce troisième tiers.

Pour le Nouveau Testament, la proportion est encore plus favorable. Sur vingt-cinq compositions décrites par le *Dittochæum*, cinq seulement n'ont pas d'analogue dans les monuments antérieurs à l'époque carolingienne. Ce sont : la *pinna templi*, la passion de saint Jean-Baptiste, le Christ marchant sur les eaux, le portique de la flagellation de Jésus, la vision de saint Pierre appelé à connaître la vocation des gentils. Or, ici encore nous ne trouvons pas de difficulté insurmontable pour admettre que ces diverses scènes aient été représentées aux environs de l'an 400. Ni la passion de saint Jean-Baptiste, ni la flagellation, ni le crucifiement, ni la lapidation de saint Étienne ne sont sans ques se forma à Rome dès le ive siècle, et que non seulement les monuments, mais encore les sources littéraires : les *Tituli* de saint Ambroise, le *Dittochæum* de Prudence, les compositions de saint Paulin de Nole, peuvent nous aider à reconstituer, en partie du moins, cette base si importante de l'iconographie chrétienne.

L'authenticité du *Dittochæum* une fois établie, ses analogies constatées avec les autres cycles, on s'est rabattu à dire que sans doute les quatrains avaient eu une destination positive, mais, en fait, n'avaient jamais été utilisés. De raison, on n'en a aucune et on n'en donne pas. On ne discute pas ce qui se dérobe à la discussion.

Le nombre des scènes n'a rien d'incompatible avec la surface qu'offraient les parois d'une basilique de moyenne grandeur. Plaçons la scène 49e, les vieillards de l'Apocalypse, sur l'arc triomphal, suivant l'usage

alors répandu, il reste vingt-quatre scènes à loger de chaque côté de la nef. Le jour où nous saurons les dimensions de chaque tableau, nous pourrons dire si ces vingt-quatre scènes débordaient la surface à elles attribuée, si elles étaient placées, comme à Sainte-Marie-Majeure, entre l'architrave et les fenêtres de la nef principale ou bien sur une double ou une triple rangée, comme à la basilique de Saint-Apollinaire-Neuf de Ravenne.

Quoi qu'il en soit, le *Dittochæum* nous a conservé la description partielle de la décoration d'une basilique espagnole aux environs de l'an 400 [1].

H. Leclercq.

DIVI. Le culte impérial avait été parfois exigé des chrétiens; nous en avons des exemples dans les actes du martyre de saint Polycarpe. Comme on ramenait le saint à Smyrne, il rencontra en chemin l'irénarque Hérode et son père Nicétas, qui le firent monter dans leur char et le supplièrent de ne pas s'obstiner dans une résistance qui lui coûterait la vie. « Quel mal y a-t-il de dire *domine Cæsar ?* » lui demandent-ils [2]. Devant le proconsul. Polycarpe refuse de jurer par le génie impérial et dit : « Tu te fais un point d'honneur de m'amener à jurer par le génie de l'empereur, selon ton expression; tu ignores donc ce que je suis; apprends-le: je suis chrétien [3]. » Lors de la comparution des martyrs Scillitains, en Afrique, le proconsul Saturninus leur dit : « Nous avons un culte et ce culte est simple : nous jurons par le génie de l'empereur notre maître et nous prions pour sa conservation; il faut que vous fassiez comme nous [4]; » à quoi une des femmes présentes répond : « Nous rendons l'honneur à César comme à César, mais la crainte et le culte au Christ, notre Seigneur [5]. » Sous Dèce, le gouverneur Martianus fait comparaître devant lui l'évêque Acace de Mélitène, qui proteste de son respect pour l'empereur, mais il ne peut aller au delà du respect. Il n'adore pas celui pour lequel il prie [6]. Pionius de Smyrne se refuse lui aussi au culte de l'empereur. C'est cependant le minimum de ce qu'on exige de lui, la dernière limite des concessions. « Sacrifie au moins à l'empereur, » dit le néochore Polémon. — « Je ne sacrifie pas à un homme, » lui répond Pionius [7]. Même proposition, même répugnance, même refus et même résultat sanglant pour Marin [8], pour Marcel [9], pour Taraque et Probe [10], pour Fabius [11].

L'édit de Milan laissait à chacun le droit de pratiquer le culte de son choix; il pouvait entraîner du même coup un grave déchet pour le culte impérial, cependant comme ce culte était un des plus populaires — parce qu'un des plus rémunérateurs — en certaines provinces on ne s'aperçut pas tout d'abord d'un trop grand délaissement. Il y avait une autre raison qui s'opposait à un abandon trop universel et trop prompt. Peu importait à l'État romain que le culte de Jupiter ou celui d'Apollon fussent définitivement écartés. La politique n'avait rien, ou peu de chose, à voir avec les dieux; tandis que, pour le culte impérial, la religion se mêlait à la politique. Les empereurs allaient-ils renoncer désormais à l'hommage des cités et des provinces ? hommage qui représentait l'expression de la fidélité d'un très grand nombre. Si on les en dispensait, les peuples ne se croiraient-ils pas délivés ? Et par voie de conséquence, ces empereurs divinisés de leur vivant cesseraient donc d'être *divi* après leur mort. Un changement brusque pouvait amener une révolution et combien de sécessions ! Voici comment le problème fut résolu.

Dans le culte impérial, certains rites n'étaient, à tout prendre, que des marques de respect; on les conserva. Cela faisait l'affaire des chrétiens. Grâce à ces concessions, on put faire accepter le maintien d'autres rites que nous serions tentés aujourd'hui de trouver idolâtriques, mais tout cela s'enveloppa de l'excuse du protocole. A l'entrée triomphale de Constantin dans Rome, après la victoire du Pont Milvius, le sénat lui dédia un temple. Ce fut le premier et le dernier [12]. Cependant l'empereur lui-même continua à se qualifier : *Numen meum* [13] et à recevoir ce titre officiellement [14]. Tous ses actes sont divins, ses vertus divines [15], et son nom s'accole de celui d'éternel [16]. La famille impériale est appelée *domus divina*, appellation qui tombe d'ailleurs bientôt en désuétude, et qu'on voit reparaître au VIe siècle lorsque Valentinien est déclaré *divina stirpe progenitus* [17].

Tout ce qui touche à l'empereur est sacré. Ce sont les *sacræ largitiones*, les *sacræ cognitiones*, le *sacrum cubiculum*, le *sacrum Palatium*, le *sacrum Encaustum*. Le palais impérial est un *sacrarium* et Ausone, dans un accès de flatterie, va jusqu'à l'appeler *Sacrarium imperialis oraculi* [18]. Sans doute, cela commence à paraître ridicule, mais les fonctionnaires, gent fameuse, ne se sont jamais montrés si dévots au *numen* impérial [19]. On s'agenouille autant que jamais, on baise la pourpre impériale [20] et chacun a, d'après l'étiquette, son rang pour se rendre à l'adoration. La suprême faveur est de recevoir un baiser de la bouche impériale. C'est une sorte de consécration [21].

Les images impériales continuèrent aussi à recevoir des hommages qui touchaient de près à l'idolâtrie. On ne leur offrait plus des sacrifices, mais les marques de respect étaient telles que Philostorge s'en scandalisait et reprochait aux chrétiens de Constantinople de faire des sacrifices à la statue de Constantin, de lui brûler de l'encens et de le prier comme un dieu. Saint Jérôme [22], saint Ambroise [23], saint Jean Damascène [24] nous disent aussi qu'on adorait les statues impériales qualifiées *sacri vultus, sacra laurata*.

Théodose II, en 425, réagit contre ces excès et

[1] S. Merkle, *Prudentius' Dittochæum*, dans *Festschrift zum 1100 jährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom*, in-8°, Rom, 1897, p. 33-15; Brockhaus, *Aurelius Prudentius Clemens*, 1872; Rösler, *Der kathol. Dichter Aur. Prudentius Clemens*, 1886; Steinmann, *Die Tituli und die kirchliche Wandmalerei*, 1892; J. P. Kirsch, *Le* Dittochæum *de Prudence et les monuments de l'antiquité chrétienne*, dans *Atti del IIe congresso internazionale di archeologia cristiana*, Roma, 1902, p. 127-131; cf. *Revue thomiste*, 1898, p. 651. — [2] *Martyrium sancti Polycarpi*, c. VIII, dans F. X. Funk, *Opera patrum apostol.*, 1887, p. 290. — [3] *Martyrium*, c. IX, X. — [4] *Passio Scillitanorum*, dans B. Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du IIIe siècle*, Appendice, p. 501. — [5] *Ibid.*, p. 506. — [6] Ruinart, *Acta sincera*, p. 199. — [7] Ruinart, *op. cit.*, p. 191. — [8] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XV, *P. G.* t. XX, col. 676. — [9] Ruinart, *op. cit.*, p. 313. — [10] *Ibid.*, p. 172. — [11] *Anal. bolland.*, t. IX, p. 127. — [12] Voir *Dictionn.*, t. III, col. 2653 sq.; cf. E. Beurlier, *Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien*, 1891, p. 284. — [13] *Code Justinien*, De Justin. cod. confirm., 2, etc. — [14] Symmaque, *Relationes*, édit. Seeck, 6, 7, 14, 25, 27, 29, 34, 13, etc. — [15] *Ibid.*, 3, 8, 13, 18, 24, 27, 33, 35; *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 1116; *Corp. inscr. græc.*, t. I, n. 1523; *Code Théodosien*, VI, XIII; *Code Justinien*, I, XV, 2. — [16] *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 2203, 2205; t. VIII, n. 8180, 10222, 10272; t. IX, n. 417, 2206; *Corp. inscr. græc.*, n. 3467, 4350, 4130, 8610, 8646; Symmaque, *Relationes*, 2, 3, 6, 14, 29, 46; *Code Théodosien*, X, XXII, 3; *Code Justinien*, XI, X, 2. — [17] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 12, n. 10489. — [18] Ausone, *Gratiarum actio dicta domino Gratiano*, I, 1; Symmaque, *Relationes*, 28, 30. — [19] *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 2203, 2204, 2205, 4106; t. VIII, n. 1016, 1179, 1633, 7006, 7011, 8324, 8932; t. IX, n. 318; t. X, n. 827, 1246, 1656, etc. — [20] *Code Théodosien*, VI, XXIV, 3, 4; VII, I, 7; VIII, VII, 16; XII, I, 70. — [21] Pacatus, *Panégyrique de Théodose*, XX; Mamertin, *Gratiar. act. Juliano*, XXVIII. — [22] S. Jérôme, *In Danielem*, III, 18, *P. L.*, t. XXV, col. 509. — [23] S. Ambroise, *Hexameron*, VI, IX, 57, *P. L.*, t. XIV, col. 266. — [24] S. Jean Damascène, *Oratio de imaginibus*, III, 41, *P. G.*, t. XCIV, col. 1357.

défendit d'adorer les statues qu'on lui élevait [1]. On continua cependant à en faire le centre d'hommages variés, surtout au moment de leur dédicace [2]. On les promenait en grande pompe, on sonnait de la trompette, une escorte de soldats les entourait et le peuple les acclamait. Saint Jean Chrysostome, avec tout son prestige et toute son éloquence, avait mille peines à contenir la foule [3].

Quant au titre de *divus*, ce n'était plus qu'un honneur banal que le sénat décernait à tous les césars après leur mort. Les esprits cultivés, les sénateurs eux-mêmes, n'attachaient plus à la consécration un sens religieux; c'est ce qui explique comment les empereurs chrétiens ont continué à décerner à leurs prédécesseurs le titre de *divus*. Constantin reçut les honneurs de la consécration, et après lui Constant, Constance, Julien, Jovien, Valentinien Ier et Gratien [4]. Ce prince abolit les rites païens, mais le titre de *divus* ne disparut pas et Théodose, l'ennemi personnel du paganisme, fut proclamé *divus*, ce qui pourrait sembler une piquante dérision si l'on ne savait que ce terme avait perdu son sens primitif.

Une inscription conservée par Ligorio et qui, néanmoins, semble authentique, conserve le souvenir de la consécration de Théodose [5] :

Martia Theudosium dominorum Roma parentem
Ætheris divum venerans sacravit in orbe.

Valentinien III est appelé *divus* dans une inscription chrétienne, et jusqu'aux confins du moyen âge, Anastase et Zénon sont appelés par Justinien : *divæ memoriæ*, ou *divus princeps* [6]; Grégoire de Tours lui-même parle du *divus Honorius* [7]. Naturellement, les prédécesseurs de Constantin gardaient leur titre de *divus*, qui se retrouve même dans le *Digeste* où on lit : *divus Augustus; divus Claudius; divus Nerva; divus Trajanus; divus Pertinax*, etc.

Ce langage était passé dans la langue courante et les chrétiens l'employaient sans scrupule. La liste des *divi* postérieurs à Constantin est dressée à l'aide d'inscriptions chrétiennes portant des dates consulaires. Quand cette date est désignée par le nom d'un empereur mort, les chrétiens font précéder son nom de l'épithète *divus*. C'est ainsi qu'il est question du *divus Jovianus*, du *divus Valentinianus III* et même du *divus Julianus* [8].

Cette déchéance du mot *divus* ne laisse pas d'avoir un côté plaisant, car voici qu'il est à ce point dépourvu de sens qu'on éprouve le besoin de le relever un peu en lui accolant les épithètes *venerabilis*, *inclytus* [9].

Tel n'était pas le cas parmi les païens bigots, et il en restait beaucoup après 313, pour lesquels *divus* gardait ou reprenait son sens religieux d'autrefois, mais nous n'avons pas à nous occuper d'eux.

Le titre de *divus* était probablement décerné par un acte particulier, mais lequel ? Nous ne savons. Le sénat, composé en majorité de païens, a dû conserver les usages anciens et décerner la « divinité » sur la demande faite par un empereur chrétien pour son prédécesseur également chrétien, qui ne croyaient ni l'un ni l'autre à la vertu de la consécration qu'ils sollicitaient. Quant aux impératrices et aux membres de la famille impériale, il cesse d'être question d'eux après le règne de Constantin. Sous le règne de Constantin peut-être y eut-il une exception pour Crispus, mais elle est très douteuse [10].

Un rite compatible avec les exigences des chrétiens dut remplacer celui de l'aigle s'échappant d'un bûcher, mais cet autre rite, nous ne le connaissons pas. Constantin est le dernier prince pour lequel il existe des médailles de consécration divine et sur aucune d'elles on ne voit le bûcher et l'aigle, mais seulement un quadrige qui emporte le défunt dans le ciel ou une main l'accueille. De même, dans les images par lesquelles on représentait à Rome son apothéose, on avait soin de prendre des symboles qui pussent être acceptés dans un sens chrétien. On représentait l'empereur au-dessus des voûtes célestes, *ad sidera relatus*, disait un païen, *ad Christum subtatus*, disait un chrétien.

D'après Eckhel, ce dernier vestige des anciennes coutumes, si affaibli qu'il fût, disparut même à l'époque de Gratien, mais si l'inscription relative à Théodose est authentique, le vote du sénat subsista au moins jusqu'à lui.

Les *divi* n'avaient donc plus qu'un vain titre, plus de temples, plus de prêtres, plus de fidèles; seule, la célébration du *dies natalis* s'obstinait à durer, comme nous le constatons dans l'inscription de Constance II [11], dans le calendrier Philocalien rédigé entre 340 et 350 et remanié avant 361 [12], dans le *laterculus* de Polemius Silvius, qui est de 448 [13]. A ce jour anniversaire de chaque empereur divinisé de nom, on ne faisait plus de sacrifice; sans doute, on continuait quelques distributions, et quelque chrétien peut-être songeait à prier pour celui qui, sans cette solennité, eût été par tous oublié. Jusque dans les églises, le nom de *divus* fait désormais figure. Sur la mosaïque de Ravenne, les empereurs sont représentés accompagnés de l'épithète *divus*. Ce sont : *D. Constantinus*, *D. Theodosius*, *D. Arcadius*, *D. Valentinianus*, *D. Gratianus*, *D. Constantinus* [14].

H. Leclercq.

DIVINATION. La divination est la prédiction des choses futures et cachées dont la connaissance et même la prévision échappent totalement et naturellement à l'esprit humain. Le calcul mathématique, l'expérience scientifique peuvent révéler avec une certitude absolue ou une vraisemblance très grande telle révolution astronomique, tel développement pathologique, telle opération stratégique [15]; mais la divination, au sens strict du mot, s'exerce sur des objets dont la connaissance n'appartient qu'à Dieu. Ainsi précisé et délimité, le sujet ne peut être confondu ni avec la prophétie, ni avec tout ce qui dépend de l'investigation humaine légitimement exercée.

La divination n'a pas exercé dans le christianisme un rôle comparable à celui qui fut le sien dans le paga-

[1] *Code Théodosien*, XV, IV, 1 ; *Code Justinien*, I, XXIV, 2. — [2] Socrate, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 716; Sozoméne, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. XX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1568. — [3] S. Jean Chrysostome, *De laudibus S. Pauli apostoli*, homil. VII. — [4] E. Desjardins a dressé une liste des *divi* qui contient des lacunes considérables, dans *Revue de philologie, de littér. et d'hist. anc.*, 1879, p. 33-65; R. Mowat, *La Domus divina et les divi*, dans *Revue épigraphique*, 1886, est plus complet, mais il faut s'en tenir à E. Beurlier, *op. cit.*, Appendice A, p. 329-331. — [5] Muratori, *Thesaurus veterum inscriptionum*, t. I, p. CCLXV, 4; cf. De Rossi, *Inscrip. christ. urb. Romæ*, 1861, t. I. p. 338. — [6] E. Beurlier, *op. cit.*, p. 287, 331. — [7] Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, t. II, c. VIII. — [8] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, n. 172, 174, 175, 767; S. Léon, *Opera*, *P. L.*, t. LVI, col. 554. — [9] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 1151. — [10] Orelli, *Inscr. lat.*, n. 1078. — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. I, p. 356. — [12] *Ibid.*, t. I, p. 354, 356. — [13] *Ibid.*, t. I, p. 333 *b*. — [14] H. Rubens, *Historiarum Ravennatum libri X*, p. 85; cf. E. Müntz, *The lost mosaics of Ravenna*, dans *The American journal of archæology*, 1885, t. I, p. 2; cf. T. Vallauri, *De voce* Divus *in christianis inscriptionibus perperam usurpata*, dans *Apis Romana*, 1878, IIIe série, t. I, p. 422-430, 451-454. — [15] Et pour que l'on ne me fasse pas dire autre chose, je précise : Leverrier découvre une planète par ses seuls calculs; Corvisart diagnostique une maladie à la vue d'un portrait; Napoléon désigne d'avance le plateau de Pratzen comme la clef de la future victoire d'Austerlitz.

nisme; on n'y a jamais vu l'exercice officiel d'une imposture assuré par une caste à ce destinée, des individus dévoués à ses rites, des institutions fondées sur ses oracles. Pour l'y découvrir à tout prix, on a été obligé de la dire réfugiée dans la conscience individuelle [1] et d'imaginer une confusion arbitraire entre ses manifestations et celles des charismes qui signalèrent l'opulence spirituelle des premières générations chrétiennes. Les phénomènes produits par ces charismes étaient un stimulant pour ceux qui ne voulaient voir dans la religion du Christ qu'une imposture comme toutes les autres et se souciaient par-dessus tout de ne pas laisser échapper leur clientèle séculaire; ils ne doutaient pas qu'en y mettant le prix ils parviendraient à s'entendre avec cette concurrence imprévue et redoutable. Le récit des Actes des apôtres nous a conservé plusieurs épisodes de ces premières rencontres entre devins patentés et disciples de Jésus. A Jérusalem, c'est un certain Simon, dit le Mage, qui proposa aux apôtres, contre espèces sonnantes, la divulgation des secrets qui, selon lui, achalandaient leur prédication [2]. A Salamine, c'est Elymas, dit le Sage, qui s'efforce de détourner le proconsul Sergius d'écouter l'apôtre saint Paul [3]. A Philippes, c'est une jeune esclave qui rapporte de fructueuses journées à ses maîtres par l'exercice de la divination [4]. Si nous possédions des annales plus étendues et plus circonstanciées sur l'histoire de la prédication évangélique, il est bien probable que nous aurions un grand nombre d'épisodes de ce genre à citer.

La divination avait envahi le vieux monde. Chez les Grecs, elle représentait une sorte d'inspiration très libre dans ses manifestations et qui choisissait ses élus, s'en emparait, les élevait au rang d'intermédiaires entre la divinité et l'humanité. A celle-ci de recourir à l'élu, mais sans prétendre s'en approprier les merveilleuses intuitions. Chez les Romains, la divination avait subi la loi de toutes choses, elle s'était disciplinée, centralisée, incorporée au culte officiel et était devenue objet d'administration. Ce sont là deux conceptions opposées, mais en Grèce du moins la divination reste indépendante de l'État, garde une certaine initiative, germe spontanément, fait choix d'un oracle obscur ou fameux; à Rome, rien de semblable, le devin est sans doute également un imposteur, mais il est en même temps un fonctionnaire. En somme, la divination chez les Grecs échappait au contrôle — et à la suggestion — de la loi; chez les Romains une pareille source d'anarchie morale avait été vite canalisée et utilisée pour le service, sinon pour le bien de l'État. Auguste réglementa la divination et d'abord réduisit à si peu que rien la divination écrite; celle-ci était désormais inoffensive [5]. La divination parlée était d'une surveillance moins aisée, représentée par une foule de praticiens plus ou moins véreux. Auguste imagina de mettre tout ce monde sous la surveillance de tous, ce qui voulait dire de la police. Les consultations ainsi surveillées devenaient généralement anodines.

Avec la divination, l'astrologie, qui en est un département, devenait à la mode. Sous le principat d'Auguste, il est de bon ton d'en avoir quelque teinture. Aristocratique par essence, l'astrologie semblait faite pour éveiller et nourrir les grandes ambitions [6]: pas de si mince personnage à qui de grandes destinées n'eussent été prédites et dont on a connaissance le jour seulement où elles s'accomplissent. Tout ceci est, sans doute, méprisable, mais nous aide à connaître un état d'esprit.

Les sévérités exercées contre les « Chaldéens », nécromanciens, astrologues, mathématiciens ont pour unique résultat d'accroître leur vogue et de substituer à la consultation à huis clos la consultation par correspondance. Les expulsions se succèdent sous Tibère, sous Vespasien, sous Domitien et le public ignorant conclut, comme les gens instruits, que cette classe d'hommes doit être bien puissante puisqu'elle est si redoutable. Les femmes surtout consultent à tout propos et à tout prix. « C'est dans les Chaldéens qu'elles ont le plus de confiance. Tout ce que dira l'astrologue passera à leurs yeux pour venir de la source d'Ammon, puisqu'à Delphes les oracles se taisent et que l'espèce humaine est condamnée à ignorer l'avenir. Mais celui-là prime les autres qui a été souvent exilé, dont l'amitié et le grimoire grassement payé ont causé la mort du grand citoyen redoute d'Othon. On a confiance en son art, si sa main droite et sa gauche ont fait tinter les chaînes de fer, s'il a séjourné longtemps dans quelque prison militaire. Nul mathématicien n'aura de succès s'il n'a pas été condamné, mais bien celui qui a failli périr, qui a eu à grand'peine la chance d'être envoyé dans une Cyclade et qui est enfin revenu de la petite Sériphos [7]. »

L'engouement est bruyant et général : loin d'être arrêté par la contradiction et par le scandale, il en tire un nouveau succès; quant aux réfutations scientifiques, on devine de quel poids elles pèsent. Mais nous n'avons que faire ici des entraînements dont le monde antique donne le bizarre spectacle ; dès les premiers moments de la naissance du Christ, un exemple de divination était rapporté par l'Évangile et les Pères eurent souci de l'expliquer aux fidèles. Des Chaldéens ou mages de Chaldée [8] étaient avertis par une étoile de la naissance de Jésus. Fallait-il voir dans ce fait un horoscope qui rabaissait l'Homme-Dieu au rang des célébrités humaines ? Saint Ignace et Tertullien expliquent que l'astrologie, en la personne des mages, est convoquée à venir abdiquer son pouvoir au berceau de celui qui vient mettre fin à ces sciences occultes [9] : *Magi et astrologi ab Oriente venerunt*, écrit Tertullien. *Scimus magiæ et astrologiæ inter se societatem. Primi igitur stellarum interpretes natum Christum annuntiaverunt, primi muneraverunt. Quid tum : Ideo nunc et mathematicis patrocinabitur illum illorum magorum religio? De Christo scilicet est mathesis hodie ; stellas Christi, non Saturni et Martis et cujusque ex eodem ordine mortuorum, observat et prædicat. At enim scientia ita usque ad Evangelium fuit concessa, ut Christo edito nemo exinde notivitatem alicujus de cælo interpretetur* [10].

Les gnostiques proposaient autre chose. Suivant l'un d'eux, le valentinien Théodote, l'étoile des mages avait « abrogé l'ancienne astrologie » en lui enlevant sa raison d'être; la grâce du baptême « transportait ceux qui ont foi au Christ du régime de la prédestination

[1] A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1882, t. IV, p. 353. — [2] Act., VIII, 9. — [3] Act., XIII, 6-13. — [4] Act., XVI, 16. — [5] Dion Cassius, XLV, 17; durant le second triumvirat il chargea la police d'une *razzia*, qui procura plus de deux mille traités, le tout fut brûlé. Auguste savait que dans ce fatras se cachaient beaucoup de pamphlets politiques et, en s'en débarrassant, il faisait coup double. Par la même occasion, on expurgea les livres sibyllins. Auguste savait, par exemple, que cette littérature complaisante fournissait vraiment un peu trop tout ce qu'on attendait d'elle. Il fit une édition revisée, qu'on déposa dans le temple d'Apollon Palatin. Tibère y ajouta quelques prophéties qu'il était bien aise de retirer de la circulation. — [6] A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, in-8°, Paris, 1899, p. 554. — [7] Juvénal, VI, 553 sq. — [8] Justin, *Dial. cum Tryph.*, 77-78, *P. L.*, t. VI, col. 656, et Tertullien, *Adv. Marcionem*, III, XIII, *P. L.*, t. II, col. 337, en font des magiciens arabes; Clément d'Alexandrie, *Stromata*, édit. Potter, t. I, p. 359, et saint Basile, *Homil.*, XXV, des mages de Perse; saint Jean Chrysostome hésite entre la Perse et la Chaldée et saint Jérôme, *In Danielem*, 2, des *philosophi Chaldæorum*. — [9] S. Ignace, *Epist. ad Ephes.*, XIX. — [10] Tertullien, *De idololatria*, IX, *P. L.*, t. I, col. 671.

sous la providence du Christ lui-même [1]. » Ce n'était peut-être pas très clair, mais avec les gnostiques il ne faut pas trop exiger. Cette question de l'étoile des mages occupera longtemps encore les Pères de l'Église, vivant parmi une société où la foi aux horoscopes est générale et profonde. Telles inscriptions nous ont montré des fidèles faisant mention de la constellation céleste au moment de leur naissance (voir *Dictionn.*, au mot CAPRICORNE) et nous entendons Eusèbe d'Alexandrie déplorer la coutume des chrétiens qui usent couramment, dit-il, de ces expressions : « Peste soit de mon étoile ! » « Il est né sous une bonne étoile, » tandis que d'autres adressent leurs prières aux astres et disent au soleil levant : « Aie pitié de nous [2]. »

A partir du IIIe siècle, la divination et l'astrologie perdent tout le terrain que gagne la magie, dont le pouvoir ne rencontre guère d'incrédules. Il en résulte une inquiétude générale et une tendance maladive à la crédulité. Ce que les chrétiens nomment miracle, les païens le nomment prodige, les uns et les autres sollicitent l'intervention de celui vers lequel leur foi les tourne et le gouvernement, alarmé de cette inquiétude fébrile, prétend y mettre fin par des décrets. Septime-Sévère imagine que c'est la magie qui fait les magiciens et la disparition de l'une laissera les autres fort mal en point, aussi donne-t-il l'ordre de rechercher dans toute l'Égypte et sceller dans un tombeau les livres hiératiques prêtant aux divagations [3]. Alexandre-Sévère fait un pas de plus, il confisque la tradition divinatoire en instituant des chaires d'astrologie et d'haruspicine, dont les titulaires seront rétribués par l'État [4]. Voici en quels termes le jurisconsulte J. Paulus, qui fut membre du conseil impérial sous Septime-Sévère et préfet du prétoire sous Alexandre, résume la législation existante : « En ce qui concerne les vaticinateurs, qui se prétendent inspirés par la divinité, on a jugé à propos de les chasser de la cité, de peur que, la crédulité humaine aidant, les mœurs publiques ne fussent corrompues et entraînées à espérer certaines choses, ou que, tout au moins, les imaginations populaires n'en fussent troublées. Ceux qui introduisent des religions nouvelles, inconnues dans leur pratique ou leur doctrine et de nature à surexciter les esprits, sont punis de la déportation s'ils sont de condition honorable, de mort s'ils appartiennent à la basse classe. Quiconque consulte, sur la vie du prince ou sur l'État en général, les mathématiciens, sorciers, haruspices, vaticinateurs, est puni de mort, avec celui qui lui aura fait la réponse. Chacun fera bien de s'abstenir, non seulement de la divination, mais de ses théories et de ses livres. Que si des esclaves consultent sur la vie de leurs maîtres, ils sont condamnés au dernier supplice, c'est-à-dire à la croix : si au contraire on les a consultés et qu'ils ont répondu, ils sont envoyés aux mines ou déportés dans une île [5]. »

Dioclétien avait la main plus rude ; au lieu de payer les professeurs de divination, il supprimait leur gagne-pain. « Il est, dit-il, dans un édit rendu entre 294 et 305, d'intérêt public qu'on apprenne l'art de la géométrie. L'art mathématique au contraire est condamnable et absolument interdit [6]. » Et joignant le geste à la menace, il ordonna des perquisitions, au cours desquelles tous les bréviaires de sorcellerie et d'alchimie furent brûlés.

Avec Constantin la législation commença à viser méthodiquement la disparition de la divination et les moyens d'y parvenir. En cela, il se conformait à l'attitude prise par les docteurs du christianisme au cours de leur longue polémique contre la divination.

Cette polémique n'allait pas sans difficultés. Les docteurs chrétiens enseignaient une providence toute-puissante et une révélation surnaturelle ; or ils rencontraient devant eux des adversaires qui citaient les oracles comme preuve de l'existence de leurs dieux. Il importait d'éviter à des auditoires assez incultes la tentation d'un rapprochement mal fondé, mais qui, vaille que vaille, pouvait créer une diversion tout au profit des païens. En atteignant les oracles, il fallait prendre garde d'ébranler la croyance aux puissances mystérieuses, sous peine de faire le jeu des indifférents, des sceptiques, des épicuriens, des cyniques, qui ne manquaient pas de tirer parti des arguments pour les retourner contre le Dieu invisible des chrétiens. Les Pères, les didascales, les catéchistes semblent avoir de bonne heure adopté et suivi une tactique uniforme ; ils s'efforcèrent de discréditer individuellement chaque oracle et généralement la divination en les prenant en flagrant délit d'erreur, d'impuissance ou de mensonge. Y eut-il un mot d'ordre donné ? Nous n'en retrouvons aucun indice ; mais on peut croire que la difficulté et l'importance de la question à résoudre provoquèrent une ardente curiosité, des communications assidues d'Église à Église en vue de déterminer la ligne doctrinale à suivre. La solution était de nature à être entendue par un très grand nombre, car l'Écriture enseignait l'existence et l'activité pernicieuse des mauvais anges, ce qui, à des esprits frottés de néoplatonisme, offrait l'avantage d'être rapidement compris, grâce à la distinction devenue familière des bons et des mauvais génies. Fontenelle, toujours friand d'impertinences, écrivait à ce sujet que le christianisme trouvait dans cette tactique une foule d'avantages [7]. Il cédait, dit-il, à son penchant naturel pour le platonisme, il employait ses démons bibliques en leur créant ainsi toute une ère de domination antérieure à la venue du Christ, et, par surcroît, il tirait parti de certains oracles qui passaient pour avoir annoncé la naissance du Messie ou proclamé la Trinité, en les donnant comme dictés au démon par une force supérieure, en même temps qu'il exploitait le fait de la cessation des oracles, en l'attribuant à l'avènement du règne de Jésus-Christ, vainqueur des démons. On voit la malice. Fontenelle, qui ne riait pas, a dû sourire ce jour-là.

La polémique est assurément curieuse à suivre dans le détail. Clément d'Alexandrie ne fait qu'un tas des oracles, des devins, du matériel et du personnel, y compris chèvres et corbeaux employés aux consultations. Tout est truqué, c'est une immense imposture [8]. Origène, Eusèbe, saint Jean Chrysostome ne sont pas plus conciliants [9]. Un instant, ils rencontrent des contradicteurs, la plupart, gens intéressés à la conservation de leur gagne-pain, praticiens passables mais ignorants et de peu de conséquence. Ils rencontrent des complices dans les gens éclairés qui s'imaginent que l'échenillage auquel se livrent les docteurs chrétiens soulagera d'autant le paganisme de l'encombrante vermine des oracles et des devins. Seul, l'empereur Julien prend la défense des oracles et, passant de la défensive à l'offensive, tourne en ridicule les pratiques de l'ancienne loi [10]. C'est surtout Abraham qui provoque ses épigrammes. Abraham, qui fut un augure habile et un haruspice acharné, lisant dans les entrailles des vic-

[1] Clément d'Alexandrie, *Excerpta ex Theodoto*, n. 68-78, *P. G.*, t. IX, col. 692-693. — [2] J. C. Thilo, *Eusebii Alexandrini oratio* περὶ ἀστρονόμων (*præmissa de magis et stella quæstione*), Halæ, 1834, p. 19 — [3] Dion Cassius, LXXV, 13. — [4] A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, t. I, p. 114 ; t. IV, p. 254, 333. — [5] Paul, *Sententiæ*, l. V, XXI, 1-3. — [6] *Code Justinien*, IX, VIII, 2. — [7] *Hist. des oracles*, cité par A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1879, t. I, p. 93. — [8] Clément d'Alexandrie, *Protrepticon*, I, 2. — [9] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, V, *in Cor.*, I, *P. G.*, t. LXI, col. 39. — [10] Cyrille, *Adv. Julianum*, X, p. 355-358.

times, les découpant, s'installant parmi les tronçons, et tout ce que le récit de la Genèse peut lui fournir [1]. Mais Julien ne fait que passer.

La preuve de l'indignité des oracles n'était pas impossible à apporter et, en dehors des récits qui couraient, des allusions à des événements connus de tous, on pouvait recourir aux livres d'Œnomaos de Gadare, que nous ne connaissons aujourd'hui que par l'utilisation qu'en firent les polémistes chrétiens. Comme pour les dieux (voir ce mot), il devenait facile de montrer que les oracles avaient donné des conseils fallacieux, immoraux, funestes, à ceux qui les avaient suivis. Il est vrai qu'on objectait ceci : si ces oracles étaient ce qu'on voulait bien dire, comment et pourquoi les chrétiens faisaient-ils état de leurs sentences au point de réclamer pour certaines vérités de leur foi le témoignage rendu par les oracles ? Ne les entendait-on pas citer les livres sibyllins et ceux d'Hermès Trismégiste et jusqu'à des oracles extraits de la collection de Porphyre. C'est Lactance [2] qui invoque en faveur de l'immortalité de l'âme, après la sainte Écriture, « les prophéties des sibylles et les réponses d'Apollon Milésien, » c'est Eusèbe et bien d'autres qui citent les sibylles ; ils ont donc fait créance à ces sources impures ?

L'objection est manifestement embarrassante et l'on croit distinguer parfois un malaise, au moins une hésitation chez les apologistes à qui elle est adressée. Il fallait reconnaître que les démons avaient connu l'avenir et qu'ils l'avaient fait connaître sans altération. Tertullien répond que les oracles sont des démons, lesquels parcourent le monde, prennent connaissance de beaucoup de choses, certains ont pillé les écrits prophétiques et se sont fait honneur comme venant d'eux-mêmes de ce qu'ils avaient appris de la sorte [3]. Minucius Félix explique comment des démons ont pu savoir et dire la vérité par la souplesse de ces esprits qui s'insinuent partout, pénètrent, observent, retiennent et ensuite tirent parti de tout cela pour leurs machinations.

Lactance est plus explicite. Pour lui, les démons se sont définitivement substitués aux dieux réels du paganisme, qui ont été des hommes divinisés, ainsi que le prouve Evhémère. Démons célestes et démons terrestres, tous gouvernés par Satan, devinent une partie de l'avenir et dissimulent les lacunes de leur science sous d'habiles sous-entendus. Ils ont inventé l'astrologie, l'haruspicine, l'art augural et le reste, c'est-à-dire toutes les impostures qui composent ce qu'on nomme oracles, nécromancie, art magique. Pourquoi faire ? Pour s'en faire honneur et s'attirer l'adoration qui n'est due qu'à Dieu. S'ils annoncent du bien, ils demandent en récompense des temples et des sacrifices ; ils en demandent encore s'ils prédisent un danger dont il semblera que leur bonté et leur puissance a détourné la venue ; parfois ils annoncent un malheur inévitable à grands renforts de menaces et d'invectives, car il s'agit de tenir en haleine la crédulité et la peur [4]. Tatien explique pour sa part certaines interventions curatives des oracles par l'adresse des démons, qui connaissent et guérissent sans peine les maladies dont ils sont eux-mêmes la cause [5].

Et c'est pour avoir raison de la divination et de la magie que Constantin, qui voit les polémiques s'éterniser, vient y mettre son mot : « Qu'aucun haruspice ne s'approche du seuil d'un autre homme, même pour un motif étranger à la divination ; mais toute amitié avec des gens de cette sorte, et de si vieille date qu'elle soit, doit être rompue. L'haruspice qui aura pénétré dans une maison autre que la sienne sera brûlé, et celui qui l'aura attiré par promesses ou cadeaux sera, après confiscation de ses biens, relégué dans une île. En effet, ceux qui veulent obéir à leur superstition pourront exercer en public le rite auquel ils tiennent. Celui qui dénonce un pareil crime n'est pas, selon nous, un délateur, mais plutôt un homme digne de récompense [6] » (31 janvier 319). Et trois mois plus tard : « Nous défendons aux haruspices, prêtres et ministres ordinaires de ce rite, d'entrer dans une maison particulière et de franchir le seuil d'un autre, même sous prétexte d'amitié, et nous portons des peines contre eux, au cas où ils mépriseraient la loi. Quant à ceux d'entre vous qui y voient leur avantage, qu'ils aillent aux autels publics, aux temples, célébrer les solennités dont vous avez l'habitude ; nous n'empêchons pas de vaquer au grand jour aux devoirs de l'ancien usage ? » (13 mai). Constantin, si rigoureux, ne laissait pas toutefois de recourir lui-même aux haruspices afin d'en obtenir l'interprétation du coup de foudre qui avait frappé l'amphithéâtre de Rome : « S'il est constaté que quelque partie de notre palais ou des autres édifices publics a été touchée par la foudre, il faut, suivant l'ancienne observance, demander aux haruspices ce que cela présage et porter à notre connaissance la réponse, mise avec le plus grand soin par écrit. Il faut même accorder aux autres la permission d'user de cette coutume, pourvu qu'ils s'abstiennent des sacrifices à domicile, qui sont expressément prohibés [8] » (13 mars 321).

Ce rescrit montre combien était profondément enracinée la crédulité aux opérations divinatoires. Socrate nous raconte ce qu'on va lire : Spiridon, évêque de Trimithonte, dans l'île de Chypre, eut une fille, sa rivale en piété, nommée Irène, à qui un ami confia la garde d'un bijou et, pour plus de sûreté, celle-ci l'enterra, mais elle mourut peu après. A quelque temps de là, survint le prêteur du bijou qui réclama son bien avec insistance au survivant. Spiridon pria Dieu d'anticiper sur la résurrection, fut exaucé, après quoi sa fille, ayant apparu devant lui, indiqua la cachette et s'évanouit [9]. Eusèbe, évêque d'Émèse, s'adonnait aux pratiques de l'astrologie et fut même par la suite déposé de son siège pour ce fait [10].

Ainsi la polémique et les édits rencontrent dans l'usage invétéré un obstacle sérieux et qu'il faudra longtemps pour détruire. Si les édits s'attaquent plus directement à l'haruspicine, qui exerce ses conjectures sur les entrailles des victimes, les Pères veillent à l'astrologie, qui, pour n'être pas attachée aux rites de l'ancienne religion, n'en offre pas moins une grave menace, celle de ramener à la surface le fonds de religion, le sabéisme, qui avait engendré l'astrologie, que les platoniciens et les stoïciens avaient naturalisé en Grèce, et qui, à mesure que baissait le niveau de la culture générale, tendait à reprendre sa force originelle.

C'est à cette période que se rapporte l'œuvre de Firmicus Maternus. Celui-ci commença sous Constantin et acheva sous Constance son traité de la *Mathesis*, dédié à Mavortius Lollianus, préfet de Rome en 342, consul en 355, préfet du prétoire d'Italie en 356. « Firmicus Maternus appartient, dit M. Bouché-Leclercq [11], à cette classe d'intelligences moyennes qui n'offrent point de prises à la logique pure. Il sait que l'on a reproché à l'astrologie de nier la liberté et la responsabilité morale ; mais il est persuadé que l'objection est mal fondée, et il croit même y avoir répondu. A ses yeux, l'astrologie prouve l'existence des dieux et l'immortalité de l'âme, enseigne la résignation, tient toutes les passions en bride et devient la source de toutes les vertus. L'astrologue est le prêtre du Soleil et de la Lune : sa profession est un sacerdoce ; et pour y faire

[1] Genèse, xv, 9-11. — [2] Lactance, *Epist. ad Pentad.*, 70. — [3] Tertullien, *Apologetic.*, xxii, *P. L.*, t. i, col. 405. — [4] Lactance, *Instit. div.*, l. II, c. xv, xvii, *P. L.*, t. vi, col. 330. — [5] Tatien, *Adv. Græcos*, c. xviii, *P. G.*, t. vi, col. 845. — [6] *Code Théodosien*, IX, xvi, 1. — [7] *Ibid.*, IX, xvi, 2. — [8] *Ibid.*, XVI, x, 1. — [9] Socrate, *Hist. eccl.*, l. I, c. xii, *P. G.*, t. lxvii, col. 105. — [10] *Ibid.*, l. II, c. ix, *P. G.*, t. lxvii, col. 200. — [11] *Op. cit.*, t. iv, p. 338-339.

honneur, il faut qu'il soit affable, chaste, désintéressé[1], uniquement occupé de ressembler à ces dieux avec lesquels il converse tous les jours. Du reste, nul n'est plus respectueux des lois de son pays. « Vous donnerez vos réponses en public, dit le pieux auteur, et vous aurez soin de prévenir ceux qui viendront vous interroger que vous allez prononcer à haute voix tout ce que vous avez à dire sur les questions posées, afin qu'on ne vous pose pas de ces questions qu'on n'a pas le droit de faire et auxquelles il est interdit de répondre. Prenez garde de rien dire, au cas où on vous le demanderait, sur la situation de l'État et la vie de l'empereur; car il ne faut pas, nous ne devons pas parler, mus par une curiosité coupable, de l'état de la république. Celui qui répondrait à des questions sur la destinée de l'empereur serait un scélérat, digne de tous les châtiments, attendu que, sur ce sujet, vous ne pouvez ni rien dire ni même rien trouver à dire. Il est bon, en effet, que vous sachiez que, toutes les fois que les haruspices sont consultés par des particuliers sur l'état de l'empereur et qu'ils veulent répondre à la question, les entrailles à ce destinées et les arrangements des veines les jettent dans une inextricable confusion. De même, jamais mathématicien n'a pu rien affirmer de vrai sur la destinée de l'empereur; car, seul, l'empereur n'est pas soumis aux mouvements des étoiles, et il est le seul sur la destinée duquel les étoiles n'aient pas le pouvoir de prononcer. En effet, comme il est le maître de l'univers entier, son destin est réglé par la volonté du Dieu suprême et, la surface du monde terrestre étant soumise à la puissance de l'empereur, il est lui-même classé parmi ces dieux que la divinité principale a commis pour faire et conserver toutes choses. C'est la raison qui embrouille les haruspices; car tous les êtres surnaturels qu'ils invoquent, étant de puissance moindre, ne peuvent jamais dévoiler le fond de cette puissance supérieure qui réside dans l'empereur. Celui-ci, qui a à son service toutes les intelligences, toutes les classes, riches, nobles, dignitaires de toute sorte, investi comme il l'est d'un pouvoir divin et des prérogatives des Immortels, se trouve placé dans les premiers rangs des dieux. Si donc quelqu'un vous consulte sur l'empereur, je ne demande pas que vous l'effarouchiez par une réponse brutale et sévère, mais persuadez-lui sur un ton calme que nul ne peut rien découvrir touchant la vie de l'empereur, afin que, averti par vos remontrances, il redresse l'erreur de son esprit et renonce à cette passion téméraire. Je ne veux cependant que vous dénonciez le client qui vous aura fait des questions indiscrètes; car, une fois qu'il aurait été frappé de la peine capitale, en punition de ses désirs illicites, vous auriez l'air d'être la cause de sa mort, ce qui ne convient pas au rôle d'un prêtre[2]. »

Quand on en est venu à de pareilles calembredaines, le silence est préférable. Ce verbiage, d'ailleurs, n'améliore pas la situation, car les empereurs et leur police font bonne garde. Les songes eux-mêmes cessent d'être innocents. Lactance a expliqué à grand renfort de textes comment les songes, bien que parfois véridiques, ne doivent pas être interprétés; avant lui, Tertullien a simplement établi une division suivant que les songes viennent de Dieu, du démon, ou de l'activité psychique. Lactance préfère autre chose : selon lui, le sommeil est le moment que Dieu s'est réservé pour instruire l'homme des choses futures; il y a de vrais songes, ceux-ci viennent de Dieu, et de faux songes, ceux-ci viennent du « fait du dormir[3] ». Il veut dire par là que l'âme, ayant besoin d'agir et ne pouvant le faire à sa manière accoutumée sans troubler le repos du corps, se distrait avec des chimères lorsque Dieu ne lui parle pas.

Constance et Gallus laissent dire et donnent des ordres rigoureux pour faire arrêter et traduire devant les tribunaux ceux qui ont raconté les songes qu'ils ont eus[4]. Gallus disparu et Constance vieillissant, le trône était assuré à Julien, qui « conjecturait, par une foule de recettes divinatoires, qu'il connaissait en perfection, et par des songes, que Constance ne tarderait pas à mourir[5]. » Mais Constance ne se hâtait pas de donner raison aux oracles et fulminait de plus belle contre la divination et la magie sous toutes leurs formes. En 356, il affirme sa volonté de faire mourir quiconque offrira des sacrifices et vénérera les statues[6]. En 357, il déclare : « Que personne ne consulte d'haruspice ou de mathématicien; que personne ne recoure aux diseurs de bonne aventure. Que la funeste engeance des augures et des devins se taise. Que les Chaldéens, magiciens et autres individus que le vulgaire appelle auteurs de maléfices, à cause de la grandeur de leurs forfaits, ne s'avisent pas de machiner quelque chose de ce côté. Que chez tous, enfin, la curiosité de deviner garde à perpétuité le silence. Car quiconque refusera obéissance à nos injonctions subira le supplice capital et succombera sous le glaive vengeur[7]. »

En dépit de toutes les menaces, la contagion gagne l'entourage de l'empereur, qui songe à faire des exemples sur les hauts fonctionnaires. « Bien que la personne des dignitaires, écrit-il au préfet du prétoire, soit exemptée de tortures..., cependant, puisque ceux qui sont en notre compagnie s'attaquent à notre majesté elle-même, si quelque magicien... ou haruspice, ou diseur de bonne aventure, ou augure, ou mathématicien, si quelque individu déguisant sous des songes qu'il raconte l'art de la divination, ou, se livrant à quelqu'un de ces métiers, se trouve surpris dans mon entourage ou dans celui de César (Julien) — il tombait bien ! — que sa dignité ne le protège pas contre la question et les tortures. Si, une fois convaincu de ce crime, il oppose des dénégations à ceux qui l'auront découvert, qu'il soit attaché au chevalet, et que, les flancs labourés par des ongles de fer, il subisse un châtiment en proportion avec son forfait[8]. »

On eut peur cette fois, on se tint coi et Libanius loua l'empereur d'avoir supprimé l'usage de la divination dans les affaires de l'État[9].

En 361, Julien fut proclamé auguste par ses troupes. La conjoncture était périlleuse : s'il acceptait, c'était la guerre civile. Il multiplia les sacrifices : *rimabatur adsidue, avesque suspiciens prescire festinabat accidentium finem, sed responsis ambiguis et obscuris hærebat futurorum incertus*[10]. Un dernier indice le décida : un avocat gaulois, Aprunculus, qui s'occupait d'haruspicine, annonça à Julien un foie de victime entouré d'une double enveloppe[11]. A quoi tiennent les empires !

Constance mourut sur ces entrefaites et le nouvel empereur put donner libre carrière à son zèle religieux. Ce fut pendant quelques années une véritable débauche de sacrifices, d'oracles, de divinations. Les dieux prenaient leur revanche et surtout leurs adorateurs; ils faisaient sagement de se hâter, car l'orgie dura peu. « La réaction chrétienne aurait été terrible sans la modération de Jovien. Les devins avaient joué un trop grand rôle dans les conseils de celui qu'on appela depuis lors l'Apostat pour échapper à l'attention. On s'attendait à des représailles. Jovien se borna à proscrire une fois de plus les sacrifices magiques, approuvé

[1] Firmicus a soin de distinguer des devins philanthropes ceux qui vivent de leur métier. *Mathesis*, III, 8, 9. Voir F. Cumont, *L'astrologie et la magie dans le paganisme romain*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1906, t. XI, p. 24 sq. — [2] *Mathesis*, II, XXXIII. — [3] Lactance, *De opificio Dei*, XVIII, *P. L.*, t. VII, col. 70. — [4] Ammien Marcellin, XV, III, 5-6. — [5] *Ibid.*, XXI, I, 6. — [6] *Code Théodosien*, XVI, X, 6. — [7] *Code Théodosien*, IX, XVI, 4. — [8] *Ibid.*, IX, XVI, 6. — [9] Libanius, *Orat. Basil.*, III. — [10] Ammien Marcellin, XXII, I, 1. — [11] *Ibid.*, XXII, I, 1.

en cela par les païens eux-mêmes [1]. Il prohiba si peu les sacrifices ordinaires qu'on en offrit publiquement à Constantinople, à l'occasion de son consulat. Dans son camp même, on consulta les entrailles des victimes pour savoir s'il fallait battre en retraite devant les Perses, et il se conforma à l'avis des haruspices [2].

« Valentinien fut tolérant par principe. Mais, au début de son règne, il fit une maladie qu'il attribua aux maléfices des amis de Julien. De là, deux édits contre la magie et les sacrifices nocturnes [3], édits qui furent appliqués avec discernement, car Valentinien consentit tout d'abord, sur les représentations qui lui furent faites par le gouverneur de Grèce, Prætextatus, à laisser célébrer comme par le passé les rites nocturnes des mystères [4]. Son frère Valens se montra plus superstitieux et plus défiant [5]. »

Vers 371 éclata un affreux scandale. Un comte Fortunatianus cita en justice, sur des prétextes quelconques, un magicien et un astrologue inculpés d'avoir servi les mauvais desseins de ses adversaires. Le magicien, soucieux de se tirer d'affaire à tout prix, dénonça quelques fonctionnaires, comme coupables d'avoir cherché à savoir, au moyen de rites magiques et divinatoires, quel serait le successeur de Valens. Vite la police commença des arrestations et les pauvres gens furent mis à la question. L'un d'eux, Hilarius, qui avait conduit l'opération magique, fit le récit suivant : « Nous avons construit, juges magnifiques, à l'image du trépied de Delphes et sous de tristes auspices, avec des baguettes de laurier, cette malheureuse petite table que vous voyez, et, après l'avoir consacrée suivant les rites par de secrètes formules d'imprécations, par des apprêts de toute sorte et longtemps continués, nous avons fini par la mettre en mouvement. Or, pour la mouvoir, chaque fois qu'elle était consultée sur des choses mystérieuses, voici quel était le procédé. On la plaçait au milieu d'un appartement tout imprégné des parfums d'Arabie, et l'on plaçait à nu dessus un plat rond, composé de diverses matières métalliques. Sur le contour du plat et tout au bord, les vingt-quatre lettres de l'alphabet étaient gravées d'une main habile, séparées par des espaces soigneusement mesurés. Un prêtre, vêtu d'habits de lin, chaussé de pantoufles de lin, avec un turban enroulé autour de la tête, portant des rameaux d'un arbre heureux, après avoir rendu propice par des formules récitées la divinité qui allait communiquer les révélations et suivi de point en point les cérémonies de lui connues, s'est penché sur le petit trépied, balançant un anneau suspendu à un fil de carpathos excessivement léger et initié au moyen de pratiques mystiques. Ledit anneau, tombant par bonds sur les lettres espacées qu'il va chercher l'une après l'autre, forme des vers héroïques qui répondent aux interrogations, bien rythmés et complets, comme ceux qui viennent de Pytho ou des Branchides. Or, comme nous demandions qui succéderait au présent empereur, l'anneau ayant dans ses soubresauts effleuré les deux syllabes ΘΕ-Ο, plus une autre lettre, un des assistants s'écria que c'était Théodose que désignait la nécessité fatale. On ne s'enquit pas plus à fond de la chose ; car nous étions bien persuadés que c'était là l'homme demandé [6]. »

Valens fit mettre à mort presque tous les inculpés. Théodose n'échappa point et pour qu'il n'y eût pas d'erreur on tua plusieurs Théodose, auxquels on adjoignit plusieurs Théophile [7]. La solution manquait d'élégance et plus encore d'efficacité. Sozomène trouvait absurde la prétention de Valens de tuer son successeur, plus absurde encore la procédure et l'oubli que les Théodose étaient nombreux dans l'empire et qu'il en naissait chaque jour quelques-uns de plus. Outre cette hécatombe de songe-creux, on fit un autodafé de volumes de sorcellerie, auxquels on associa par brassées des ouvrages de science et de droit [8].

Le résultat de ce procès fut le scandale et le résultat de la répression fut la sympathie pour les victimes et la croyance à leurs rêveries. On les plaignit, on en conclut qu'ils avaient raison et on s'ingénia à en découvrir les preuves subtiles. Il y avait encore des gens qui se souvenaient de l'odieux épisode lorsque, à quelques années de là, Gratien associa Théodose à l'empire; aussitôt on chuchota que le trépied avait donc dit vrai.

Le règne de Théodose allait tenir tout ce que le règne de Constantin avait paru renfermer de promesses. Cette fin du IVe siècle était, en effet, marquée par une recrudescence de la polémique contre l'astrologie et les sciences divinatoires. Grégoire de Nysse écrit son Κατὰ εἱμαρμένης ; Diodore de Tarse adopte le même titre [9] ; saint Basile tonne contre l'astrologie, ce « mal pernicieux [10] » dont il faut guérir les esprits. Saint Éphrem d'Édesse argumente ainsi : « Si Dieu est juste, il ne peut avoir établi les astres génethliaques, en vertu desquels les hommes deviennent nécessairement pécheurs [11], » et saint Isidore demande aux astrologues : « Si le genre humain est déterminé nécessairement à certains actes, en quoi les bons méritent-ils une récompense et les méchants un châtiment [12]? » Et pendant ce temps, Synesius, évêque de Ptolémaïs, soutient dans un gracieux écrit [13] tous les arguments jadis développés par Plotin en faveur de la divination. A l'entendre, la dépendance réciproque de toutes les parties de l'univers fait de chaque phénomène une « écriture lisible de l'avenir [14]. » Aussi, dit-il, si les oiseaux avaient de l'intelligence, les hommes leur fourniraient des présages au même titre que les oiseaux en fournissent aux hommes : ils institueraient une anthroposcopie.

De tous les modes de divination, la préférence est acquise à l'interprétation des songes. Il entreprend l'éloge du sommeil et des songes et trouve le moyen d'en dire des choses plus agréables que pénétrantes. A l'entendre, tous les songes sont vrais, mais c'est à chacun de les déchiffrer en lui-même sans trop dépendre des explications écrites et des grimoires. Selon lui, à l'âge de vingt-quatre ans, un homme est inexcusable d'avoir encore besoin d'interprètes [15].

Ce n'est là qu'un divertissement, tandis que la lutte se poursuit ailleurs. Théodose, en 381, a proscrit « quiconque, par des sacrifices défendus, diurnes ou nocturnes, se sera plongé, comme un malavisé et un sacrilège, dans des consultations vagues, fût-ce dans un sanctuaire ou dans un temple [16]. » C'était le retrait de la concession faite par Constantin. En 385, l'empereur prononce la peine de mort contre quiconque, « par l'inspection du foie et les présages tirés des entrailles, se bercerait de l'espoir d'une vaine promesse, ou, ce qui est pis, connaîtrait l'avenir par une consultation exécrable. Un supplice plus terrible est réservé à ceux qui auraient cherché à savoir le vrai sur le présent ou sur l'avenir [17]. »

Les mauvais jours étaient venus. Ce ne fut pas seulement la divination, mais toute pratique du culte païen que Théodose interdit et si puissant, si obéi, si

[1] Themistius, *Orat.*, v. — [2] Ammien Marcellin, XXV, vi, 1. — [3] *Code Théodosien*, IX, xvi, 7, 8. — [4] Zosime, iv, 3. — [5] A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, t. iv, p. 341. — [6] Ammien Marcellin, XXIX, i, 29. — [7] Sozomène, *Hist. eccles.*, VI, xxxv, *P. G.*, t. LXVII, col. 1397 sq. — [8] Ammien Marcellin, XXIX, iv, 11-42. — [9] Son traité est perdu, sauf Photius, *Bibl.*, cod. CCXXIII. — [10] S. Basile, *In Hexameron*, homil. vi, *P. G.*, t. XXX, col. 117 sq. — [11] S. Éphrem, *Carmina Nisibena*, LXXII, 16. — [12] S. Isidore, *Origines*, III, LXX, 40, *P. G.*, t. LXXXII, col. 178. — [13] Synesius, Περὶ ἐνυπνίων. — [14] Synesius *Liber de insomniis*, p. 134, *P. G.*, t. LXVI, col. 1288. — [15] Synesius, *De insomn.*, p. 153-154. — [16] *Code Théodosien*, l. XVI, tit. x, lex 7. — [17] *Code Théodosien*, l. XVI, tit. x, lex 9.

redouté qu'il fût, les sacrifices se continuèrent encore, d'une manière clandestine, pendant quelque temps [1]. La divination, traquée par les édits impériaux, se rabattait sur les observations empyromantiques qui lui avaient suffi jadis, avant que l'extispicine ne mît à la mode ses dissections savantes. A défaut d'entrailles palpitantes, un peu d'encens jeté sur les charbons de l'autel pouvait révéler la pensée des dieux persécutés.

L'agonie fut lente, malgré tout ce qu'on tentait pour la précipiter. En 391, par deux fois à quelques mois d'intervalle, Théodose déclare sa ferme volonté de ne plus tolérer ni sacrifices, ni visites aux temples [2], et menace d'amendes énormes les fonctionnaires négligents à tenir la main à l'exécution de la loi. L'édit s'apitoie sur les victimes innocentes, pauvres bêtes dont il prétend épargner la vie [3], sans paraître se douter, ainsi qu'on l'a remarqué plaisamment, que ces animaux, sauvés du péril de fournir les dévots de viandes consacrées, n'apprécieront guère plus la mort sans cérémonie qui les transformera en viande de boucherie. En 392, prohibition absolue de tout acte d'idolâtrie; « tout endroit où il aura été constaté qu'on a fait fumer l'encens sera confisqué [4]. »

La lecture des chroniques et des histoires de ce temps commence la longue série des actes de violence exercés contre les sanctuaires fameux : à Alexandrie, à Aboukir, à Daphné, à Olympie, à Éleusis. Les chrétiens, fatigués d'une lutte interminable, d'une résistance sans terme, n'hésitent pas à détruire ces temples devenus le dernier asile des mystères depuis longtemps percés à jour du paganisme. En Égypte, l'abbé Schnoudi organise de temps en temps une expédition à quelque distance de son monastère; le but est toujours la destruction d'un sanctuaire ou d'un oracle obstiné à durer. Les Goths font de même en Grèce et c'est vers ce temps que saint Jean Chrysostome obtient de l'empereur Arcadius le premier édit ordonnant la démolition des temples. « S'il se trouvait, dit-il, dans la campagne des temples encore debout, ils seraient démolis sans trouble et sans tumulte, en sorte qu'avec eux disparût le dernier aliment de la superstition [5]. » Des équipes de démolisseurs se mirent à l'œuvre et firent merveille, surtout en Phrygie et en Phénicie. En Occident, on voulut procéder de même, mais les résistances furent si vives qu'il fallut composer. Honorius interdit la destruction des temples au moment où Arcadius l'ordonnait; à partir de 408, il laissa faire.

Entre 406 et 411 prend place un écrit de saint Augustin intitulé : *Liber de divinatione dæmonum* [6], dans lequel se trouve résumée la doctrine depuis longtemps chrétienne. Auteur de la « Cité de Dieu », saint Augustin voit dans la divination un aspect de la lutte du diable contre Dieu, une variété, et non la moins curieuse, de ses efforts pour troubler l'ordre du monde, séduire et perdre les hommes. Les procédés des esprits de ténèbres tiennent en partie à l'excellence, en partie à la perversité de leur nature, c'est pourquoi ils imitent les esprits de lumière, les anges, doués de la même nature, et les combattent à raison de leur déchéance. Les anges procurent les prophéties et les révélations divines, les démons luttent à coups de phantasmes et de sortilèges magiques. Cependant, de la période manichéenne de sa jeunesse et des études alors cultivées, saint Augustin avait gardé une certaine estime pour l'astrologie, dont il disait : [*Ratio humana*] *astrologiam genuit, magnum religiosis argumentum, tormentumque curiosis* [7]. Ce n'était pas là un de ces pièges vulgaires tendus par le démon aux âmes simples, mais l'extension abusive, orgueilleuse, athée d'une science qui était à certains égards le chef-d'œuvre de l'esprit humain. *Quod si dicuntur stellæ significare potius ista quam facere, ut quasi locutio quædam sit illa positio prædicens futura, non agens* (*non enim mediocriter doctorum hominum fuit ista sententia*) : *non quidem ita solent mathematici, ut verbi gratia dicant : « Mars ita positus homicidam significat, » sed : « homicidam facit* [8]. » Si l'astrologie n'était pas athée, si les « mathématiciens » consentaient à ne voir dans les astres que des signes, et non plus des causes, saint Augustin hésiterait à condamner une opinion partagée par des gens très doctes [9]. Mais, telle qu'elle est et que la comprennent la plupart de ses partisans, elle a la prétention de substituer la fatalité naturelle, mécanique, à la volonté de Dieu; elle est donc dans la voie du mensonge, et le champion du Tout-Puissant s'attaque, avec sa fougue ordinaire, à ces « divagations impies [10]. » Il s'attarde un peu à cette bizarre question de l'horoscope des jumeaux qui a provoqué tant d'explications étranges.

Étant donnés, dit-il, deux jumeaux, ou bien ils ont même horoscope, et alors tout doit être pareil chez eux, ce qui n'est pas, l'expérience le prouve : ou bien ils ont, à cause de la petite différence de temps qui sépare les deux naissances, des horoscopes différents, et alors, « j'exige des parents différents, ce que des jumeaux ne peuvent pas avoir [11]. » La conclusion ne paraît pas rigoureuse et le fait est expliqué par la similitude des tempéraments, suivant Hippocrate, par celle des thèmes de géniture, suivant Posidonius. Saint Augustin préfère l'explication du médecin à celle de l'astrologue et il veut que l'expression « en même temps » indique une coïncidence mathématique exacte, et il demande : « Pourquoi étaient-ils malades pareillement et en même temps, et non pas l'un d'abord, l'autre ensuite, puisque aussi bien ils ne pouvaient pas être nés simultanément ? Ou si le fait d'être nés en des temps différents n'entraînait pas qu'ils fussent malades en des temps différents, pourquoi soutient-on que la différence de temps à la naissance produit des diversités pour les autres choses [12] ? » Les astrologues avaient vingt façons de se dérober à ce dilemme, sans compter la ressource de ne pas endosser jusque dans le détail la responsabilité des opinions de Posidonius. L'astrologie, avertie par des siècles de discussions, ne disait pas ou ne disait plus que les destinées des jumeaux

[1] Libanius, *Pro templ.*, p. 182 ; S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XXXV, *in Cor.*, I, *P. G.*, t. LXI, col. 295. — [2] *Code Théodosien*, XVI, X, 10-11. — [3] *Ibid.*, XVI, X, 10, n. 12. — [4] *Ibid.*, XVI, X, 12. — [5] *Ibid.*, XVI, X, 16. — [6] S. Augustin, *Liber de divinatione dæmonum*, *P. L.*, t. XL, col. 581-592. — [7] S. Augustin, *De ordine*, II, 42, *P. L.*, t. XXXII, col. 1014. — [8] S. Augustin, *De civitate Dei*, l. V, c. I, *P. L.*, t. XLI, col. 139. — [9] Il accepterait au besoin l'action, mais purement physique, des astres sur les corps : *Cum igitur non usquequaque absurde dici potest ad solas corporum differentias adflatus quosdam valere sidereos*, à l'instar de ce que produisent les positions du soleil et les phases de la lune. Mais il a soin de faire remarquer que cette action ne va pas jusqu'à unifier le sexe des jumeaux. *De civit. Dei*, l. V, c. VI. — [10] *Jam etiam mathematicorum fallaces divinationes et impia deliramenta rejeceram*, dans saint Augustin, *Confessiones*, l. VII, c. VI. Ses connaissances en astronomie lui avaient rendu un immense service, en lui permettant de constater l'ignorance de l'évêque manichéen Faustus, ce qui ébranla sa foi dans la doctrine prêchée par ce personnage. *Confess.*, V, v. C'était précisément le caractère scientifique neutre de l'astrologie qui autrefois l'avait attiré. *Ideoque illos planos* [on a lu aussi *planetarios*], *quos mathematicos vocant, plane consulere non desistebam, quod quasi nullum eis esset sacrificium et nullæ preces ad aliquem spiritum ob divinationem dirigerentur*, dans *Confess.*, l. IV, c. III. Depuis lors, il considère l'astrologie comme une *fornicatio animæ*. — [11] *De civitate Dei*, l. V, c. II, *P. L.*, t. XLI, col. 141. *Ac per hoc si tam celeriter alter post alterum nascitur ut eadem pars* [*horoscopi maneat, parta cuncta quæro, quæ in nullis possunt geminis invenire ; si autem sequentis tarditas horoscopos mutat, parentes diversos quæro, quos gemini habere non possunt.* — [12] S. Augustin, *De civitate Dei*, l. V, c. V, *P. L.*, t. XLI, col. 141.

dussent être de tout point semblables ou de tout point différentes. Mais saint Augustin ne veut pas ainsi abandonner la partie, il se cramponne à Posidonius. Celui-ci prétendait que les jumeaux malades, s'ils n'étaient pas nés au même moment mathématique, avaient été conçus en même temps; il expliquait ainsi les ressemblances dans la destinée des jumeaux par la simultanéité de conception et les dissemblances par la non-simultanéité des naissances. Il se mettait dans un mauvais cas, et saint Augustin en prend à son aise sur cette conception simultanée qui produit des jumeaux de sexe opposé et des destinées contraires; mais ces arguments passent à côté des astrologues assez avisés pour tirer un voile sur le mystère de la conception et se contenter de spéculer sur l'horoscope de la naissance [1].

On s'explique à peine, aujourd'hui, ces interminables discussions dont le thème semble vain, mais la polémique va et vient, et les objets qui l'attirent de nos jours eussent peut-être paru fades aux hommes du ve siècle. Saint Augustin, dans son traité sur la divination, s'était montré indulgent aux sibylles et leur accordait rang à côté et à la suite des prophètes. Même opinion en Égypte où les épitaphes ne se comptent plus sur lesquelles on trouve la mention de *ama sibylla* (voir *Dictionn.*, t. I, au mot Ama; t. III, au mot Copte, *épigraphie*), et elles prendront place encore parmi les prophètes dans les fresques de la chapelle Sixtine. Quant aux sources, il admet, ainsi qu'on l'avait fait avant lui, que c'est un procédé authentique des communications divines et il rapporte qu'une femme, nommée Innocentia, affligée d'un cancer au sein, vient d'être avertie en songe de la façon dont elle doit se traiter pour obtenir sa guérison [2]. Il y a donc des songes divins distincts des songes diaboliques contre lesquels les chrétiens se mettent en garde par la prière :

Procul recedant somnia
Et noctium phantasmata.

L'auteur chrétien du dialogue intitulé *Hermippus* n'en proclame pas moins l'excellence et la valeur morale d'une science qui élève l'intelligence humaine vers les choses célestes, et présente l'apologie de la doctrine astrologique, dont le plus grand mérite, à l'en croire, est de nous apprendre que l'âme spirituelle échappe à l'influence matérielle des astres. Aussi prend-il grand soin d'en éliminer le fatalisme, fondé sur les astres *causes* et non *signes*. Il est partisan décidé du libre arbitre, ne soumettant à l'influence des astres que le corps et même avec cette réserve, prudente aussi, que l'échéance de la mort ne dépend pas uniquement des astres. Il n'admet pas non plus le sexe des signes du Zodiaque; bref, c'est de l'astrologie édulcorée [3].

Dans nos contrées l'astrologie avait pris un développement considérable. La sévère répression ordonnée par les empereurs était demeurée vaine, les mœurs populaires recherchaient autant que jamais les consultations astrologiques, qui tendaient à devenir la forme courante et, pour ainsi dire, « portative » de la divination. Plus n'était besoin de cet appareil qui dénonçait le devin, le compromettait, mettait sa vie en danger; la lecture et l'interprétation des astres, des constellations, échappait aisément à la police, et pour être moins périlleuse, n'en était pas moins fructueuse. Astrologue dut être quelque chose d'analogue aux sorciers qui s'éternisent de nos jours dans les campagnes; la bonne aventure, les tarots, les recettes baroques, une poule ou une chèvre, autant de choses peu encombrantes, aisées à dissimuler ou à justifier. Le grand-père d'Ausone, Argicius, se livrait à la profession défendue en se cachant, *dissimulanter* [4]; il habitait Dax vers l'an 270 et tirait de son métier les ressources nécessaires pour élever sa famille. Le bonhomme n'était pas rassuré plus que de raison, paraît-il. « Tu connaissais, écrit Ausone, les nombres célestes et les astres conscients de la destinée; mais tu pratiquais cette science en secret. La formule qui contenait le mystère de ma vie ne t'était pas inconnue. Tu l'avais inscrite sur des tablettes scellées et tu ne la révélas jamais. Mais la tendresse soucieuse d'une mère découvrit ce que cachait la soucieuse prudence d'un grand-père timide [5]. »

Les œuvres d'Ausone montrent la place qu'occupe l'astrologie dans les préoccupations des Gallo-Romains de son temps; on en peut dire autant du *Querolus* composé en Gaule aux environs de l'an 407 [6]. Nous ne trouvons, au contraire, qu'assez peu d'allusions à l'astrologie dans ce qui nous reste des œuvres d'un autre Gallo-Romain, saint Paulin de Nole [7] et chez ses compatriotes chrétiens ou païens, de la fin du IVe siècle et du commencement du Ve [8]. Mais la superstition astrologique couve sous la cendre et il ne faut pas remuer beaucoup celle-ci pour la trouver. C'est sous cet aspect que nous aurons à nous en occuper plus tard (voir Sortes sanctorum et Superstitions).

H. Leclercq.

DIVISIONS ADMINISTRATIVES ET ECCLÉSIASTIQUES. Une fois assuré le triomphe du christianisme par l'édit de 313, restait à régler l'attitude du clergé et des fidèles à l'égard des pratiques conservées du culte provincial et municipal. Sans doute, les chrétiens n'avaient plus à craindre d'être obligés de participer à des rites incompatibles avec leur foi, cependant en qualité de *sacerdotes provinciæ* et de *flamines municipales*, ils étaient appelés à présider des jeux, dès lors cette charge devenait incompatible avec leur foi religieuse. La question s'était évidemment posée, puisque, en 385, Théodose statue qu'on ne doit pas forcer les chrétiens à accepter ces charges [9]. Tous, il est vrai, ne partageaient pas ces scrupules, car le prestige et les avantages attachés à ces fonctions décidèrent bien des fidèles à s'en parer, surtout en Afrique [10], mais ailleurs aussi, puisqu'une lettre du pape Innocent Ier, aux évêques du concile de Toulouse, parle des *curiales*, qui acceptent, après le baptême, la couronne sacerdotale, remplissent les fonctions de prêtres et célèbrent des jeux publics [11]. Il interdit de les recevoir dans le clergé.

L'Église voyait avec peine et méfiance toutes ces survivances du culte païen, elle tenait à marquer non seulement l'éloignement, mais la séparation entre lui et elle, entre les représentants du culte impérial et les serviteurs du culte du Christ. On a pu se demander si, par une habile manœuvre, la hiérarchie catholique n'avait pas adopté une organisation qui lui permît de se substituer à la hiérarchie municipale et provinciale du culte impérial.

L'affirmative a été soutenue par des raisons très spécieuses et il semblerait que ce fût à l'imitation de l'organisation du culte de Rome et d'Auguste que fut faite l'organisation chrétienne. « Dans l'organisation chrétienne du IVe siècle, dit E. Desjardins, un évêque

[1] A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 621-622. — [2] S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XXII, c. VIII, *P. L.*, t. XLI, col. 760. — [3] A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 624, note 1. — [4] Ausone, *Parentalia*, édit. Schenkl, XV, VI; cf. XVI, XVII. — [5] *Ibid.*, XV, VI, vers 17. — [6] H. de La Ville de Mirmont, *L'astrologie chez les Gallo-Romains*, dans la *Bibliothèque des universités du Midi*, 1901, p. 52. — [7] *Ibid.*, p. 62-69. — [8] *Ibid.*, p. 69-105. — [9] *Code Théodosien*, l. XII, tit. I, lex 112; Hardouin, *Conc. coll.*, t. I, p. 898, can. 60 et 61. — [10] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8348, un *sacerdotalis* chrétien; cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1868, p. 34-40; de même, il y eut des *flamines* chrétiens. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 10516; *Rev. arch.*, 1878, t. II, p. 9; *Rev. de philologie*, 1879, p. 33 (voir *Dictionn.*, au mot Flamines). — [11] Hardouin, *Conc. coll.*, t. I, p. 1024; Innocent Ier, *Epist.*, VI, *P. L.*, t. XX, col. 495.

diocésain fut établi dans chaque cité où se trouvait un *flamen Augusti*, un archevêque métropolitain dans chaque province politique[1]. » Et G. Perrot : « Quand le christianisme triomphant se substitue au paganisme, il arrive naturellement que les provinces de la religion nouvelle ont les mêmes noms et les mêmes limites que celles de la religion qu'elle remplace; l'archevêque, siégeant, lui aussi, à côté du gouverneur, dans le chef-lieu de la province, paraît succéder au grand-prêtre d'Auguste, comme les évêques sembleront prendre la place de ces grands-prêtres locaux du même culte que possédaient les principales villes de la province[2]. » M. P. Monceaux[3] adopte le même point de vue, tout en remarquant que l'organisation hiérarchique des Eglises d'Asie remonte assez haut avant le IVe siècle, puisqu'au IIIe et même au IIe, des conciles chrétiens furent tenus dans les endroits mêmes où se tenaient les Κοινά. Saint Paul connaissait le Κοινόν, il n'y a pas à en douter, après son séjour de trois ans à Éphèse et ses relations avec les Asiarques. Il établit Timothée à la tête des Églises d'Asie, comme l'Asiarque était à la tête du culte de Rome et d'Auguste dans la même province. En Asie, saint Jean est à la tête de toutes les Églises provinciales et il adresse son livre aux Églises qui sont dans les métropoles : Éphèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie, Laodicée, sièges du Κοινόν, lieux où existent des temples de Rome et d'Auguste et des prêtres provinciaux. Les chrétiens cherchent à substituer l'évêque d'Éphèse au grand-prêtre d'Asie; en effet, Polycrate convoquera les évêques de la province entière en concile. Et la hiérarchie chrétienne fait plus que de se modeler, elle se calque, elle se superpose à la hiérarchie païenne. Au-dessous de l'évêque d'Éphèse, des évêques iront prendre possession des Églises régionales : Épaphras gouvernera la Phrygie; Philippe à Hiérapolis, Méliton à Sardes, Polycarpe à Smyrne auront de vastes possessions et un monde de petits évêques, fort insignifiants pour la plupart, qui président dans chaque petite ville au culte chrétien comme leurs prédécesseurs païens présidaient aux cérémonies municipales. Afin que la ressemblance soit parfaite, les conciles s'assemblent, correspondent entre eux, les évêques illustres s'arrogent le droit de conseiller et de diriger d'autres Églises que la leur, ce qui rappelle les assemblées et délégations des sacerdoces impériaux. Enfin l'analogie se continue au moment où la province proconsulaire d'Asie se divise. L'évêque d'Éphèse perd son autorité et il se crée des métropoles ecclésiastiques dans les métropoles civiles. Chaque cité a son ἐπίσκοπος, chaque métropole son ἐπίσκοπος μητροπολίτης (plus tard ἀρχιεπίσκοπος); enfin, à Alexandrie, à Antioche, à Constantinople se créent des patriarcats; à Césarée, à Héraclée, à Éphèse, des exarchats. Mais l'exarque d'Éphèse fut en butte à l'opposition des autres métropolitains de la province d'Asie. Le concile de Chalcédoine, en 451, lui enleva sa prérogative, et bientôt le patriarche de Constantinople devint le chef de toutes les Églises d'Asie. Éphèse n'eut plus que le vain honneur de métropole. Cette dernière spoliation marque, pour M. Monceaux, la fin du Κοινόν. Le dernier héritier de l'ἀρχιερεὺς Ἀσίας venait de se voir enlever ses privilèges au profit d'un évêque étranger à l'ancienne Asie proconsulaire[4].

Cette thèse, car c'en est une, a des côtés séduisants qui ne doivent pas être pris pour une démonstration. Une raison matérielle domine toute cette ressemblance si adroitement déduite; la configuration du sol, qui, avec les routes et les cours d'eaux, détermine des groupes naturels; une autre raison à peine moins décisive exerce aussi son influence : la distribution politique, qui a décidé l'étendue et l'importance des circonscriptions d'après les ressources géologiques, agricoles et industrielles. Il suit de là qu'une hiérarchie survenant dans un pays depuis longtemps organisé à raison de sa géographie naturelle et de sa géographie politique, devra s'adapter, elle s'adaptera instinctivement à diverses conditions essentielles au pays qu'elle occupe et prétend régir. Ce n'est pas dans une bourgade d'accès difficile, de ressources presque nulles, que l'idée pourra venir d'installer le chef de cette hiérarchie, mais dans une grande ville ayant ses communications rapides et assurées avec d'autres villes où iront s'établir ses subordonnés, et ainsi de proche en proche. Ainsi le réseau routier et fluvial commande, d'une part, les habitudes prises imposent, d'autre part, l'adoption d'une disposition qui n'est pas calquée sur une disposition antérieure, mais qui est obligatoirement imposée par la force des choses, les conditions de la vie et l'état de la civilisation. Si, une fois rendus chacun dans leurs villes provinciales, les chefs locaux ont à recourir à celui qui les y a envoyés et établis, s'ils ont à s'entendre entre eux afin d'assurer l'unité à leur ligne de conduite et l'efficacité à leurs efforts, ils prendront le chemin qui les conduit auprès du chef à tous, se grouperont autour de lui et délibéreront; et ils feront cela sans se préoccuper de savoir s'ils imitent les assemblées provinciales, mais ils le feront parce que le bon sens et l'intérêt leur commandent de le faire et ne leur permettent pas de ne pas le faire.

Si c'est dans la ville principale, ou du moins dans une des plus importantes de la province, que s'arrête et se fixe le fondateur du premier embryon hiérarchique, parce que dans cette ville il trouve les ressources pécuniaires très abondantes et le choix très large du personnel qu'il peut associer à son entreprise, il a une autre raison de s'y établir. Là se trouvent les administrations civiles avec lesquelles il a des rapports nécessaires, bons ou tendus, peu importe; il lui faut fréquemment recourir à elles, traiter avec elles, sans intermédiaire comme sans délai. Qu'il y ait ou non un Κοινόν Ἀσίας, il peut l'ignorer ou du moins s'en préoccuper assez peu, mais qu'il y ait un personnage en mesure de répondre pour toute la hiérarchie chrétienne de la province, auquel l'administration puisse s'adresser, qu'elle puisse questionner, rendre responsable, voilà qui explique comment, avec ou sans Κοινόν Ἀσίας, il faut que l'évêque d'Éphèse soit ce personnage en Asie, comme l'évêque de Carthage en Afrique, comme l'évêque de Rome en Italie, grand personnage à coup sûr, en regard duquel l'évêque de Thyatire, celui de Hippo-Diarrhytus ou celui de Centumcellæ paraîtront de fort petits compagnons.

Les raisons géographiques qui avaient groupé les cités pour rendre un culte commun à Auguste et les avait portées à établir le centre de ce culte, soit dans la capitale de la province, soit en un point où convergeaient plusieurs provinces voisines, soit, comme en Asie, dans un certain nombre de villes rivales en grandeur, devaient grouper ensemble les évêques des petites cités de la province, et, par conséquent, l'évêque du chef-lieu devait acquérir peu à peu une juridiction plus étendue.

Si l'on se reporte au début de l'évangélisation, on voit les apôtres, juifs de nation, se dirigeant vers les villes où ils savent rencontrer des compatriotes. Avant les désillusions que leur ménage l'obstination de ceux-ci,

[1] E. Desjardins, *Géogr. de la Gaule romaine*, t. III, p. 417, 524; A. de Barthélemy, *Les assemblées nationales dans les Gaules*, dans *Revue des questions historiques*, 1868, p. 42. — [2] G. Perrot, *Asiarcha*, dans Daremberg et Saglio, *Dict. des antiq. gr. et rom.*, t. I, p. 468; *Exploration archéologique de la Galatie*, in-fol., Paris, 1862, p. 200. — [3] P. Monceaux, *De communi Asiæ provinciæ*, in-8°, Parisiis, 1885, p. 117 sq. — [4] E. Beurlier, *Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien*, in-8°, Paris, 1891, p. 301.

ils ne doutent pas que les synagogues ne deviennent les foyers de la foi nouvelle, dont le rayonnement s'étendra jusqu'aux païens. Ces synagogues, ils les trouvent dans toutes les villes de la *Diaspora*, où l'esprit mercantile des juifs a établi ses comptoirs; or ce ne sont pas dans les bourgades, mais dans les grandes villes : Éphèse, Alexandrie, Antioche, Rome, Corinthe, métropoles de provinces. Les prédicateurs arrivent, s'installent, commencent à prêcher; la contradiction ne les ménage pas, mais ils ont pu presque partout former un petit groupe, au sein duquel ils s'attardent un peu, comprenant qu'après leur départ ces fidèles seront sans force, sans guide, tracassés, persécutés, et même l'heure venue du départ, ils installent à leur place un chef, un évêque. Celui-ci pas plus que le noyau qui l'entoure n'ont garde d'oublier que leur communauté naissante est due à la sollicitude d'un apôtre; c'est une gloire et une consécration inoubliables, la promesse d'une grandeur et d'une dignité durables, l'attrait qui amène des bienfaiteurs et des fidèles en grand nombre. Ainsi signalé, riche en ressources d'hommes et d'argent, le centre cède bientôt à la généreuse passion du christianisme, il envoie des missionnaires dans les cités voisines et de proche en proche.

Ces cités évangélisées, soutenues des secours spirituels et souvent aussi des secours temporels de l'Église fondatrice, ont pour celle-ci un respect très grand, une reconnaissance sincère et une admiration éblouie. Elles sont, à leur égard, comme des colonies à l'égard de leurs métropoles et les considèrent toujours comme les dépositaires des traditions apostoliques. Avant et par-dessous la hiérarchie officielle existe donc une hiérarchie sentimentale, fondée sur la reconnaissance et le respect. Nous avons donc, pour expliquer la préséance de ces Églises sur les autres Églises de leur voisinage, une raison tout autre que l'imitation d'une hiérarchie païenne *qui n'existait pas* à l'époque où ces Églises furent fondées.

A l'époque apostolique, nous pouvons voir se former la hiérarchie chrétienne. Les apôtres exercent sur toutes les Églises une juridiction générale. Saint Pierre écrit aux fidèles du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bithynie [1]. Saint Paul écrit de même aux Romains, aux Corinthiens, aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, aux Thessaloniciens et s'adresse par lui-même à tous les fidèles d'Achaïe [2] et de Macédoine [3].

De même, les prédicateurs envoyés directement par les apôtres ont une juridiction sur les Églises qu'ils fondent : saint Tite en Crète [4], saint Marc sur les Églises d'Égypte [5]. L'apôtre saint Jean, pendant toute la durée de sa vie, fut le chef de l'Église d'Asie, et c'était à son titre personnel, non à sa résidence d'Éphèse, qu'il devait sa juridiction.

A l'époque suivante, la prépondérance est encore la suite d'une autorité personnelle. Saint Ignace, évêque d'Antioche, saint Polycarpe, de Smyrne, sont les disciples des apôtres. Le premier écrit aux Églises d'Éphèse, de Magnésie, de Méandre, de Tralles, de Philadelphie, de Smyrne [6]; le second écrit aux Philippiens et c'est lui que les païens appellent le « docteur de l'Asie », le père des chrétiens [7]. Saint Denys de Corinthe exerce de même une grande influence sur ses contemporains; non seulement il s'occupe de son Église, mais encore il écrit à l'Église de Nicomédie, à l'Église de Gortyne et aux autres Églises de Crète, à l'Église d'Amastris et aux autres Églises du Pont, à l'Église de Gnosse comme à l'Église de Lacédémone [8]. Mais tout ceci n'était pas une juridiction proprement dite. Avec l'homme disparaissait l'influence.

Si un respect particulier s'attachait à Jérusalem, à Césarée de Palestine, à Antioche, en raison de leur fondation apostolique, ce respect n'emportait pour ces divers sièges aucune prépondérance de fait. Jamais Éphèse ou Smyrne ne furent considérées comme des Églises supérieures aux autres. On le voit dans les premiers conciles réunis à l'occasion de la question de la Pâque. Rome, d'une part, et la presque unanimité avec elle, l'Asie, d'autre part, se départageaient les observances. Pour venir à bout du litige, on réunit des conciles. Celui de Palestine fut présidé par les évêques de Césarée et de Jérusalem, et dans la liste des assistants figurent les évêques de Tyr et de Ptolémaïs, appartenant à la province de Syrie [9]. Le concile du Pont fut présidé par Palma, évêque d'Amastris. Nous voyons par le texte d'Eusèbe que le titre à la présidence n'est pas conféré à tel ou tel parce qu'il est métropolitain; l'évêque d'Amastris préside à titre d'ancienneté. Dans l'assemblée des évêques d'Asie, c'est Polycrate d'Éphèse qui préside [10].

Au IIIe siècle, nous voyons réunis, dans un concile tenu à Iconium, des évêques de Galatie et de Cilicie, auxquels se joint probablement Firmilien, de Césarée de Cappadoce [11]. En 251, un synode se réunit à Antioche contre les novatiens; Helenus, évêque de Tarse, préside, et autour de lui siègent Firmilien de Césarée de Cappadoce, Théoctiste de Césarée de Palestine, Denys d'Alexandrie [12]. Entre 264 et 269, plusieurs conciles sont réunis à Antioche contre Paul de Samosate et, parmi les évêques signataires de la lettre synodale adressée en 269 au pape Denys, on lit les noms de Helenus, de Tarse en Cilicie; d'Hymenæus, de Jérusalem; de Théotecne, de Césarée de Palestine; de Maxime, de Bostre en Arabie; de Nicomas, d'Iconium en Phrygie. C'est l'évêque de Tarse qui préside, et les membres du concile appartiennent à des provinces séparées l'une de l'autre au point de vue civil : le Pont Polémoniaque, la Lycaonie, l'Arabie, la Palestine. On avait aussi convoqué Denys d'Alexandrie, qui s'excusa sur son grand âge, et Firmilien, de Césarée en Cappadoce, qui mourut en chemin [13]. Ainsi, un évêque de Cilicie préside, à Antioche, un concile où sont convoqués des évêques de toutes les provinces voisines.

De son côté, Antioche fait acte de juridiction en dehors de la province de Syrie; Sérapion intervient à Rhossos, évêché de Cilicie, pour ramener à la vraie foi les hérétiques de cette ville [14], et, d'après les traditions de l'Église d'Édesse, c'est lui qui ordonne Palout, troisième évêque de cette ville [15].

En 314, au concile tenu à Ancyre en Galatie, la présidence appartient à l'évêque d'Antioche de Syrie et avec lui siègent les évêques de Césarée de Palestine, d'Ancyre de Galatie, de Tarse en Cilicie, d'Amaris dans le Pont, de Juliopolis en Galatie, de Nicomédie en Bithynie, de Zéla dans la Grande-Arménie, d'Iconium en Lycaonie, de Laodicée en Phrygie, d'Antioche en Pisidie, de Perge en Pamphylie, de Néronias en Cilicie, de Césarée en Cappadoce, de Néo-Césarée dans le Pont Polémoniaque, d'Épiphanie en Cilicie, de Germanicie en Cœlésyrie, de Neapolis en Palestine. En un mot,

[1] Pierre, I Petr., I. — [2] II Cor., I, 1. — [3] II Thess., IV, 10. — [4] Tit., I, 5. — [5] Eusèbe, *Hist. ecclés.*, l. II, c. XVI, *P. G.*, t. XX, col. 175. — [6] *Ibid.*, l. III, c. XXXVI, col. 288. — [7] *Ibid.*, l. IV, c. XIV, col. 337. — [8] *Ibid.*, l. IV, c. XXIII, col. 384. — [9] *Ibid.*, l. V, c. XXIII, XXV; cf. l. IV, c. XXIII, col. 191. — [10] *Ibid.*, l. IV, c. XXIV, col. 389. — [11] *Ibid.*, l. VII, c. VII; S. Cyprien (édit. Hartel), *Epist.*, LXXV, 7. Iconium et la Lycaonie sont alors rattachées à la Cilicie; cf. *Bull. de corresp. hellénique*, 1883, p. 290; 1887, p. 351. — [12] Eusèbe, *Hist. ecclès.*, l. VI, c. XLVI, *P. G.*, t. XX, col 633. — [13] *Ibid.*, l. VII, c. XXVII-XXX, col. 705. — [14] *Ibid.*, l. VI, c. XII, col. 511. — [15] Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse*, p. 110.

presque toutes les provinces d'Orient sont représentées, excepté l'Asie Mineure proprement dite [1].

Nous retrouvons l'évêque d'Antioche présidant la même année le concile de Néo-Césarée en Cappadoce, entouré des évêques de Néapolis en Palestine, de Cinne et de Tabia en Galatie, d'Apamée en Cœlésyrie, de Zélon et d'Amasis dans l'Hellespont, de Césarée en Cappadoce, d'Épiphanie et de Tarse en Cilicie, d'une ville inconnue dans le Pont Polémoniaque, de Larisse dans la Syrie seconde, de Néo-Césarée en Cilicie [2].

En Égypte, la prépondérance appartient sans contestation à Alexandrie, dont le siège épiscopal se réclame d'un fondateur disciple des apôtres, l'évangéliste saint Marc, qui, par lui-même ou par ses successeurs, a converti le pays par l'envoi des missionnaires qui ont remonté le Nil et gagné les villes de proche en proche. Loin de chercher à s'affranchir de leur dépendance, les évêchés s'honorent de cette dépendance qui les rattache au siège fameux, et s'il arrive que des évêchés dépendent d'une autre province civile, ils n'en ont cure au point de vue ecclésiastique et se réclament d'Alexandrie [3]. C'est le cas pour le groupe des évêques de la Pentapole libyenne, qui sont de la province civile de Crète et, cependant, soumis à la juridiction de l'évêque d'Alexandrie. Là, comme en Orient, fait remarquer E. Beurlier, le groupe s'était naturellement formé de tous les pays ou se trouvaient des juifs en relations avec les juifs d'Alexandrie et soumis comme eux à l'ethnarque de cette ville, et l'on ne s'était préoccupé en rien des circonscriptions civiles, à plus forte raison des circonscriptions du culte de Rome et d'Auguste.

En Afrique, l'évêque de Carthage ne jouit jamais du titre de métropolitain, mais de *primat*, qu'il porte en commun avec tout évêque d'une des provinces séparées. Lorsque ceux-ci se réunissent, le plus ancien par l'ordination est qualifié *episcopus primæ sedis*, *senex* ou *primus*. Lorsqu'il s'agit d'une réunion des évêques des diverses provinces d'Afrique, la présidence appartient de droit à l'évêque de Carthage. Entre 218 et 222, un concile d'évêques de la Proconsulaire et de la Numidie s'assemble à Carthage : il est présidé par Agrippinus, évêque de cette ville [4]; de même pour les conciles de Lambèse en Numidie [5] et de Carthage, sous saint Cyprien [6], qui comptent des évêques de la Proconsulaire, de la Numidie et des Maurétanies. Ainsi, en Afrique, l'unité subsiste malgré la division provinciale du culte des empereurs et l'évêque du lieu où se célèbre ce culte n'est pas l'évêque de la capitale de la province. La primatie est attachée à la personne et non au siège.

En Gaule, on ne trouve aucune trace de la prépondérance d'un siège quelconque avant le IVe siècle. Si, à la fin du IIe siècle, saint Irénée préside le concile réuni à l'occasion de la Pâque dans l'Église des Gaules, il le doit à son mérite, à sa science, à son titre de disciple de saint Polycarpe, qui le rattache aux apôtres; mais dans la lettre écrite par les Églises de Vienne et de Lyon au sujet des martyrs de l'année 177, à Lyon, Vienne est mentionnée en première ligne, et, des deux Églises unies ensemble, l'une est située dans la Lyonnaise, l'autre dans la Narbonnaise, c'est-à-dire appartiennent à deux groupes différents du culte de Rome et d'Auguste. Ici encore les convenances géographiques et les facilités de relations l'emportent sur la division civile.

Vers l'an 300, se tient en Espagne le célèbre concile d'Elvire (Grenade) en Bétique. Le président est l'évêque d'Acci en Tarraconaise, et, auprès de lui, siègent les évêques de Cordoue, de Séville, de Tacci, de Grenade, de Malaca, en Bétique, de Bigerra, de Castulo, de Mentesa, de Saragosse, de Léon, de Tolède, de Salaria, d'Eliocroca, de Basta et d'Urci en Tarraconaise, de Mérida et d'Ossobona en Lusitanie, enfin l'évêque de l'île de Corse. Il est difficile de voir dans une pareille assemblée rien qui rappelle l'organisation des *concilia* d'Espagne, et si l'évêque d'Acci préside, ce ne peut être pour une autre raison que l'ancienneté de sa nomination épiscopale [7].

Les évêques de Sicile, qui formaient cependant une province à part, et ceux des îles se rattachent à l'Italie, et le siège de Rome exerce sur eux une prééminence indiscutée. En 251, le pape Corneille les convoque au synode de soixante évêques réunis contre les novatiens.

On le voit, pendant la période antérieure à la paix de l'Église, les évêques n'ont nul souci d'imiter ce qui existe dans l'empire, pas plus d'ailleurs que d'innover; une pensée traditionnelle inspire et règle toute la conduite : la prééminence qui s'attache à des personnalités marquantes. Après l'édit de Milan, la conversion officielle entraîne et impose la création de nombreux évêchés, il faut créer des centres nouveaux. Quelle ville choisir, sinon celle qui est déjà la métropole civile, qui offre le plus de ressources et le plus de garanties. C'est cette règle qu'on suit, au moins d'une manière générale, d'abord dans les pays plus pénétrés par la prédication, ensuite dans les autres. La première trace de l'institution officielle des métropolitains se rencontre dès le concile de Nicée (325). Le quatrième canon règle que la confirmation des élections épiscopales, dans chaque province, sera faite par le métropolitain [8]. Les provinces en question sont les provinces civiles et les métropolitains sont les évêques des chefs-lieux de ces provinces.

En 341, le concile d'Antioche, qui réunit de nombreux évêques du diocèse civil d'Orient, de Thrace et de Cappadoce, s'exprime en ces termes : « De toutes parts, on vient à la métropole pour les affaires. Aussi le métropolitain doit-il avoir le premier rang pour les honneurs, et, suivant la règle établie par les Pères, les évêques doivent le consulter dans les affaires qui ne regardent pas le gouvernement direct de leur diocèse [9]. » C'est donc une raison de commodité qui a fait donner à l'évêque de la métropole une juridiction sur les autres. Placé près du gouverneur, il pourra rendre service à ses collègues dans leurs relations avec le gouvernement civil, et les voyages à la métropole sont à la fois plus faciles et plus nombreux qu'ailleurs. Quel rapport une pareille organisation a-t-elle avec le culte de Rome et d'Auguste [10] ?

L'Occident a procédé de même, mais beaucoup plus tard. En 314, au concile d'Arles, nous constatons la présence d'évêques des provinces italiennes de Sicile, de Campanie, d'Apulie et de Transpadane; de la Dalmatie, de la Viennoise, des Lyonnaises, de la Belgique, des Aquitaines, de la Bretagne, de l'Espagne, de l'Afrique, de la Sardaigne et tous sont présidés par l'évêque d'Arles. C'est un concile du patriarcat d'Occident.

Bientôt et pendant quelque temps, le siège de Milan attire à lui toute prééminence, les conciles s'y succèdent en 345, 347, 355, 388, 381, 390, 451; c'est en même temps la résidence impériale : mais à partir d'Honorius et Arcadius, Milan décline et les papes favorisent les sièges d'Aquilée et de Ravenne, en même temps ils créent le vicariat apostolique d'Arles. Cette ville, située entre la Gaule, l'Espagne et l'Italie, glorifiée et illustrée par Constantin, était admirablement placée pour tenir un grand rôle; elle attirait naturellement dans ses palais et ses vastes édifices les hauts

[1] Hardouin, *Conc. coll.*, t. I, p. 279. — [2] Hardouin, *op. cit.*, t. I, p. 286. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 286. — [4] S. Cyprien, *Epist.*, LXXI, 4; LXXIII, 1, *P. L.*, t. IV, col. 408. — [5] *Ibid.*, LXIX, 10, col. 400. — [6] *Ibid.*, XLIII; LV, 4; LVI, 64; LXVII, LXX, LXXI, LXXII. — [7] Hardouin, *op. cit.*, t. I, p. 247. — [8] *Ibid.*, t. I, p. 325. — [9] *Ibid.*, t. I, p. 325. — [10] E. Beurlier, *op. cit.*, p. 313.

fonctionnaires de l'empire chassés de Trèves par les barbares et établis sur les rives du Rhône. Ce n'est donc pas au culte des empereurs, ni même à l'assemblée des Gaules siégeant à Arles, qu'il faut attribuer la suprématie de l'évêque de cette ville, mais à la politique du Saint-Siège.

Les évêques d'Arles tendent à la suprématie dans les Gaules et ont rude partie à jouer contre les évêques de Vienne; afin de triompher, ils s'adressent collectivement au pape saint Léon, vers 450, et invoquent la dignité éminente de cette Église d'Arles, mère des Églises des Gaules, fondée par Trophime, disciple de Pierre. C'est la raison capitale à leurs yeux, et s'ils y ajoutent nombre de raisons tirées de la beauté et des privilèges de la cité, il est visible que c'est là simple garniture, la raison principale, c'est celle tirée de l'évangélisation. C'est à ce point qu'ils ne songent même pas à tirer argument de ce fait qu'Arles est le siège du *concilium* diocésain.

Malgré la tendance qui s'accentue de plus en plus de faire de la métropole civile une métropole ecclésiastique, on ne suit pas exactement cette règle. Proculus, évêque de Marseille, revendiqua le titre de primat de la seconde Narbonnaise. Le concile de Turin lui laisse cette dignité, mais à titre personnel, parce que sa ville n'est pas située dans cette province.

Mêmes constatations en Espagne. Au concile de Saragosse, en 380, Phébade d'Agen préside des évêques venus d'Aquitaine et de toutes les provinces d'Espagne, ils excommunient l'évêque de Cordoue. Ici encore, il est clair qu'on n'a tenu aucun compte des circonscriptions du culte de Rome et d'Auguste, non plus que des limites provinciales.

En Afrique, la suprématie de Carthage reste inébranlable et aussi la règle qui attribue à chaque province pour primat le plus ancien évêque de la province. Chaque province a le sien, et le concile d'Hippone, en 393, en crée un pour la Maurétanie Sitifienne, rattachée jusqu'alors à la Numidie; mais ce n'est pas parce que la province civile est séparée : c'est, disent les Pères, parce que la distance est trop grande [1].

« Ainsi se forma au IVe siècle une hiérarchie des Églises entre elles. Le souvenir des apôtres conserva aux Églises que saint Pierre avait gouvernées lui-même (Antioche, Jérusalem) ou qu'il avait fondées par ses disciples (Alexandrie) une suprématie de premier rang. Seule, Constantinople dut à son titre de siège de l'empire un rang égal à celui des Églises apostoliques.

« Au-dessus d'elles, Rome gouvernait la chrétienté entière et était elle-même le siège du patriarcat d'Occident. Au-dessous, on établit, dans les provinces, des métropoles ecclésiastiques, dont la juridiction fut la même que celle des métropoles civiles. Mais l'Église gardait toujours son droit d'avoir ses circonscriptions propres, et, suivant l'expression d'Innocent Ier, « de ne « pas se plier à la mobilité des nécessités humaines » [2].

« En un mot, l'origine de la division ecclésiastique est dans la prépondérance des Églises fondées par les apôtres. Les circonscriptions qui dépendirent des Églises principales furent, à l'origine, des groupes des communautés juives; si, plus tard, l'extension du christianisme nécessita des divisions plus nombreuses, ces divisions furent imitées des divisions civiles [3]. »

H. Leclercq.

[1] *Cod. can. Eccl. Afric.*, can. 17, dans Hardouin, *op. cit.*, t. I, p. 271. — [2] Innocent Ier, *Epist.*, XVIII, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 1054. — [3] E. Beurlier, *op. cit.*, p. 316-317. — [4] Fabretti, *Inscript. antiquar., quæ in ædib. paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 121, n. VIII. — [5] *Code Théodosien*, l. III, tit. XVI, loi 1. — [6] *Lex romana Burgundionum, lex romana Wisigothorum, lex romana Curiensis, lex Alamannorum*, Pact. III, 2; *lex Bajuwariorum, lex Langobardorum*. — [7] K. Zeumer, *Formulæ merowingici et karolini ævi*, dans *Monum. Germ. hist.*, t. V, *Leges : Formulæ Turon.*, 19; *Andecav.*, 57; *Marculfi*, l. II, 30; *Senon.*, 17. — [8] Si on peut en citer quelque exemple, il est isolé et ne prouve pas un usage mais une tolérance. — [9] S. Augustin, *De conjug. adult.*, II, 16, *P. L.*, t. XL, col. 482; *Codex canon. Eccles. Afric.*, can. 102. — [10] F. Maassen, *Concilia ævi merowingici*, dans *Monum. Germaniæ historica*, Hanovre, 1893, *Concilia*, t. I, p. 61; P. E. Löning, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, t. II, p. 624.

DIVORCE. Il n'existe, à notre connaissance, aucun texte épigraphique chrétien dans lequel il soit possible de découvrir une mention du divorce ou simplement une allusion. Mais une inscription païenne, trouvée à Rome, va, en quelques lignes, nous montrer l'immoralité de cette situation. Sur l'épitaphe d'un enfant de cinq ans, on n'a rien imaginé de mieux que de mentionner sa mère, son père et le nouveau mari de sa mère [4] :

D · M ·
L · CALPVRNI · HYPNI
VIX ANN · V · M · VI · D · XIIII HYPNVS ET PRIMA
ET M · CESTIVS FAVSTVS
5 PARENT · FIL · DVLCISSIMO
FECERVNT

Ce n'est que progressivement qu'on vit le divorce disparaître des mœurs et de la législation. Constantin ne le permit à la femme que si son mari était meurtrier, empoisonneur, violateur de sépultures, etc.; autrement le divorce entraînait pour elle la perte de sa dot et la peine de la déportation. Le mari n'avait droit de réclamer le divorce que dans le cas où sa femme était convaincue d'adultère ou d'empoisonnement; dans tous les autres cas, le remariage lui était interdit [5]. La tentative de Julien pour revenir en arrière s'appliqua aussi au divorce, mais ses effets ne durèrent pas. Après lui Théodose II rétablit, en l'aggravant, la législation constantinienne, qui fut complétée par Justinien. Longtemps le divorce par consentement mutuel se maintint, et nous voyons que la législation de Justinien permet le divorce pour le cas de stérilité avec trois ans de mariage, en cas de vœu de chasteté de l'un des époux et de dix ans de captivité chez l'ennemi.

Chez les barbares, le divorce était également pratiqué. Tous admettaient le divorce par consentement mutuel et par volonté d'un seul conjoint [6]; quelques-uns précisaient certains cas, tels que la folie. Cette législation n'était pas lettre morte, on voit par les formules qu'elle était mise à profit [7], et on y peut relever des motifs d'importance minime, comme l'incompatibilité d'humeur, des travers sans conséquence (*mediocris culpa*) et la simple antipathie. Toutefois ce dernier motif ne procurait que la séparation sans le droit au remariage.

Les Pères se montraient intraitables à l'égard du divorce; on connaît les admonestations de saint Jérôme et la pénitence de Fabiola; même le cas d'adultère, qui se réclamait chez plusieurs d'un texte évangélique, n'obtenait pas de concession [8] et les autres prétendues excuses encore beaucoup moins, tous étaient également et universellement réprouvés et condamnés : le catéchumène divorcé et remarié était refusé au baptême, le pénitent divorcé ne pouvait être réconcilié [9].

La discipline du mariage subit pendant plusieurs siècles, dans les États francs, des atteintes regrettables. La preuve s'en trouve, non pas précisément en ce que le canon 11e du concile d'Orléans de 533 [10] est le seul à s'occuper du divorce et à l'interdire, sous peine d'excommunication, même avec le prétexte d'infirmité ou de maladie survenant après le mariage; car trop peu de documents conciliaires de cette époque nous sont parvenus, et parfois en quel état ! et nous connaissons

moins encore par le détail les avis qu'évêques et prêtres donnaient à leurs ouailles; la preuve s'en peut déduire des pénitentiels et de certains textes synodaux [1]. Les assemblées de Compiègne et de Verberie ne peuvent obtenir, au sens strict, la dénomination de conciles, et les décisions qu'elles adoptèrent en faveur du divorce ne relèvent pas de nos études, auxquelles elles sont postérieures [2]. Ce sont, au contraire, des conciles, et tous antérieurs au IXe siècle, qui condamnent le divorce : Orléans, en 533, canon 11; Hereford, en 673, canon 10; Tolède, en 681, canon 8; Soissons, en 744, canon 9; Leptines, en 745, canon 7; capitulaire d'Aix-la-Chapelle, en 789, canon 43; concile de Frioul, en 796, canon 10; et aussi les déclarations du pape Grégoire II vers 721, à ses légats en Bavière; du pape Zacharie au roi Pépin, en 747; du pape Étienne III, du pape Eugène II.

Quant aux pénitentiels, il ne faut pas prétendre distinguer les pénitentiels romains avec ceux d'origine franque et anglo-saxonne [3], distinction qui repose sur un fondement ruineux. Plusieurs textes de pénitentiels affirment très fermement l'indissolubilité du mariage et l'interdiction du divorce en toutes hypothèses; mais nombreux aussi sont les textes de pénitentiels qui reconnaissent pratiquement le divorce, en soumettant parfois à la pénitence l'époux qui aurait contracté du vivant de son conjoint un autre mariage. Ce qui est intéressant, c'est que les décisions sont souvent très diverses suivant les pénitentiels. En voici quelques exemples :

Pœnitentiale Theodori, II, 12, n. 19 : *Si mulier discesserit a viro suo, dispiciens eum, nolens revertere et reconciliari viro, post V annos cum consensu episcopi aliam accipere licebit uxorem.*

Le même, I, 14, n. 13 : *Si ab aliquo sua discesserit, I annum pœniteat ipsa, si impollula revertatur ad eum, ceterum III annos; ipse unum si aliam duxerit.*

Le même, II, 12, n. 8 : *Maritus, si se ipsum in furto aut fornicatione servum facit vel quocumque peccato, mulier, si prius non habuit conjugium, habet potestatem post annum alterum accipere virum, digamo autem non licet.*

Le même, II, 12, n. 23 : *Si cujus uxorem hostis abstulerit et ipse eam iterum adipisci non potest, licet aliam tollere : melius est quam fornicari.*

Et on pourrait citer d'autres textes dans les *Capitula Theodori*, les *Canones Gregorii*, le *Pœnitentiale Cummeani*, le *Confessionale pseudo-Egberti*. Mais ces textes, fait observer M. Villien, n'impliquent pas la responsabilité officielle de l'Église. Les pénitentiels étaient loin d'être bien vus, et un concile de Chalon, en 813, proteste contre leurs solutions, tandis qu'un concile de Paris, en 829, réclame qu'on en fasse la recherche et qu'on les jette au feu, *et inventos igni tradat*. Quant au « pénitentiel romain qui aurait conservé, au VIIIe siècle, la tradition de la discipline canonique primitive, telle que l'appliquait l'Église universelle, » il est aujourd'hui prouvé qu'il n'a pas existé.

Bibliographie. — E. Glasson, *Le mariage civil et le divorce dans l'antiquité et dans les principales législations modernes de l'Europe*, in-8°, Paris, 1880. — A. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, in-8°, Paris, 1891. — J. Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts*, in-8°, Paderborn, 1896. — P. Damas, *Les origines du divorce en France*, in-8°, Bordeaux, 1897. — Quinquet de Montjour, *Histoire de l'indissolubilité du mariage en France, depuis le Ve siècle jusqu'au concile de Trente*, in-8°, Paris, 1901. — J. Fahrner, *Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht*, in-8°, Freiburg im Br., 0903.

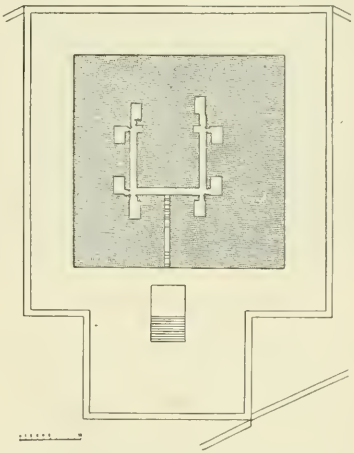
H. Leclercq.

[1] A. Villin, dans *Dictionn. de théol. cathol.* t. IV, col. 1464. — [2] Ces textes ont été étudiés et discutés par A. Villien, *op. cit.*, t. IV, col. 164-165. — [3] Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts*, 2e édit., Paderborn, 1893, p. 785 sq. — [4] Ce soubassement est de hauteur variable; 3m50 en A; 3 mètres environ en B; 2m50 en C; 1m50 ou même moins ailleurs.

DJEDAR. Ce nom de *Djedar*, c'est-à-dire « les constructions », s'applique à deux groupes de monuments funéraires africains situés dans le département d'Oran, au sud-ouest de Tiaret, presque à la limite du Tell et des steppes.

Ces deux groupes sont distants d'environ 6 kilomètres. Le premier groupe comprend trois monuments couronnant des mamelons qui appartiennent au massif montagneux appelé djebel Hadjar; le deuxième groupe comprend dix constructions éparses sur la colline de Ternaten. Deux du premier groupe, un du deuxième ont été ouverts, que nous désignerons ici par les lettres A, B, C (fig. 3787, 3788, 3789) en reproduisant la notice sommaire que leur a consacrée M. Gsell.

« Tous les *Djedar* sont, dit-il, des tumulus sur plan carré; ils se composent d'un soubassement et d'une pyramide à gradins. Des caveaux funéraires, avec des couloirs d'accès, sont ménagés à l'intérieur; le reste du monument est plein. Les dimensions varient beaucoup : C mesure 48 mètres de long sur 45 de large et



3787. — Mausolée indigène à Djedar.
D'après Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 419.

il devait atteindre une quarantaine de mètres de hauteur; A a 34m60 de côté, B 33m50 ; d'autres *Djedar* 29 mètres, 23m50, 16m80, 15 mètres, 11 mètres, 10m60, 10 mètres.

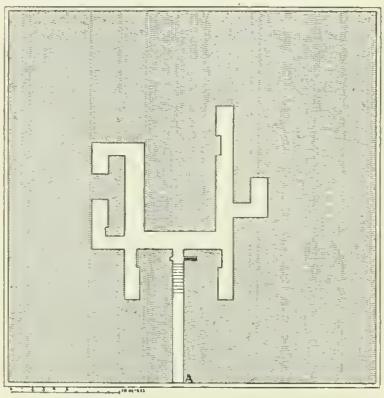
« La construction est partout assez médiocre, un peu plus soignée cependant aux mausolées du djebel Hadjar qu'à ceux de Ternaten, qui paraissent être plus récents. Les parois du soubassement [4] sont bâties en blocs quadrangulaires, formant des assises dont la régularité n'est pas toujours parfaite; dans les *Djedar* A et B, l'assise supérieure est en saillie et simule une corniche. Pour constituer les revêtements des gradins, on s'est servi de pierres qui, par suite de la disposition des lits dans la carrière, se débitaient d'elles-mêmes en dalles plates. Le noyau n'est qu'un amoncellement de moellons et de cailloux. Enfin, les murs des couloirs

et des chambres sont en pierres de taille, moins belles et moins grandes en C qu'en A et B.

« Dans ces deux derniers *Djedar*, beaucoup de pierres de soubassement et des caveaux portent des marques de chantier [1], consistant en une ou plusieurs lettres latines, d'un aspect décadent. A l'intérieur de B, nous avons là un nom complet :

IANVARI

« Nous avons noté, dans le même mausolée, une marque avec les lettres grecques : AVE. On a employé aussi quelques matériaux provenant de monuments plus anciens : en A, une inscription funéraire de



3788. — Mausolée indigène à Djedar.
D'après Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 421.

l'année 466 [2]; — en C, un fragment épigraphique se rapportant à Septime-Sévère et à ses fils [3]; un chrisme accompagné d'une inscription [4] :

{IN DEO ☧ · EMIL · I FECI AIQISI IR

[*Spes*] *in Deo* ☧ (*A*)*emil*(*ius*) *I... feci a*[*t*]*q*(*ue*) *i*(*n*)*s*[*tau*]*r*(*avi*); des débris de colonnes lisses ou cannelées; une clef de voûte avec une croix monogrammatique, flanquée de A et ω [5]; deux bas-reliefs grossiers, représentant des poissons [6], et une ampoule [7]; une épitaphe chrétienne de l'année 480 après Jésus-Christ [8] :

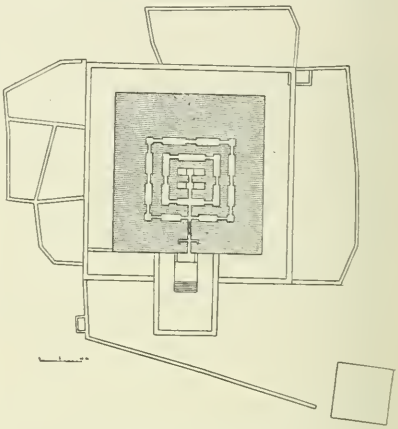
A P ☧ ω

MEMORIAM
ARCELLI RECES
SIT ΔIE MARTIS LV
5 NA XXI · IDVS AVG
VSTASAP CCCCXLI

Memoria Marcelli, recessit die martis, luna XXI, idus augustas, a(*nno*) *p*(*rovinciæ*) *CCCCXLI.*

« En A et en C, les linteaux de certaines portes sont des pierres couvertes de sculptures ornementales à relief plat; l'une d'elles offre, de plus, une colombe et une lampe (ou un vase) [9]. Ces pierres ont été certainement prises ailleurs [10]; on les a recoupées assez maladroitement pour leur donner les dimensions convenables.

« En avant de la plupart des *Djedar*, du côté de l'est, se voit une sorte de plate-forme rectangulaire [11]; on y montait par quelques marches. Peut-être y célébrait-on des cérémonies funèbres. Ces constructions rappellent les avant-corps dont quelques vestiges sub-



3789. — Mausolée indigène à Djedar.
D'après Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 423.

sistent à l'est du Medracen et du Tombeau de la Chrétienne [12].

« L'entrée du monument est du même côté, en arrière de la plate-forme et au bas de la pyramide. Comme au Médracen, elle devait être dissimulée sous les premiers gradins [13]. Une galerie étroite, en pente rapide ou coupée de marches, s'enfonce vers l'intérieur du mausolée. En A, elle était barrée par deux fermetures : la première consistant en une dalle quadrangulaire que l'on faisait remonter dans une coulisse ménagée à travers le plafond, comme les herses du Tombeau de la Chrétienne; la seconde, en un disque que l'on repoussait dans une coulisse latérale [14]. En B et en C, il y avait seulement un disque.

« Au delà de la galerie, on rencontre des couloirs et des caveaux (voir les plans). Ils sont encore en fort bon état dans les trois mausolées qui peuvent être visités. Des portes en bois ou des herses en pierre précédaient un certain nombre de salles. En A et en B, les plafonds, hauts de 2 mètres à 2 m 50, sont formés de dalles longues et étroites, imitant des poutres.

[1] Cf. S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. I, p. 72; t. II, p. 266. — [2] *Comptes rendus de l'Acad. d'Hippone*, 1893, p. XLVI; 1894, p. XXXIII. — [3] De La Blanchère, dans *Archiv. des miss. scientif.*, III e série, t. X. — [4] S. Gsell, *A propos de diverses inscriptions chrétiennes d'Afrique*, dans *Bull. archéol. du Comité*, 1899, p. 459. — [5] De La Blanchère, *op. cit.*, pl. IX, fig. 2, n. 1. — [6] *Ibid.*, pl. IX, fig. 2, n. 2. — [7] *Ibid.*, pl. IX, fig. 2, n. 3 (c'est une ampoule et non une lampe). — [8] L. Duchesne, *Note sur une inscription mauretanienne de l'année 480*, dans *Bull. arch. du Comité*, 1892 p. 311. — [9] De La Blanchère, *op. cit.*, pl. IX, fig. 2, n. 11. — [10] De La Blanchère *op. cit.*, p. 85 et 86, croit à tort qu'elles ont été taillées exprès pour les deux mausolées. — [11] Il ne semble pas qu'il y ait eu de plate-forme en avant du mausolée B. — [12] Cf. Gsell, *op. cit.*, t. I, p. 67, 71, et t. II, p. 413. La plate-forme du mausolée de Blad-Guitoun. — [13] De La Blanchère, *op. cit.*, p. 80, n. 1, suppose que, dans certains *Djedar*, l'entrée était souterraine. — [14] Pour ces disques, cf. S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 384, 386.

« Les dispositions intérieures de C sont particulièrement curieuses. « En avançant tout droit par le « couloir d'entrée, on trouve, dit La Blanchère, trois « chambres séparées l'une de l'autre par un couloir de « quelques mètres. De la première de ces chambres, « partent, à droite et à gauche, deux couloirs du même « genre, qui conduisent à un second système formé de « cinq chambres reliées par des couloirs, et qui enve- « loppe le premier. Il est enveloppé lui-même par un « troisième système, dont les couloirs d'accès partent « du couloir d'entrée et qui comprend huit grandes « chambres et quatre plus petites aux coins, le tout « relié par des couloirs. » Les trois salles du milieu sont voûtées en berceau [1], ainsi que les couloirs intermédiaires [2]; les autres salles sont couvertes d'un toit en dos d'âne [3], les autres couloirs ont des plafonds horizontaux.

« Dans les deux chambres postérieures au système central, les parois étaient revêtues de peintures, dont il ne reste plus que quelques lambeaux; cependant, on reconnaît encore un personnage qui paraît être nimbé et qui tient une crosse [4].

« Les *Djedar* sont vides [5]. S'ils avaient contenu des sarcophages en pierre, ceux-ci n'auraient sans doute pas disparu complètement, même après de nombreuses violations. Il est donc probable que les morts étaient enfermés dans des cercueils en bois.

« En général, ces monuments sont bordés d'une étroite terrasse [6], que soutient un mur bâti selon le système byzantin, c'est-à-dire avec deux parements en pierres de taille et des moellons dans l'intervalle.

« De plus, des murs grossiers, en blocs sommairement équarris et en moellons, entourent certains *Djedar*. Ainsi, A est enveloppé d'une enceinte qui suit les contours du mamelon [7]; peut-être cet enclos était-il un jardin ? A Ternaten, des murs semblables forment des lignes capricieuses autour et dans le voisinage des *Djedar:* il est difficile de dire pour quelle raison on les a construits et s'ils sont contemporains des mausolées [8].

« Les *Djedar* datent d'une époque très basse, comme l'attestent les matériaux de démolition qui y ont été employés; A est en tout cas postérieur à l'année 466; C à l'année 480. A l'entrée de B, une grande pierre portait un texte de six lignes, sans doute une dédicace. On ne distingue plus que quelques lettres, qui ne donnent aucun sens, mais qui permettent d'affirmer que l'inscription était bilingue, latine et grecque. L'emploi du grec, que nous avons constaté aussi sur une marque de chantier du même édifice, fait naturellement penser aux Byzantins. Or un écrivain musulman, Ibn er Rakik, nous apprend qu'au milieu du xe siècle, le calife fatimite El Mansour vit, lors d'une expédition dans la région de Tiaret, des monuments élevés sur trois montagnes (il s'agit des trois *Djedar* du djebel Hadjar) : « Ces monuments, en pierres de taille, pré- « sentaient de loin l'aspect de tombeaux en dos d'âne. « Sur une pierre de ces ruines il découvrit une inscrip- « tion qu'on lui interpréta ainsi : Je suis Soleïman le « Serdeghos. Les habitants de cette ville s'étant « révoltés, le roi m'envoya contre eux; Dieu m'ayant « permis de les vaincre, j'ai fait élever ce monument « pour éterniser mon souvenir [9]. »

« La traduction donnée à El Mansour est assurément fantaisiste : les *Djedar* sont des tombeaux et non des monuments commémoratifs. Mais comme il paraît certain qu'une inscription de l'époque byzantine se lisait sur un des trois mausolées du djebel Hadjar, ce fait vient fortifier un peu l'opinion de ceux qui pensent que tout n'est pas à rejeter dans le récit d'Ibn er Rakik et que le fameux général Solomon (Solomon le stratège) était nommé sur la dédicace d'un des *Djedar* [10].

« Évidemment, comme l'a exposé La Blanchère, cet ensemble de grands mausolées est l'œuvre d'une dynastie de puissants princes indigènes, qui vivaient au vie et au viie siècle. Peut-être souffraient-ils que l'empereur de Constantinople les considérât comme ses sujets, ou du moins comme ses clients; peut-être rendaient-ils hommage à son représentant en Afrique. De fait, ils étaient les maîtres du pays, car la domination réelle des Byzantins ne semble guère avoir dépassé, dans la direction de l'ouest, les limites de la Maurétanie Sitifienne [11].

« Ces princes se servaient d'ouvriers sachant le latin et même le grec : les marques de chantier le prouvent. Ils étaient chrétiens : une clef d'arcade qui porte une croix monogrammatique a été encastrée avec soin au-dessus de l'entrée d'une des salles centrales du mausolée C; il est certain que des païens ne l'auraient pas mise en si bonne place. Les peintures de ce tombeau représentaient sans doute des sujets religieux.

« Il n'en est pas moins vrai que les *Djedar* sont des tumulus indigènes, et non des monuments classiques [12]. La civilisation gréco-romaine, qui avait pénétré en Afrique depuis tant de siècles, qui y avait brillé d'un si vif éclat, s'était heurtée, sur bien des points, à l'indifférence des autochtones; elle n'avait pas eu assez de prestige pour leur faire oublier le passé, pour modifier entièrement leurs mœurs. »

Bibliographie. — Azéma de Montgravier, dans *Revue de bibliographie analytique*, 1844, t. v, p. 182-192. — A. de Longpérier, dans *Revue archéologique*, 1844, t. i, p. 565-572. — Bernard, dans *Revue africaine*, 1856-1857, t. i, p. 50-52. — Bordier, dans même revue, 1865, t. ix, p. 476-480. — A. Berbrugger, *Le Tombeau de la Chrétienne*, p. 57-64. — Brunon, dans *Recueil de la Société archéologique de la province de Constantine*, 1873-1874, t. xvi, p. 306-308. — Wagner, dans *Bullet. d'Oran*, 1881-1882, t. ii, p. 128-131; Guénard, dans même revue, p. 264-271. — R. de La Blanchère, *Voyage d'étude dans une partie de la Maurétanie Césarienne*, dans *Archives des missions scientifiques*, iiie série, t. x, p. 77-99, 127-129, pl. ix-xii. — Mélix, dans *Bulletin de l'Académie d'Hippone*, 1888, t. xxiii, p. 111-116. — Papier, dans *Comptes rendus de l'Académie d'Hippone*, 1894, p. xi-xviii. — S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. ii, p. 418-427, pl. civ-cvi, fig. 172-174.

H. Leclercq.

DJEMILA. — I. Vasque. II. Basilique. III. Mosaïque.

[1] Elles mesurent environ 4 m. de hauteur. — [2] Ces couloirs sont très bas (1m 20 actuellement, mais le sol est un peu enterré). — [3] Hauteur, 4 mètres au milieu. — [4] De La Blanchère, *Voyage d'étude dans une partie de la Maurétanie*, dans *Archives des missions scientifiques*, iiie série, t. x, p. 88, indique en outre deux personnages assis, qui paraissent converser ensemble. — [5] Il ne reste qu'une sorte d'auge, de 1 mètre de long sur 0m60 de large, dans une des salles du mausolée C. — [6] De largeur variable : 8m80 en C; 6m80 en A; 6 mètres, 5m20, 4 mètres, 3m60, 2m20 ailleurs. Le mausolée B n'avait pas de terrasse, autant qu'il semble. — [7] Voir le plan publié par de La Blanchère, *op. cit.*, pl. xii. — [8] Cf. peut-être les traînées de pierres que l'on rencontre dans des nécropoles indigènes. S. Gsell, *Monuments antiq. de l'Algérie*, t. i, p. 9. — [9] Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, t. i, p. 234; t. ii, p. 540. — [10] On a même prétendu avoir retrouvé de nos jours aux *Djedar* une inscription portant le nom de Solomon. *Bull. arch. du Comité*, 1887, p. 154, n. 681; cf. Basset, *Bull. de la Soc. de géogr. de l'est*, 1883, p. 564. C'est là une mystification, voir de La Blanchère, *op. cit.*, p. 89. — [11] Voir S. Gsell *op cit.*, t. ii, p. 347. — [12] M. Basset, *Étude sur la Zenatia de l'Ouarsenis*, p. 6-7, a signalé dans l'Ouarsenis des monuments qui paraissent être analogues aux *Djedar*.

I. Vasque. — Quelques fragments sculptés ont été trouvés à Djemila, l'ancienne Cuicul, et décrits par le commandant Delamare. Ces débris semblent aujourd'hui perdus. Nous les avons fait connaître précédemment, voir *Dictionn.*, t. I, col. 2719, fig. 912; t. II, col. 760, fig. 1495, et nous avons discuté la destination de ces objets, t. III, col. 3208, en même temps que nous en donnions la bibliographie et les comparions à des monuments, tous brisés, mais qui semblent avoir également servi de cuvettes à ablutions ou de bénitiers. L'endroit précis de la découverte n'est pas connu.

☙ FL ☙	☙ FL ☙	☙ FL ☙	PONPO	TVLIVS
FELIX ☙V☙C☙	PAVLVS ☙	VEGLVS	NIVS RVS	ADEODA
EX ☙ PRINC☙	V☙C · EX · TRIB☙	V H · VO	TICVS VH ☙	TVS SACER
VOTVM	VOTVM ☙	TVM SOL	V O T V M ☙	DOTALIS VO
5 SOLVIT	SOLVIT	VIT	SOLVIT	TVM COMP

II. Basilique. — Cette église [1] est située à l'extrémité sud-est de la ville antique. Elle fut fouillée dans les premières années de l'occupation, et, dès cette époque, elle était très ruinée; aussi ce qui subsiste aujourd'hui est fort peu de chose. Elle mesurait 26m80 sur 16 mètres.

D'après le plan, débarrassé des restitutions imaginées par Ravoisié, on voit que l'édifice était un grand rectangle dépourvu d'abside, et, autre particularité assez notable, le mur de façade n'est percé d'aucune porte. Celle-ci est prise dans la paroi de droite; les lacunes de l'enceinte ne permettent pas de dire si elle était percée d'autres portes.

A l'intérieur, la nef centrale très large est tracée par deux rangées de colonnes dont les éléments semblent tirés d'autres édifices : bases attiques à socle bas, chapiteaux corinthiens.

La disposition du chœur est intéressante. Il était surélevé de 0m 50 environ et entouré d'un mur qui, lors des fouilles, ne dépassait pas un mètre de hauteur; il est probable qu'il ne montait guère plus haut et qu'il formait balustrade. Ravoisié interrompt les deux colonnades à cet enclos; peut-être, fait observer M. Gsell, se prolongeaient-elles par des piliers, posés au-dessus du mur. Le chœur était percé de trois portes, précédées de degrés : l'une s'ouvrant sur la nef, les deux autres sur les bas-côtés. La description du fond nous échappe.

Cette basilique fut détruite par l'incendie; on a retrouvé dans les décombres des cendres et des charbons en abondance. Elle était flanquée, au sud et au sud-ouest, par des bâtiments trop mal conservés pour être identifiés.

III. Mosaïque. — Dans cette basilique, tout le pavement de la nef centrale et des bas-côtés, en avant du chœur, est fait en mosaïque dont il ne reste que quelques cubes. Des motifs ornementaux enfermaient des médaillons, que remplissaient des animaux divers, entre autres, une colombe tenant dans son bec un rameau d'olivier. Cinq de ces médaillons contenaient les noms des personnages qui, à la suite de vœux, se cotisèrent pour payer les frais de ce pavement, dont l'excellent style, ainsi que les fonctions exercées par les donateurs, permettent de placer la générosité à une époque antérieure à la période vandale [2].

N° 1 : *ex principe*, c'est-à-dire *princeps officii magistratuum maiorum*, tiré des *agentes in rebus*. — N° 2 : *ex tribuno*, tribun ou notaire. — N° 3 : *vir honestissimus*. N° 5 : *complevit*.

Sur un chapiteau ou plutôt sur un corbeau ou sommier provenant d'une chapelle dédiée à un saint oriental [3].

NATALE
DOMNI CIRV
IDI // KAL
TOBRES

Natale domni Cirul[æ pr]idi[e[kal(endas) [oc]tobres.

La conjecture de De Rossi, qui propose de lire Cirula ou Ciryla, patriarche arien des Vandales dont parle Victor de Vite, semble difficile à accepter. M. Monceaux propose la lecture CLAV, assez bien justifiée.

L'épigraphie de Djemila s'est encore enrichie de quelques marbres. Ce sont d'abord deux corbeaux provenant d'une basilique assez éloignée du centre de la ville antique. Chaque inscription est enfermée dans un cartouche et les lignes sont séparées par des traits :

NATALE
DOMNI CLAV
DI DIE KAL
OCTOBRES

Natale domni Claudi die kal(endas) octobres

NATALE DOM
NI PASCENTI
DIE KAL

Natale domni Pascenti die.... kal(endas)

Ces deux inscriptions appartiennent à la même série que la précédente, les dispositions sont identiques et comme le chapiteau trouvé en 1878 est aujourd'hui perdu, on a bien des raisons d'admettre que CIRV est une mauvaise lecture pour CLAV, l'erreur ne portant que sur deux lettres aisées à confondre. Le Cirula ou Cyrila, patriarche arien des Vandales, adversaire ardent des catholiques africains au ve siècle, est une lecture plus ingénieuse que vraisemblable. Les chapiteaux commémoraient un anniversaire de martyr, et il s'agissait de Claudius et de Pascentius, martyrs locaux, d'ailleurs inconnus [4].

Trois autres corbeaux ont été retrouvés depuis, tous anépigraphes; un quatrième porte cette inscription :

INITIVM
SAPIENTIE
TIMOR
DOMINI

Initium sapienti(a)e, timor Domini.

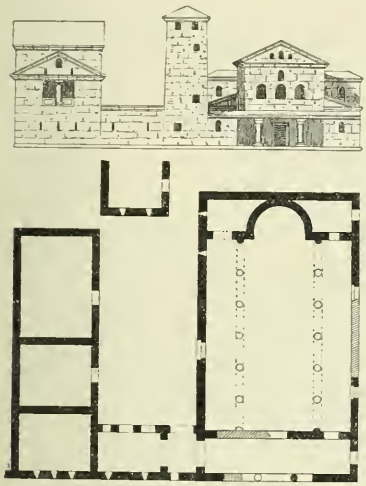
[1] On a beaucoup discuté entre archéologues sur la destination de cet édifice. Delamare, dans *Revue archéologique*, 1849, t. VI, p. 191, tenait pour un temple; Schnaase, *Geschichte der bildenden Kunst*, 2e édit., t. III, p. 35, n. 4, y voulait voir une basilique civile de l'époque du haut empire; Ravoisié, *Explorat. archéol. de l'Algérie*, t. I, p. 63-65, pl. 51-53; Lenoir, *Architect. monast.*, t. I, p. 245-247; De Rossi, Eug. Müntz, *Études iconographiques et archéologiques sur le moyen âge*, I, p. 10, en font une basilique chrétienne, ce qui n'est pas douteux; de même Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 194-196, fig. 121, n. 48 : cf. V. Schultze, *Archæologie der Altchristlichen Kunst*, in-8°, München, 1895, p. 67, fig. 17. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8344-8348. — [3] Poulle, dans *Recueil de la Soc. de Constantine*, 1878, t. XIX, p. 392-393; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 167-168; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 10901; S. Gsell, *Mon. antiques de l'Algérie*, t. II, p. 197, note 1; P. Monceaux, *Enquête sur l'épigr. chrét. d'Afrique*, 1907, p. 114, n. 299. — [4] P. Monceaux, *Inscr. chrét. de Djemila*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1913, p. 219-221.

Sentence tirée du psaume cx, verset 10 (voir aussi Eccli., I, 16; Prov., I, 7; IX, 10), qu'on lit dans *Testimonia*, III, 20, de saint Cyprien. Cette nouvelle inscription paraît dater, comme les inscriptions précédentes, des dernières années du IVe ou des débuts du Ve siècle [1].

Nous avons donné déjà l'épitaphe d'un avocat de Djemila (voir *Dictionn.*, t. I, col. 3249).

H. Leclercq.

DJERADEH. La petite église de Djeradeh (Syrie centrale) se trouvait au centre de la ville, formant un des côtés d'un îlot de constructions contiguës qui ont eu certainement une destination religieuse ou conventuelle. Bien que ruinée, la construction peut être reconstituée d'après le plan par terre. L'église est du type basilical, précédée d'un *narthex* dont l'entrée est



3790. — Plan et restauration de l'église de Djeradeh.
D'après H. C. Butler, *Architecture and other arts*, 1904, p. 153, fig. 60.

recoupée par deux colonnes et qui est pourvu de deux issues dans les murs latéraux. Ce *narthex* occupe toute la largeur de la façade de la basilique, dans laquelle on pénétrait par sept portes, trois dans le mur de façade, une au nord, deux au sud, enfin une dernière porte dans le *diaconicon*, disposition assez rare pour mériter d'être signalée. L'abside est enclose dans le parallélogramme des murailles de la basilique. Quoique complètement détruite, il semble rester quelques traces d'une confession. Cette église devait être peu élevée, puisque les colonnes ne mesurent que 2m30 en hauteur; les seules fenêtres conservées sont plutôt semblables à des meurtrières. La prothèse avait deux étages. L'ornement des pièces sculptées, chapiteaux, linteaux, est des plus simples [2].

Contre le narthex, au nord, s'élève une tour qui avait cinq étages; elle est bien conservée. Les planchers étaient des dalles de pierres allant d'une extrémité à l'autre.

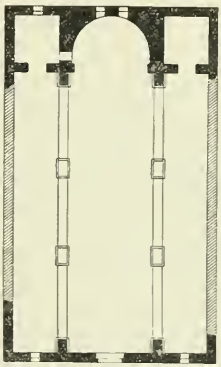
Ensuite une sorte de chambre de 4m50 de large, s'ouvrant sur la cour ou le cloître, comme on voudra l'appeler, et communiquant avec cette cour par un portique de deux piliers.

A la suite, une construction ayant la même longueur que le narthex et la basilique ensemble jusqu'à l'abside, divisée en 3 chambres et à deux étages, n'ayant d'entrées que dans la cour. C'est probablement le logement des clercs qui desservaient l'église. Voir, sur la fig. 3790, la façade d'ouest de ce bâtiment et la tour voisine.

Un édifice se voit encore à l'est, mais trop ruiné pour être l'objet d'une description.

H. Leclercq.

DJUWANIYEH. L'église de Djuwaniyeh (Syrie centrale) n'est plus représentée que par ses deux extrémités, le mur de façade et l'abside. Du mur de façade, les deux étages sont encore debout. De l'abside, la



3791. — Plan de l'église de Djuwaniyeh.
D'après Butler, *Architecture*, p. 229, fig. 91.

conque s'est écroulée, mais la prothèse et le diaconicon sont encore reconnaissables. Tout l'espace intermédiaire a disparu, murs, piliers. L'originalité de cette nef était dans la substitution des deux piliers, largement espacés, à la colonnade, qui est presque de règle dans les basiliques syriennes (fig. 3791). M. H. C. Butler estime cette basilique de Djuwaniyeh beaucoup plus ancienne que celle de Qalb Louzeh. L'église mesurait 18m86 sur 12m60. Quelques décorations se voient encore sur les piliers et la butée des arcatures qui aboutit à l'abside, mais ce sont des feuilles d'acanthe sans aucun intérêt. Dans l'abside une moulure dessine la courbe de la conque.

A l'extérieur le mur est entièrement uni, les deux fenêtres qui éclairent le fond de l'abside n'ont même pas de moulure; la façade ne manque pas d'une certaine beauté (fig. 3792) [3].

A Djuwaniyeh, également, quelques tombes de l'année 398 [4] et de l'année 340 [5]; et une maison à portique [6].

H. Leclercq.

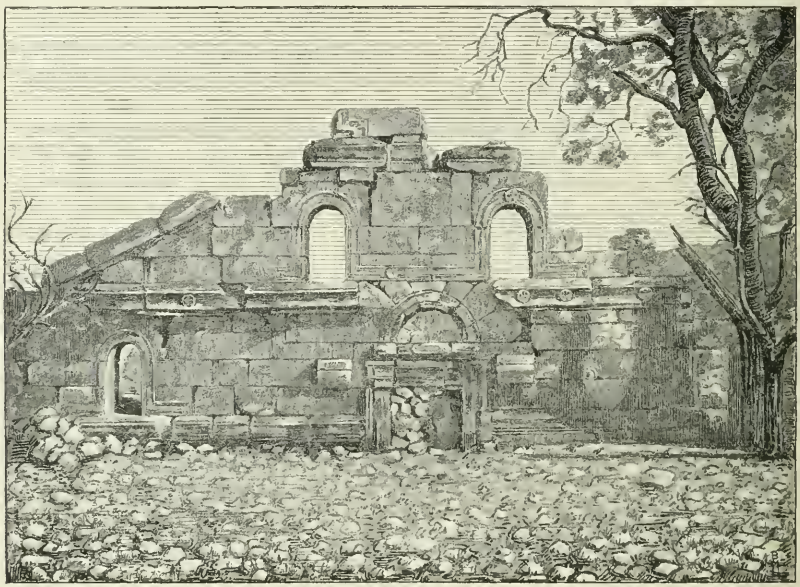
[1] P. Monceaux, *Inscr. chrét. de Djemila*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1913 p. 403-405. — [2] H. C. Butler, *Architecture and other arts*, in-4°, New-York, 1904, p. 153, fig. 60. — [3] H. C. Butler, *Architecture and other arts*, 1904, p. 229-230, fig. 91. — [4] *Ibid.*, p. 109. — [5] *Ibid.*, p. 110. — [6] *Ibid.*, p. 176.

DOBROGEA. — I. Limites et nom. II. Orographie. III. Hydrographie. IV. Emplacements et voies de communication. V. Introduction du Christianisme. VI. Martyrs. VII. Premiers évêques. VIII. Invasion des Huns. IX. Invasion des Slaves et restauration sous Justinien. X. Fin de la domination romaine. XI. Bibliographie.

I. Limites et nom. — On appelle *Dobrogea* le littoral de la mer Noire compris entre la bouche supérieure (Kilia) du Danube et une ligne indécise au sud, partant des environs de Silistrie, l'ancien *Durostorum*, et continuant approximativement la direction du fleuve avant son inflexion vers le nord. Cependant quelques indices de la nature, notamment la zone végétale, portent à reculer plus au sud les frontières naturelles de la Dobrogea, en suivant une ligne entre Raschova et la baie de Batova ou la rade d'Ekréné, anciennement *Dionysopolis*. C'est du reste l'étendue que lui donnait la division de l'empire faite par Dioclétien et connue sous le nom de Petite Scythie (*Scythia minor*), la μικρὰ Σκυθία de Strabon [1]. Le géographe arabe Edrissi, qui vivait au XIIe siècle à la cour de Roger, grand comte de Sicile, appelle *Berdzan* la région située entre le Danube, la mer Noire et la ligne des forêts à partir de Turtucaia ou Tutrakan [2].

Quelle que fût la limite inférieure de ce pays, limite variable selon la puissance des conquérants à travers les temps, nous le trouvons au XIVe siècle sous la domination de *Dobrotici*, prince bulgare, dont la résidence était à Varna et qui paraît avoir accompli plus d'exploits sur mer que sur terre. C'est de ce despote que dérive le nom de Dobrogea [3].

Mais la limite vers la mer Noire n'a pas été fixée non plus. La grande quantité de sable charié par le fleuve majestueux, dont le cours inférieur devient de plus en plus paresseux, à cause de la pente insensible dans la Dobrogea, est déposée aux embouchures sur une étendue considérable, et fait depuis des siècles des conquêtes sur la mer. Au temps d'Hérodote (Ve siècle av. J.-C.) [4], les bouches du Danube étaient situées sur le méridien de Mahmudia (*Salsovia*), et les grands lacs Razelm (*Halmyris*), Sinoë et autres ne s'étaient pas encore séparés de la mer. Au temps de Ptolémée [5] (IIe siècle après J.-C.), qui nous a laissé une description minutieuse de ces parages, la mer avait reculé jusqu'au méridien de Kilia, peut-être même plus loin, selon l'avis de Desjardins. Depuis, le dépôt des alluvions a fait des progrès considérables et la différence de niveau entre la mer et le delta danubien devient toujours moindre. C'est pourquoi le seul chenal navigable pour les grands paquebots, celui de Sulina, a été approfondi par la Commission européenne du traité de Paris (1856) avec des dépenses énormes et ne peut être maintenu que moyennant des dragages continuels [6].



3792. — Façade de l'église de Djuwaniych. D'après Butler. *Architecture and other arts*, p. 230.

[1] Strabonis, *Rerum geographicarum*, lib. VII, cap. IV, éd. Holtze, Leipzig, 1871, t. II, p. 97. — [2] Voir les documents à l'appui dans cap. M. D. Jonesco, *Dobrogea*, Bucarest, 1901, p. 27 sq. — [3] C. Sircecek, *Geschichte der Bulgaren*, Prag, 1876, p. 12, 336. — [4] Hérodote, *Historiarum*, lib. IV, cap. XLVII sq., édition Teubner, Leipzig, 1876, p. 315. — [5] Ptolémée, *Geographia*, lib. III, cap. X, édition Nobbe, Leipzig 1843, t. I, p. 181. — [6] Cf. sur cette question l'étude du cap. M. D. Jonesco, *Dona probleme geografice*, Bucarest, 1910, p. 21 sq.

3793. — Carte de la Dobrogea

II. Orographie. — Ce sont des petites collines qui forcent le Danube à se recourber vers le nord avant de continuer son chemin vers l'est pour se jeter dans la mer. Les dénominations de ces monticules sont pour la plupart turques. Leurs points culminants varient entre 100 et 200 mètres ; ils sont inclinés plus rapidement vers le Danube et se perdent lentement vers la plaine bordée par la mer. Une multitude de petits ruisseaux sillonnent ces proéminences en se versant dans les nombreuses bifurcations du Danube. En été, l'eau tarit et l'on n'en voit que le lit couvert de sables et de cailloux. Ces collines n'ont du reste aucune influence météorologique; elles n'ont servi, dans le cours des siècles, que de points d'appui stratégiques, dont les Romains ont su se servir à merveille pour établir leurs bourgades et dominer la région inondée par les barbares dès le IIe siècle.

Cependant, au nord de la voie ferrée qui unit le Danube à la mer, de Cernavoda à Constantza, le massif rocheux devient plus important et se ramifie en plusieurs chaînes de montagnes qui se dirigent du Danube vers la mer, parallèlement au bras Saint-Georges. C'est du côté de Macin, l'ancien *Arrubium*, que se trouvent les nœuds ipsométriques du massif. Le sommet Pricopan, de 275 mètres, domine le coude que forme ici le Danube et il suffit de l'occuper pour empêcher toute navigation sur le fleuve. Un peu plus au midi, les Romains avaient établi un camp formidable, abritant parfois jusqu'à deux légions, le fort de *Trœsmis* (Iglitza), situé aux bords du Danube et à proximité immédiate des deux sommets les plus importants de la Dobrogea : celui de Greci, de 126 mètres, et celui de Iacobdeal, de 336 mètres. Le rôle que jouait *Trœsmis*, avant l'inflexion du Danube, était réservé ensuite à *Noviodunum* (Isaccea), fort situé à 197 mètres de hauteur et centre d'une chaîne de montagnes qui s'élèvent à plus de 300 mètres. Une vallée bordée de hauteurs variant jusqu'à 200 mètres part de Isaccea pour se réunir au ruisseau Telitza qui verse ses eaux dans le lac de Babadag. Cette circonstance a déterminé M. D. Jonesco à admettre l'hypothèse d'un bras ancien du Danube sur ce trajet, hypothèse qui expliquerait plusieurs données géographiques et historiques dont il sera question plus loin[1].

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, l'époque de la migration des peuples n'a vu la bifurcation du Danube que bien plus bas. Le bras supérieur, celui de Kilia, peu pratiquable, pouvait être négligé. L'autre, plus large et plus profond, se fraya un passage au pied d'une colline haute jusqu'à 205 mètres. Des deux côtés de ce sommet nous rencontrons deux forts anciens, dont on ignore le nom antique, à l'ouest *Ægyssus* (Tulcea), à l'est Preslava. Plus loin, sur le même bras, le regard est attiré par un groupe de cinq mamelons connus sous le nom turc de *Bèchc-Tepe*. Leur hauteur varie entre 180 et 242 mètres. Sur leur penchant, au voisinage de Mahmudia, se trouvait le camp de *Salsonia*. La chaîne se termine par la colline Morughiol, de 41 mètres; c'est là qu'il faut chercher probablement la ville de *Ad Stoma*, située à une ancienne embouchure du bras Saint-Georges dans la mer.

Après avoir fait ainsi le contour du Danube, il nous faut encore étudier les montagnes qui s'avancent vers le centre de la Dobrogea supérieure. Contrairement aux chaînes périphériques, ces montagnes sont couvertes d'une végétation plus abondante et portent en partie même des forêts de chênes, de tilleuls et de hêtres peu développées. Nous suivons d'abord les hauteurs qui partent des environs d'Isaccea en formant le plateau du Nicolitzel, haut de 300 mètres, où l'on trouve les ruines anciennes. Un chemin, allant directement du nord au sud, laisse à sa gauche le sommet de Meidankioï, haut de 241 mètres, pour aboutir à Ortakioï, autre ancien emplacement, dominé par les hauteurs de Daucea, de 285 mètres. Plus on avance vers le midi, plus le terrain devient accidenté. En allant par la vallée de la Telisza à Babadag, une des principales villes de la Dobrogea moderne, on passe entre le sommet Denis-Tepe, de 266 mètres, et les hauteurs de Jidiin et de Ciucurova, de 342 et 371 mètres. C'est à l'extrême ramification de ces derniers que se trouve le village de Kizilassar, que Pârvan[2] incline à identifier avec l'ancienne *Ibida*. Au delà du ruisseau qui y passe, s'étend à une longueur de 7 kilomètres le mont Testemel, dont le point culminant de 316 mètres domine la commune de Ciamurli, bourgade ancienne dont on ignore le nom. Un autre plateau parallèle s'avance vers le lac Sinoë et se termine par la pointe Kaïdin (152 mètres), où se trouvait la grande ville de *Histria*, *Istros* ou *Istropolis*. En descendant enfin le long de la mer, on ne trouve plus que de petites proéminences d'une hauteur moindre que 100 mètres, mais toujours utilisées pour la défense des places situées à leur pied.

III. Hydrographie. — Le delta du Danube occupe la surface considérable de 3 300 kilomètres. C'est un terrain marécageux, exposé aux inondations annuelles et ne renfermant que des villages de pêcheurs. Anciennement le delta était beaucoup plus réduit, mais au temps d'Hérodote, il était formé de cinq embouchures. Nous en avons mentionné une, la première au sud, qui se versait dans le lac de Babadag, en communication avec la mer par le lac Razelm. Une deuxième pourrait avoir suivi une série de marais situés au voisinage de Tulcea. Les trois autres sont celles de nos jours. Ptolémée est plus explicite pour le delta, qui, pendant les six siècles écoulés depuis, avait conquis sur la mer du terrain et s'était épanoui en sept bouches, dont le célèbre géographe nous indique aussi les distances : ψιλόν στόμα (?), βορειόν στόμα, ψευδο στόμα, καλόν στόμα, ἐναρίκιον (?) στόμα, ἱερόν στόμα ou Πεύκη. La première était formée par le bras Kilia, la deuxième est tout à fait problématique, la troisième a été mentionnée plus haut, la quatrième et la cinquième étaient une bifurcation du bras de Sulina près du lac Obretin, la sixième était celle du bras Saint-Georges et la dernière celle dont nous avons parlé plus haut et qui se versait dans le lac de Babadag[3].

Si donc, au nord de la province, il y a abondance d'eau, il n'en est pas ainsi pour le reste de la Dobrogea. Aucun des cours d'eau ne mérite le nom de rivière; ce sont simplement des ruisseaux, qui, en partie, se versent dans les nombreux lacs intérieurs. Nous signalerons seulement ceux qui ont déterminé l'établissement des anciennes communes. Ce sont d'abord la Telitza et la Taïtza, tributaires du lac de Babadag, et sur lesquelles sont situées les localités Nicolitzel, Taïtza et Ortakioï, dont on ignore les noms anciens. Puis la Slava, qui, à sa partie inférieure, forme un grand étang entre les lacs Sinoë et Smeica. Elle passe par Ciamurli et Kizilassar (*Ibida*), où l'on trouve des emplacements anciens. Plus bas il y a le Tachaul, qui se verse dans le lac du même nom. *Ulmetum*, le grand centre romain, est situé sur ses bords, ainsi que d'autres localités où l'on constate des traces romaines. La Dobrogea méridionale est presque complètement dépourvue d'eau, même à l'ouest, où le terrain est assez accidenté. Ce

[1] Jonesco, *Dona probleme geographice*, Bucarest, 1910, p. 25 et la carte annexée à son ouvrage. — [2] V. Pârvan, *Cetatea Ulmetum. Descoperirile primei campanii de săpături*. Extrait des *Annales de l'Académie roumaine*, Bucarest, 1912, p. (578) 82, note 3. — [3] Toutectte partie de géographie physique de la Dobrogea est tirée du grand ouvrage de M. D. Jonesco, *Dona probleme geographice*, cité plus haut.

n'est qu'au voisinage des grandes forêts de la Bulgarie — que les Turcs appellent *Deli-Orman*, forêt folle — que plusieurs ruisseaux se dégagent des montagnes pour donner à ces contrées une fertilité inconnue dans le reste de la province.

IV. Emplacements et voies de communication. — C'est moins la physique du sol que sa position géographique qui a fait de la Dobrogea en tous temps une région convoitée par quiconque avait des intérêts en Orient. Le Danube pouvant être facilement franchi avant son développement en delta, la Dobrogea offrait le chemin le plus court du nord aux provinces balkaniques bien connues déjà au temps des Thraces et très florissantes à l'époque de l'hellénisme. En outre, le littoral occidental de la mer Noire était tout indiqué pour des *emporia*, d'où les marchandises provenant de l'Orient pouvaient avec une grande célérité être transportées en Occident. Dès lors non seulement les bords du Danube et de la mer, mais aussi le centre, virent surgir des villes et des villages aux endroits favorisés par la nature et réclamés pour les étapes de commerce.

Les premiers habitants du pays dont fasse mention l'histoire étaient les Thraces, ou plus précisément la tribu des Gètes. Ils ont laissé des vestiges à *Tomi* sur la mer, à Urlukioï sur le lac Tekirghiol, à *Trœsmis* sur le Danube. Leur centre paraît avoir été entre *Ulmelum* et *Civitas Ausdec*, car on a trouvé des débris thraces dans toute cette région, à Caramurat, à Alacapu, à Besiul, à Azarlic, à Adamclisi, à Baccuius, à Calakioï. On connaît même deux villes thraces situées sur le Danube : *Sucidava* et *Capidava*.

Cependant l'importance du littoral ne put échapper aux Grecs, les navigateurs par excellence parmi les peuples anciens de l'Orient. Les Milésiens s'emparèrent bientôt de la côte et ils y fondèrent des entrepôts à *Odessos* (Varna), *Dionysopolis* (Balcik), *Callatis* (Mangalia), *Tomi* (Constantza), *Istropolis*, *Olbia*, etc. En Dobrogea, c'est la moitié méridionale tout entière, aux rives du Danube, aux côtes de la mer, et au centre de la province, qui nous a conservé les traces profondes de la colonisation grecque. Quoique nous n'ayons pas jusqu'ici un ouvrage spécial pour séparer, dans toutes ces localités, les vestiges des Grecs anciens d'avec ceux des Byzantins, néanmoins l'histoire mentionne plusieurs villes fondées par les Grecs. Nous en avons cité les principales situées sur la mer. Sur le Danube on connaît : *Axiopolis*, *Carsium*, *Cius*, *Beroë*, *Trœsmis*. Quant à celles de l'intérieur, les inscriptions qu'on y trouve nous révèlent non seulement l'existence des Thraces grécisés, mais encore une grande influence de la civilisation hellénique. C'était là que se rencontrait le monde romain avec le monde grec. Cette remarque est des plus importantes pour expliquer la rapidité avec laquelle la religion chrétienne s'est répandue dans ce pays.

Quelque importante que fût la Dobrogea pour le commerce grec, la province ne dut sa colonisation intense qu'au peuple romain. Les raisons qui ont déterminé les Romains à une politique d'expansion pour ainsi dire illimitée ne les arrêtèrent point à la péninsule balkanique. Le manque de frontières naturelles vers la Dobrogea, d'une part, l'importance commerciale de ces parages, d'autre part, les tentèrent trop fort pour qu'ils ne missent pas la main dessus. C'est pourquoi nous les voyons déjà maîtres du pays vers l'an 70 avant l'ère chrétienne. Pendant la guerre civile, les Thraces ont repris leur indépendance; mais en 29 av. J.-C., Crassus reconquit la Mésie inférieure, dont faisait partie aussi la Dobrogea, et dix-huit ans plus tard, elle fut proclamée province de l'empire. La colonisation romaine s'imposait d'autant plus qu'il fallait créer une barrière entre les Daces et les Thraces, afin d'affaiblir ces ennemis devenus plus d'une fois redoutables aux armées impériales. Lorsque Trajan réussit enfin (101-106) à briser leur puissance en Dacie, la Dobrogea augmenta d'importance comme passage à la mer. Mais ce qui détermina les Romains avant tout à y prendre pied solidement, c'est l'avalanche de barbares qui, à partir du IIe siècle, envahirent l'empire et forcèrent le passage de la Dobrogea pour entrer dans les provinces orientales de l'empire. Il fallait donc fortifier cette contrée par des travaux de génie militaire et par une population résistante. C'est alors que la Dobrogea fut couverte d'un réseau de chemins qui unissaient les nombreux emplacements avec une densité rare partout ailleurs. Le christianisme trouva la province dans cet état quand il y fit son apparition.

Le carrefour principal du réseau des chemins était à *Ulmetum*. La chaussée impériale, venant de *Marcianopolis* par *Abrittus*, *Civitas Ausdec* (?), *Tropæum Trajani*, y passait pour se rendre par *Ibida* (?) à *Noviodunum*. Une autre voie presque parallèle longeait le Danube en passant par *Durostorum*, *S. Cyrillus*, *Axiopolis*, *Capidava*, *Carsium*, *Cius*, *Beroë*, *Trœsmis*, *Arrubium*, *Dinogetia*, aboutissant elle aussi à *Noviodunum*. Une troisième chaussée unissait les ports de mer *Odessus*, *Dionysopolis*, *Callatis*, *Tomi*, *Histria* pour rejoindre ensuite le Danube par *Halmyris*, *Salsovia*, *Ægyssus* et *Noviodunum*. Des routes transversales assuraient la communication entre ces emplacements et beaucoup d'autres encore, dont on ignore les noms anciens, mais qui trahissent leur origine romaine par de nombreuses ruines [1]. Nous reprodnisons ici la carte excellente des routes par M. Pârvan (fig. 3793).

V. Introduction du christianisme. — Le ménologe de l'empereur Basile et les synaxaires de l'Église de Constantinople font faire à l'apôtre saint André le tour de la mer Noire. Leur source est une biographie de l'apôtre écrite par le moine Épiphane [2] vers 780, ainsi que quelques passages attribués par ce moine à saint Épiphane et à deux autres écrivains connus sous le nom de pseudo-Dorothée (543) et pseudo-Sophrone (VIIe siècle), célèbres pour avoir voulu faire de *Stachys*, disciple de saint André, le fondateur de l'Église de Byzance. Si l'on peut ajouter foi à ce que nous racontent ces sources concernant la Scythie, elles ne feraient que commenter le texte connu d'Eusèbe, d'après lequel saint André a été désigné par le sort pour prêcher l'Évangile en Scythie. Or l'accès le plus facile pour s'y rendre était par la Scythie mineure, la Dobrogea. Par conséquent on peut admettre que l'apôtre ait visité les villes du littoral, notamment Tomi. Mais en définitive on n'en a aucune preuve historique précise [3].

Quoi qu'il en soit, on ne constate positivement des chrétiens en Dobrogea qu'à la fin du IIIe siècle. Ce sont les actes des martyrs qui forment à ce sujet une source historique des plus autorisées. Il s'agit du martyrologe hiéronymien qui, d'après une étude de M. L. Duchesne [4], contient des éléments du martyrologe perdu d'Eusèbe. Nous avons donc affaire avec le témoignage d'un contemporain et ainsi les noms des martyrs de la Dobrogea, sauf les erreurs invérifiables dues aux copistes, reposent sur des faits dûment constatés [5]. Suivant ces actes, on trouve dans la Dobrogea vers 319 des

[1] Tout ce chapitre repose sur la carte ci-jointe de M. Pârvan, qui l'a composée à l'aide des matériaux pour la plupart inédits conservés au musée archéologique de Bucarest, dont il est directeur. — [2] *P. G.*, t. CXX, col. 221. — [3] Cf. sur cette question l'étude de C. Auner, *Predicat. a un apostol in Romania*, dans *Revista catolica*, Bucarest, 1912, p. 40 sq. — [4] L. Duchesne, *Martyrologium Hieronymianum*, dans les *Acta sanctorum*, Bruxelles, 1894, nov. t. II, Ire part. — [5] Cf. là-dessus encore une étude de C. Auner, *Martiriid obrogeni*, dans *Revista catolica*, Bucarest, 1912, p. 277 sq.

chrétiens à *Tomi*, à *Noviodunum*, à *Axiopolis* et à *Durostorum*. Si l'on peut ajouter foi aux actes des saints Epictet et Astion, publiés [1] d'après un seul manuscrit du XVe siècle, on trouve un centre chrétien encore plus ancien dans la ville de *Halmyris* (située alors sur le Danube), car lesdits martyrs ont souffert sous Dioclétien vers 290. Les inscriptions, la plupart plus tardives, n'ajoutent aux localités citées que *Callatis*, *Ulmetum* et *Tropæum Trajani*. Des ruines de basiliques et de cryptes, des débris sculpturaux, des phylactères et autres menus sujets démontrent encore l'existence de communautés chrétiennes à *Histria* et à *Tresmis*.

Il est vrai que, faute d'un plan bien arrêté, les fouilles ont été faites au hasard et sans procédés scientifiques. Il n'y a point de doute que l'on trouverait des vestiges chrétiens un peu partout si l'on disposait de moyens suffisants pour déblayer le grand nombre des ruines visibles. Mais vu la difficulté de fixer la date des trouvailles, on n'avancerait pas de beaucoup la question du progrès successif du christianisme dans ce pays, moins encore celle de son commencement.

La difficulté augmente encore si l'on considère que les murs d'enceinte et les remparts de la plupart des emplacements importants ont été édifiés au VIe siècle avec les débris des constructions démolies par les barbares à partir du IIIe siècle. Rien ne nous autorise donc à attribuer aux premiers siècles quelques-unes des nombreuses basiliques retrouvées parmi les ruines, et dont la partie supérieure date du temps de Justinien. D'ailleurs il est peu probable qu'il y ait eu des églises en Scythie mineure avant Constantin. Les innombrables inscriptions païennes trouvées sur tout le territoire de la province prouvent une situation très forte du paganisme; dès lors un temple chrétien n'aurait pas été toléré. Il sera intéressant de voir si les fouilles futures, qui descendront jusqu'à la couche datant de Trajan, confirmeront cette hypothèse.

En tout cas, le IIIe siècle a changé complètement la face des provinces limitrophes de l'empire et, partant, aussi de la Dobrogea. Les barbares envahirent le pays en masses toujours plus compactes et les garnisons ne purent plus leur barrer l'entrée des villes, défendues jusqu'alors par de simples retranchements pratiqués sur les endroits les plus favorisés par la configuration du terrain. On permit donc aux habitants de se construire des murailles, des bastions, des tours et tout le système de fortifications connu par les Romains. Ailleurs, où les envahisseurs avaient déjà marqué leur passage par des ruines et des incendies, comme par exemple au *Tropæum Trajani*, c'était le commandement militaire lui-même qui construisit ces fortifications. Mais dans un cas comme dans l'autre, il fallait travailler à la hâte et alors on se servit des matériaux existant sur place et provenant soit des maisons démolies par les barbares, soit des palais, temples, monuments, sarcophages, etc., situés en dehors des murs d'enceinte nouvellement tracés. Aussi le problème le plus difficile posé à l'archéologue sera la détermination de l'âge des ruines successives.

Avant de quitter ce chapitre, il sera intéressant de jeter un regard au delà du Danube, en Dacie, où l'on a trouvé une seule inscription chrétienne, à *Napoca*, publiée dans le *Corp. inscr. lat.*, t. III, p. 153-154, d'après une copie faite par Mezerzius (1516) et complétée par Lazius († 1565). Pârvan [2] démontre que cette inscription date de l'an 235.

L'existence de cette inscription unique ne prouve aucunement que le christianisme ait été propagé en Dacie au IIIe siècle. Il s'agit tout simplement de quelques colons d'origine asiatique, qui ont importé en Europe la religion chrétienne, fort répandue dans leur patrie.

En voici la transcription :

D · M ·
AVRELIA · *ma*R*in*A
VIX · ANN · XVII · AVR ·
MARINIANVS · FIL ·
EIVS · VIX · ANNO · I
M · IIII · AVR · BABVS
VET · PATER · P

D(is) M(anibus). Aurelia [Ma]r[in]a vix(it) ann(is) XVII. Aur(elius) Marinianus fil(ius) eius vix(it) anno I, m(ensibus) IIII. Aur(elius) Babus vet(eranus) pater p(osuit).

Dans le monogramme : s(*it*) *l*(*ibi*) *t*(*erra*) *l*(*evis*).

VI. Martyrs. — Nous avons déjà cité les actes des saints Epictet et Astion. Ni des arguments externes ni leur contenu ne s'opposent à leur authenticité. Si l'on fait abstraction des amplifications prolixes ajoutées plus tard, comme le dialogue des martyrs avec les juges, les miracles peu vraisemblables et les tourments dans le goût du Métaphraste, il nous reste un noyau qui n'est pas en contradiction avec d'autres sources et qui, par conséquent, pourrait bien être puisé dans les actes perdus d'Eusèbe. Le document est d'autant plus important qu'il renferme les premiers indices du christianisme en Dobrogea. La religion chrétienne était déjà assez répandue dans cette province à la fin du IIIe siècle, puisqu'il est fait mention non seulement d'un prêtre Bonosus, mais aussi d'un évêque Evangelicus, dont la résidence était sans doute Tomi. Au dire de Sozomène [3], il n'y eut jamais plus d'un évêque pour toutes les villes de la Scythie mineure. C'est vers l'an 290, sous le règne de Dioclétien. Un prêtre, Epictet, avait converti quelque part en Orient le jeune Astion, fils du magistrat local. Ils durent s'enfuir et parvinrent, on ne sait par quelles circonstances, à *Halmyris* en Scythie, où ils ne tardèrent point de convertir un grand nombre de païens. Le gouverneur Latronianus — nom évidemment interpolé plus tard — les arrêta et, après les avoir torturés, les fit décapiter. Sur ces entrefaites, les parents d'Astion découvrirent les traces de leur fils, mais ils arrivèrent trop tard pour le sauver. En apprenant ce qui s'était passé, ils se firent instruire par le prêtre Bonosus dans la foi chrétienne et reçurent le baptême des mains de l'évêque Evangelicus.

La communauté chrétienne de *Durostorum* est encore plus ancienne que celle de *Halmyris*. Nous rappelons d'abord le célèbre martyr saint Jules, soldat romain mort vers 228, et dont le martyrologe romain mentionne les *natalitia* au 27 mai, puis l'évêque et martyr saint Dasius, fêté le 20 novembre. Plus on descend vers le sud, plus les origines du christianisme remontent dans le temps. Ainsi le martyrologe cité mentionne sainte Mélitène, martyre sous Antonin, à Marcianopolis (138-161).

Le nombre des chrétiens en Scythie mineure aura dû être assez considérable, pour attirer sur eux la haine des païens. On sait que Licinius, le beau-frère et l'antagoniste de Constantin, souleva vers 319, dans son empire oriental, une persécution assez violente des chrétiens. Elle sévit aussi dans la Scythie mineure, où elle fit de nombreuses victimes. Un fragment de martyrologe (de Lorsch) et le synaxaire de Constantinople

[1] *Acta sanctorum*, t. XXIX, p. 538-551. — [2] V. Pârvan, *Contributii epigrafice la istoria crestinis-mului daco-romàn*, Bucarest, 1911, p. 75 sq. — [3] *Historia ecclesiastica*, lib. VII, cap. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1175-1176.

attribuent cette persécution expressément à l'empereur Licinius. R. Netzhammer [1] arrive à la même conclusion en observant que plusieurs fonctionnaires impériaux, martyrisés à cette occasion, avaient été exilés en Scythie, ce qui est une note caractéristique de la persécution licinienne.

C'est surtout *Tomi*, capitale de la province et résidence de l'évêque, qui eut à en souffrir davantage. On ne connaît pas moins de 66 martyrs exécutés à *Tomi* et 23 dans les autres villes, sous réserve, bien entendu, des répétitions et changements que l'on constate si souvent dans les martyrologes. Nous suivons l'ordre du calendrier pour le catalogue de ces martyrs.

A *Tomi*. Le 3 janvier, on célèbre les trois frères Argeus, Narcissus et Marcellinus. Marcellin, qui, seul parmi ses frères, est appelé fils d'un évêque [2], refuse de faire le service militaire. Alors on le fouette et on l'empale. Son cadavre est jeté à la mer, mais les vagues le déposent à la côte. Le pieux Amantus s'empresse de transporter les reliques dans sa villa, où s'opérèrent ensuite beaucoup de guérisons. Quant à Argée et Narcisse, ils furent décapités.

Le 3 avril, le martyrologe romain moderne n'a que Evagrius et Benignus. Mais les martyrologes anciens y ajoutent Chrestus, Aretus, Rufus, Patricius, Sinnidia, Zosimus et Pappus.

Le 20 juin, on a les saints Paul, Cyriaque, Paule, Félicienne, Thomas, Félix, Émile. Le martyrologe officiel n'a que le premier.

Le 5 juillet : Strator, Théodote, Merona, Rodofia, Secundinus, Marinus, Sodopha.

Le 9 juillet : Zeno, Minima, Vitalis, Rufina, Evangelus, Urisius, Agnes, Secunda.

Le 10 juillet : Martianus, Domnus, Diomedes, Joannes, Sisinnius, Aurelianus, Emilianus et 39 autres.

Le 13 septembre : Strato, Valerius, Macrobius, Gordianus, Helius, Zoticus, Lucianus, Valerianus, Marcialis, Victurus, Murina, Servulus. Le synaxaire de Constantinople, source principale pour ces martyrs, n'en mentionne que six : Valerius, Macrobius, Gordianus, Helius, Zoticus et Lucianus. Macrobius de Cappadoce et Gordien de Paphlagonie étaient au service de Licinius. Mais on les dénonça comme chrétiens, et alors ils furent exilés à Tomi, où ils ne tardèrent pas à subir le martyre. Le gouverneur de la Mésie, Maximus, cité aussi dans les actes de saint Lucius, condamna les chrétiens à être brûlés vifs. Helius, Zoticus et Lucianus furent décapités et Valerianus expira sur le tombeau de ses compagnons. Le ms. de Berne fait de Gordianus un évêque; à moins qu'il n'eût été déporté en Scythie, et sauf erreur de copiste, on pourrait y reconnaître le successeur d'Evangelicus sur le siège de Tomi et le prédécesseur de l'évêque de cette ville qui, aux dires d'Eusèbe [3], a été présent au concile de Nicée en 325.

Le martyrologe hiéronymien nous transmet au 1er octobre la mémoire des martyrs Priscus, Crescentius, Evagrius, Faustinus, Martialis, Januarius, Alexander, Eupropus, Dignus, Gottia, Saturninus, Spes, Castus, Primus, Donatus.

Le nom de *Gottia* paraît signifier qu'il y avait déjà en 319 des habitants goths dans la Dobrogea, ce qui du reste n'a rien d'étonnant. Les Wisigoths avaient déjà une fois envahi ce pays dans la deuxième moitié du IIIe siècle. En 269, ils assiégèrent en vain *Tomi* et *Marcianopolis* [4], mais finirent pas s'emparer du point stratégique très important établi par Trajan et appelé *Tropæum Trajani*. Il est vrai que le gros des barbares s'est établi au nord du Danube en occupant la Roumanie actuelle [5]. Mais des colons épars seront restés dans le pays, et l'on sait que Licinius avait en 321 des Goths comme fédérés dans sa guerre contre Constantin. Quant aux autres barbares, demeurant en Dobrogea, la liste des martyrs n'en révèle aucune trace; on est donc autorisé à admettre qu'ils n'ont pas été convertis au christianisme. On sait que les Bastarnes et les Carpes ont envahi la Dobrogea dès le début du IIIe siècle. En 238, ils détruisirent le double fort de *Tresmis*, conquirent *Histria*, une des principales villes de la province, et arrivèrent en 250 jusqu'à *Philipopoli*. Les empereurs Probus et Dioclétien ont établi dans ces parages d'autres tribus de ces peuples. Constantin y ajouta des Sarmates [6]. Ils étaient les premiers Slaves dans ces contrées, et ce sont justement les Slaves qui finiront par y supplanter la domination romaine.

La persécution de Licinius ne sévissait pas seulement à *Tomi;* elle fit de nombreuses victimes aussi dans la province.

D'abord nous trouvons, d'après le ms. d'Epternach, au 26 avril, saint Cyrille à Axiopolis. Son authenticité est affirmée par le fort nommé Saint-Cyrille construit sous Justinien, dans le système des fortifications d'*Axiopolis*. Le ms. de Berne mentionne aussi, au 9 mai, un Quirillus, qu'un manuscrit du Mont-Cassin fait évêque d'Axiopolis. Mais R. Netzhammer [7] observe à ce propos que, selon Sozomène, il n'y avait dans toute la Scythie mineure qu'un évêque, celui de *Tomi*, et que par conséquent il y a erreur dans le manuscrit en question. Cependant on pourrait admettre que Justinien ait placé un évêque dans cette contrée — nous en verrons la raison plus bas — et que le copiste du manuscrit lui ait attribué, par anachronisme, saint Quirille, peut-être synonyme de Cyrille.

Le ms. de Berne place aux 9 et 10 mai encore cinq autres martyrs de la même ville : Quindeus, Zeno, Dio, Acacius et Crispio.

Au 5 août, sont nommés les martyrs Irénée, Héraclius et Dasius. Il est question encore une fois d'un Dasius au 4 octobre. Mais il y a lieu de penser que les copistes ont répété le même nom et encore en transportant ici le célèbre évêque et martyr Dasius de *Durostorum*.

Enfin, au 18 octobre, on mentionne les saints Hermès et Taxius.

Le martyrologe hiéronymien cite aussi des martyrs qui ont souffert à *Noviodunum*. Comme il n'y a pas moins de cinq villes de ce nom dans la patrie des saints, en France, il est impossible de savoir au juste de quelle ville il s'agit en l'espèce. Nous ne mentionnons ici que plusieurs martyrs, dont la fête est célébrée le 17 mai, et qui sont probablement de la Dobrogea. Ce sont : *Heraclius, Paulus, Peregrinus, Minerius, Aquilinus* et *Victor* [8].

VII. Premiers évêques de Tomi. — Nous avons déjà fait mention d'*Evangelicus*, de *Gordianus* (?) et

[1] R. Netzhammer, *Das altchristliche Tomi*, Salzburg, 1903, p. 8. — [2] Le fragment de Lorsch dit : *Marcellini pueri christiani filii, epi* et le ms. de Corbie complète : *filii episcopi*. C'était probablement l'évêque de Tomi, mais il ne s'appelait point Philus, comme l'admet Pârvan, *Contributii*, p. 71. Cf. sur cette question l'article cité de la *Revista catolica*, p. 283. [3] *De vita imp. Constantini*, lib. III, cap. VII, *P. G.*, t. XX, col. 1061. Cependant il ne faut pas s'appuyer trop sur ce texte. Eusèbe dit tout simplement : οὐδὲ Σκύθης ἀπεστερανετο τῆς χορείας, « Le Scythe n'a pas manqué non plus » Or le terme vague de Scythe est synonyme de Goth chez Eusèbe même; il peut donc faire allusion à « Théophile, métropolitain de Gothie », un des souscripteurs aux actes du concile. *Concilia generalia Eccl. cath.*, Rome, 1628, t. I, p. 29. — [4] Dr J. Aschbach, *Geschichte der Westgoten*, Frankfurt a. M., 1827, p. 12. — [5] J. Weiss, *Die Dobrudscha im Altertum*, Sarajevo, 1911, p. 37. — [6] Weiss, *op. cit.*, p. 36-37. — [7] *Das altchristliche Tomi*, p. 17. — [8] Pour ces martyrs de la Dobrogea, cf. l'étude de C. Auner citée plus haut.

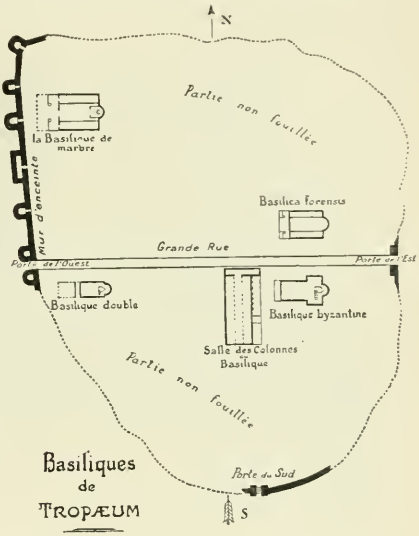
d'un évêque présent au concile de Nicée [1]. Sozomène [2] nous a transmis la mémoire d'un évêque Brettanion ou plutôt Vétranion, d'après la lecture préférée par Valois dans ses notes à l'illustre historien. La province de la Scythie mineure resta fidèle à la foi de Nicée. Vers 366, l'empereur Valens, fauteur acharné de l'arianisme, entreprit une tournée dans son empire et parvint à *Tomi*. Comme ailleurs, il se rendit à la cathédrale pour y propager la doctrine d'Arius. Vétranion s'y opposa, et ne pouvant empêcher le sacrilège, il se retira dans une autre église de la ville, suivi par tout son peuple. L'empereur, resté seul avec son entourage, décréta sur-le-champ l'exil du courageux évêque. Mais ce ne fut pas pour longtemps, car l'empereur, craignant une insurrection des habitants de cette province si importante pour la défense de l'empire, rappela l'évêque dans son diocèse.

Ce récit est intéressant à un autre point de vue. Il nous révèle l'existence de deux églises à *Tomi*. On n'en connaît pas beaucoup dans la Dobrogea. Même les deux églises en question n'ont pas été vérifiées par les fouilles faites à Constantza. En revanche, les ruines déblayées dans la ville du *Tropæum Trajani* permettent d'y constater l'existence de deux églises datant de l'époque de Vétranion. La première était assez grande, pourvue de *narthex* et de canthare, et ses fondations ont servi plusieurs fois à sa restauration lorsque les barbares l'avaient démolie. Elle n'avait pas de crypte; il faut donc supposer que les reliques des martyrs étaient placées dans le corps même de l'autel. L'autre, pareillement sans crypte, mais avec *narthex*, abside et le corps à trois nefs, appelée *basilica forensis* dans le plan reproduit ci-contre (fig. 3794), était située du côté opposé, à proximité de la porte orientale. Plus ancien que ces églises est sans doute le cimetière hors la ville, où des fouilles très sommaires n'ont mis à jour que les fondations d'une église à une nef [3].

Vétranion avait parmi ses ouailles beaucoup de Goths. C'est pourquoi il était aussi en relation avec les Goths qui habitaient la Roumanie actuelle, où saint Sabas venait de subir le martyre. Vers 372, Junius Soranus, duc de Scythie et Cappadocien d'origine, offrit à sa patrie, par l'entremise de saint Basile, les reliques du martyr goth. Vétranion, à cette occasion, joignit une lettre à celle de Soranus, pour le vénérable évêque de Césarée, à laquelle celui-ci répondit par une lettre de remerciements après l'arrivée des reliques. Peu après, l'Église de Scythie, ou bien Vétranion lui-même, envoya en Cappadoce une relation officielle, c'est-à-dire les actes du martyre de saint Sabas, et alors saint Basile répondit de nouveau aux évêques des Scythes par une lettre d'allure solennelle. Les deux lettres en question sont adressées, dans les éditions des œuvres de saint Basile, à l'archevêque Ascholius de Thessalonique. Mais J. Mansion vient d'établir avec beaucoup de vraisemblance, dans les *Analecta bollandiana* [4], que c'est une erreur et que le destinataire ne saurait être que Vétranion. Cet évêque est rangé au 25 janvier parmi les saints dans le martyrologe romain.

C'est du temps de Vétranion qu'il faut dater la niche d'un monument funéraire fort détérioré, avec une inscription [5] aux caractères barbares : μαχαρίω [Τ]ρα-θέω Ιαρραδωνίου νεοφωτίστου Ἐνμανουήλ. On y voit la figure d'un oiseau, probablement d'une colombe, un poisson, et au-dessous le monogramme.

Le successeur de Vétranion fut Gérontius, dont la signature est apposée au concile réuni par Théodose le Grand à Constantinople en 381 [6], pour condamner de nouveau l'hérésie arienne et ses multiples dérivés. C'est à cause de son orthodoxie que l'empereur recommanda à Ausone, proconsul de l'Asie, de rendre les églises aux évêques qui viendraient avec Gérontius dans les villes de Scythie, où il y a eu probablement un synode partiel.



3794. — Basiliques de Tropæum.
D'après Netzhammer, *Das altchristliche Tomi* 1903.

Les Goths, au IVe siècle, étaient pour la plupart ariens. L'arianisme était même considéré chez eux comme une religion nationale et leurs rois ne reculaient devant aucun moyen pour lui assurer le triomphe sur la foi de Nicée. Mais il y avait parmi ce peuple beaucoup d'orthodoxes, comme par exemple les célèbres martyrs goths, brûlés vifs dans leur temple quelque part dans la Roumanie actuelle, et dont la certitude historique est définitivement prouvée par un calendrier goth découvert naguère [7]. Dès lors, et à plus forte raison, on doit admettre que les Goths en Scythie mi-

[1] S'il est permis de faire une conjecture, nous proposerions le nom de Marc pour cet évêque. En effet, nous trouvons la signature, aux actes du concile, de *Marcus Comcensis*, affecté à la province de Mysie, après l'évêque de Marcianopolis. Des commentateurs ont pensé à une ville de l'Eubée qui cependant n'a rien à chercher ici. Nous pensons que c'est une mauvaise lecture ou copie de « Comeensis » au lieu de « Tomeensis » ou Tomensis, à cause de la ressemblance de Ζ et C. Nous en avons un exemple dans Théophane éd. Bonn, 1839, t. I, p. 395, où il est question du siège de Tomi (586) (περὶ Τομέων τῆν πόλιν), que cependant Le Quien, *Oriens christianus*, Paris, 1740, t. I, col. 1225, avait lu dans une autre édition « Comea », et qu'il ne sut où placer. Cf. Pârvan, *Contributii*, p. 71, note 338. — [2] Lib. VI, cap. XXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1313 sq. — [3] V. Pârvan, *Cetatea Tropæum*, dans le *Buletinul Comisiunii monumentelor istorice*, Bucarest, 1911, p. 181, 182, 175. — [4] *Les origines du christianisme chez les Goths*, Bruxelles, 1911, t. XXXIII, p. 12 sq. [L'auteur nous fait observer que l'orthographe *goth* avec *h*, n'est plus conforme à la mode allemande de 1914. Nous nous permettons néanmoins, et pour cette raison même, de la maintenir. (H.L.) — [5] Publiée d'abord par Tocilesco dans les *Archaologischepigraphische Mitteilungen*, Wien, 1896, t. XIX, p. 102, n. 56. Reproduite par Pârvan, *Contributii*, p. 62. — [6] *Concilia generalia Eccl. cath.*, t. I, p. 92. — [7] L'orthodoxie de ces martyrs vient d'être solidement établie par Mansion, dans les *Analecta bollandiana*, t. XXXIII, p. 5 sq.

neure étaient catholiques. Et il n'en manquait pas dans cette province. C'est contre eux que Constantin le Grand avait jeté le pont de *Malve* (Celei), qu'il avait fondé la ville de *Daphne* (Oltenitxa) [1] et refait le camp fortifié du *Tropæum Trajani*, que le gouverneur Sappo avait construit vers 340 un château fort au voisinage de *Trœsmis*, que l'empereur Valens avait tracé le fossé dit de Trajan entre *Tomi* et *Axiopolis*, avec un point d'appui à *Carsium* [2]. Mais la poussée des Huns survenant, les Wisigoths furent forcés d'abandonner leurs habitations en Russie et de franchir le Danube. La politique affaiblie de l'empire exigea qu'on leur accordât des terres dans les régions de frontière. Là ils servirent comme fédérés au prétendant Procopius, firent la guerre à Valens, battirent ses armées à *Ad Salices* en Dobrogea et poursuivirent l'empereur jusqu'à Andrinople, où il succomba en 378. Théodose ne sut apaiser les Goths qu'en leur assignant vers 381 des habitations en Mésie et en Scythie mineure, où ils devinrent sédentaires et formèrent des colonies agricoles [3].

Si les Goths du diocèse de *Tomi* avaient gardé la foi de Nicée, il n'en fut pas ainsi de leurs compatriotes habitant les territoires limitrophes au sud. D'abord *Durostorum* était un centre arien renommé. Vers 380, nous y trouvons l'évêque Auxentius, célèbre pour avoir écrit un panégyrique d'Ufila ou Wulfila, évêque fort célèbre des Goths, lui aussi arien. Un autre évêque, Maximinus, dont on ignore le siège, nous a conservé ce panégyrique, découvert en 1840 par Waitz à la Bibliothèque nationale de Paris [4].

Ulfila habitait d'abord la Dacie entre 348 et 355. La persécution des chrétiens, dont il a été fait mention plus haut, força l'évêque à émigrer avec bon nombre de ses compatriotes en Mésie, où il déploya un zèle infatigable de missionnaire, en prêchant pendant trente ans l'évangile en grec, en latin et en goth. Il traduisit aussi la Bible en langue gothique; on en conserve des fragments à Upsal et ailleurs [5].

VIII. Invasion des Huns. — A la fin du IVe siècle, Alaric réunit toutes les tribus des Wisigoths et partit avec eux vers l'ouest, remplacé par les plus sauvages des barbares, les Huns. En ce moment de détresse, la Providence donna à l'Église de *Tomi* un grand évêque d'origine scythique, mentionné pour la première fois en 393, qui inspira du respect, même à ce fléau de Dieu. C'était Théotime, vénéré parmi les saints au 20 avril. Sozomène [6] et Socrate [7] nous racontent beaucoup de détails sur la vie de cet évêque, et son contemporain saint Jérôme [8] en cite des traités, malheureusement perdus, écrits tout brièvement dans le style des anciens dialecticiens et orateurs. A cause de son érudition, il était l'ami intime de saint Jean Chrysostome, avec lequel nous le trouvons en 400, à Constantinople, dans un conseil d'évêques convoqués pour juger Antonin d'Éphèse, accusé de simonie. En 402, le savant évêque s'associa de nouveau à Jean Chrysostome pour défendre les œuvres d'Origène contre saint Épiphane de Chypre. Dans un éloquent plaidoyer, devant le synode réuni par les adversaires, Théotime jugea impie le procédé de ceux qui voulaient condamner ce que les anciens avaient approuvé et rejeter le tout pour quelques passages douteux. Il est vrai que Théotime ne put empêcher que son ami fût éloigné de Constantinople, mais la controverse ne tarda pas à être terminée en faveur des modérés.

L'énergie que l'évêque de *Tomi* déploya dans cette occasion l'aida à triompher des Huns. Ce que fut le pape Léon pour Rome, Théotime le devint pour son troupeau. Il sut apaiser les barbares, soit en leur fournissant des vivres, soit en leur donnant des présents. Sozomène nous raconte deux miracles à son sujet. Une fois, sortant de *Tomi* avec sa suite, une troupe de Huns les rencontra. Déjà les compagnons de Théotime se croyaient perdus; mais sur la prière du saint, les barbares passèrent outre sans paraître remarquer l'évêque et ses gens. Une autre fois, certain Hun qui pensait faire bonne prise en capturant Théotime, avait déjà levé le bras, mais, saisi d'une crampe, ce n'est que sur la prière de l'évêque que le barbare en recouvra l'usage. Ces incidents, et aussi ses vertus, valurent à Théotime le nom de « Dieu des Romains ».

Ce récit nous révèle un fait d'importance capitale pour l'histoire de la Dobrogea pendant ces temps si agités. C'est que les habitants autochtones, Romains ou colons romanisés, se sont accommodés tant bien que mal au fléau des invasions barbares. On vivait comme on pouvait. Les places fortes étant démolies, on élevait sa chaumière non loin de là et on s'occupait d'agriculture. Les envahisseurs eux-mêmes en avaient besoin, et en dehors du pillage qui les tentait, ils laissaient vivre les habitants. Cette continuité de vie romaine et, en partie, grecque explique aussi la série de trouvailles faites dans le territoire entier de la Dobrogea.

Nous avons plusieurs épigraphes chrétiennes du temps de Théotime :

1° Un fragment d'inscription grecque avec le monogramme ☧ trouvé à *Tomi* et datant approximativement de 400 [9].

2° Une inscription latine trouvée par Pârvan à *Ulmetum*, superposée à une épitaphe plus ancienne, dont la teneur est la suivante :

NN|||
RVM
N||||OANNO||||V
M V
5 ENTEMMOR|||| MORT|||S
ESTINDOMVMSV||| M
OMNIBVSV IRTV |||

Pârvan propose cette lecture : [... *anno*]*rum* [...?? *Satur*]*ni*[*n*]*o* (ou peut-être : [*f*]*i*[*li*]*o*) *anno*[*r*]*um* V [...?? *par*]*entem mor*[*st*...] *mort*[*uu*]*s est in domum su*[*a*]*m omnibus v*[*i*]*r*[*tutibus* ??...]

Le même auteur croit à une variante de la cinquième ligne, en se guidant sur un texte trouvé dans les catacombes de Sainte-Domitille : [...*non tim*]*entem mor*[*tem*] *mort*[*uu*]*s est* [10].

3° Une autre inscription de *Tomi* a été publiée dans le *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 7581. Ce mélange de langue vulgaire et d'expressions à demi-païennes est curieux : *pro comoda* (sic) *fuit spir*[*it*]*um d*[*co*] *rede*[*re*]... *Fatum conplevit durus* (sic) *pro caritate coningi et sorori. Ip*[*si*] *vivite parentes et nestris* (sic) *pr*[*ov*]*id*[*ete fili*]*is. Estote memores iterum* [*Et*]*ysis* (*?*) *co*[*ven*]*turi. Ave vale viator* [11].

4° Enfin à Kavarna, on a découvert une inscription assez importante, puisqu'elle mentionne la dédicace d'une église aux saints Côme et Damien : † *De donis*

[1] Cf. Netzhammer, *Constantin cel Mare si Romania*, dans *Revista catolica*, Bucarest, 1913, p. 17 sq. — [2] Weiss, *op. cit.*, p. 38. — [3] M. C. Soutzo, *Monuments antiques de la Dobrudja*, dans la *Revue archéologique*, Paris, 1881, t. II, p. 211. — [4] G. Waitz, *Ueber das Leben und die Lehre des Ulfila*, Hannover, 1840, p. 3-6. — [5] Nicéphore Calliste, lib. XII, cap. XLV, *P. G.*, t. CXLVI, col. 907 sq. — [6] Lib. VII, cap. XXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1199 sq. — [7] Lib. VI, cap. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 761 sq. — [8] *De scriptoribus eccl.*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 753 sq. — [9] Tocilesco, dans *Arch.-epigr. Mitteilungen*, t. VIII, p. 15, n. 41; Pârvan, *Contributii*, p. 62. — [10] Pârvan, *Cetatea Ulmetum*, p. 50-51. — [11] Pârvan, *Contributii epigrafice la istoria creştinismului daco-român*, Bucarest, 1911, p. 64.

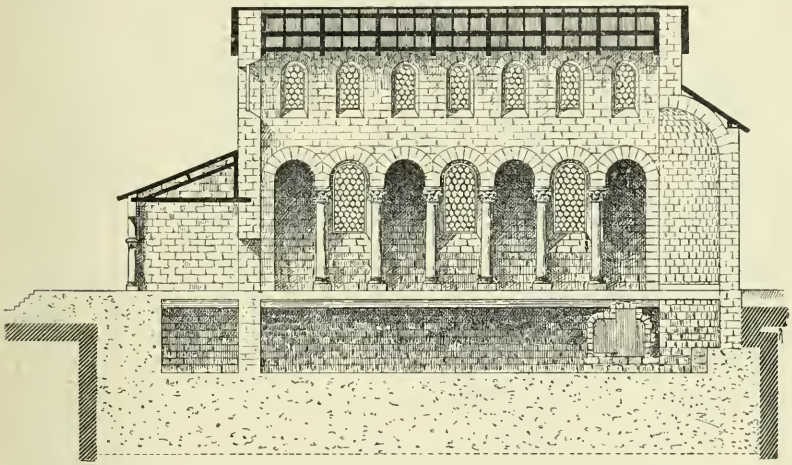
D[e]i et s[an]c[t]i Cosma (!) et Dami[ani] construi [i]u[s]si[t] Stefanus diak[onus] [1].

Qu'il nous soit permis de jeter ici encore un regard sur les ancêtres du peuple roumain. Sa langue ne possède les termes essentiels de la religion chrétienne qu'en dérivation latine et, par conséquent, ce peuple a entendu la bonne nouvelle du Christ en latin. Cependant on ignore jusqu'à ce moment et le missionnaire et le temps de cette prédication. Pârvan, dans ses *Contributions épigraphiques sur le christianisme daco-roumain*[2], s'efforce de prouver que ce missionnaire a été saint Nicétas (fêté le 7 janvier), évêque de *Remesiana* (non loin de Nich en Serbie) en Dacie méditerranéenne et contemporain de saint Théotime.

L'histoire ne nous a point conservé les noms des successeurs immédiats de saint Théotime. Ce n'est qu'en 431 que nous rencontrons Timothée, évêque de *Tomi*, parmi les souscripteurs du concile d'Éphèse [3]. Netzhammer, dans sa monographie de *Tomi* [4], défend l'orthodoxie de ce pontife contre quelques objections qui pourraient le rendre suspect. Il fait ressortir ses mérites, qui contrastent singulièrement avec l'attitude de ses voisins, les évêques Jacques de Durostorum et Dorothée de Marcianopolis, qui étaient les partisans de Nestorius, patriarche hérétique de Constantinople.

Au concile d'Éphèse (431) nous trouvons aussi la première mention de l'évêché d'Abrittus, près Abtaat Kalessi, dans la région nouvellement annexée à la Dobrogea roumaine. La localité était connue depuis 251, car c'est ici que l'empereur Dèce mourut en poursuivant les Goths, qui avaient envahi la Mésie. Mais c'est pour la première fois qu'il est question d'un évêque de cette ville; c'est Marcianus, dont on a aussi la signature sous la lettre collective que les évêques de la Mésie adressèrent à l'empereur Léon en 458 [5].

Les derniers jours de Timothée ne furent guère heureux, et il est fort probable qu'il n'ait plus résidé à *Tomi*. Les Huns revinrent à la charge. D'abord des bandes éparses pénétrèrent vers 411 en Dobrogea, où elles s'emparèrent de quelques cités fortifiées : Priscus [6] nous en raconte un cas. Le khan Valips avait conquis et pillé *Noviodunum* et se préparait à envahir les provinces byzantines. Théodose II le prévint et ses soldats assiégèrent la ville occupée, qui, après maintes péripéties, capitula faute de secours. Mais avec le temps, les hordes des Huns devinrent toujours plus nombreuses, de sorte que les armées romaines ne purent plus en venir à bout. Ils détruisirent soixante-dix cités et en 447 ils s'emparèrent même de *Tomi*. L'empereur Marcien ne put que reconnaître de droit ce qui existait de fait : il accorda à Hernakh, fils d'Attila, et à son allié l'Alain Candax des terres en Dobrogea, où ils s'établirent avec leurs tribus et avec les peuples germaniques des Skires et Satagires. Une partie d'entre eux fut employée pour défendre le fossé de Trajan, redevenu alors frontière de l'empire, et reçurent le nom de *fossatici* [7].



3795. — Basilique-citerne de Tropæum. Coupe longitudinale d'après Ceganeanu,

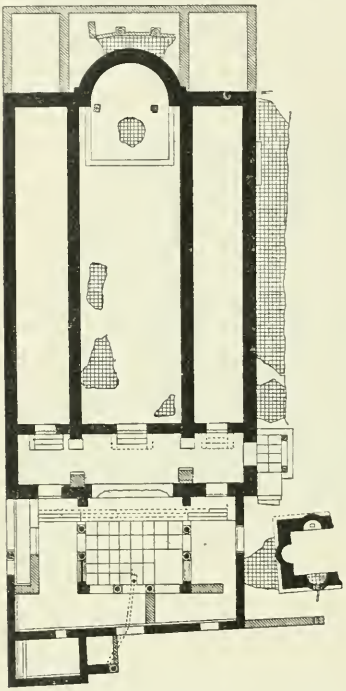
Le successeur de Timothée, Jean, qui vécut avant 448, n'a pas non plus résidé à *Tomi*. Nous le trouvons en effet fort mêlé aux discussions théologiques de son temps, ce qui impliquerait plutôt un séjour à Constantinople. Mercator cite « les discours du bienheureux Père Jean, évêque de *Tomi* en Scythie, » pour quiconque veut se renseigner sur les hérésies de Nestorius et d'Eutychès et conserver malgré cela l'orthodoxie. En 1905, G. Morin a découvert à Oxford une des instructions de Jean que l'on croyait perdues. Elle a été reproduite aussi par Netzhammer, dans son étude sur les antiquités chrétiennes de la Dobrogea [8].

Jean mourut avant le synode de 448, convoqué à Constantinople pour la revision des actes du concile

[1] Pârvan, *ibid.*, p. 62.— [2] Pârvan, *ibid.*, p. 158 sq. Cf. aussi p. 85 sq.; C. C. Diculescu, *Vechimea creştinismului a Romîni*, Bucarest, 1910. — [3] *Concilia gen.*, t. I, p. 372 [4] P. 27.— [5] *Concilia gen.*, t. I, p. 395; t. II, p. 180.— [6] Fragment inédit publié dans la *Revue archéologique*, Paris, 1868, part. II, p. 89 sq. — [7] Weiss, *op. cit.*, p. 38; Soutzo, *op. cit.*, p. 214. — [8] Netzhammer, *Das altchristliche Tomi*, p. 28; le même, *Die christlichen Altertümer der Dobrogea*, Bucarest, 1906, p. 17 sq. Le fragment est extrait de *The journal of theological studies*, 1905, p. 74 sq.

d'Éphèse, car nous y trouvons signé « Alexandre, le très révérend évêque de la ville des Tomitains en la province de Scythie. » Le nouvel évêque n'a point été présent au brigandage d'Éphèse en 449, mais bien au concile de Chalcédoine en 451. Son nom est inscrit dans la troisième séance seule, et l'on ne sait pas comment expliquer le manque de sa signature aux autres sessions [1].

Alexandre eut pour successeur Théotime II. Les actes des conciles nous en ont conservé la mémoire par



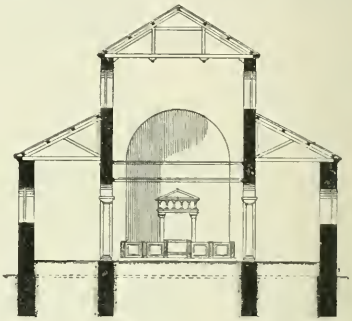
3796. — Plan de la basilique de marbre de Tropæum. D'après G. V. de Cube.

l'adresse d'une lettre que l'empereur Léon lui envoya en 458 et par la réponse que « Théotime, humble évêque de la région de Scythie », écrivit à l'empereur. Théotime y déclara son orthodoxie inébranlable au concile de Chalcédoine en se mettant du côté de la foi catholique. Les évêques de la Mésie inférieure, d'*Abrittus* (*Marcien*), *Apiaria*, *Durostorum* (*Monophilus*), *Nicopolis*, *Novæ* et *Odessus* répondirent par une lettre collective rédigée dans le même sens. On se demande, à juste titre, pourquoi le métropolitain Valérien de *Marcianopolis* n'y est pas désigné, quoiqu'il ait reçu lui aussi une lettre impériale [2].

Nous possédons de ce temps quelques épitaphes chrétiennes. A *Tomi* on en a trouvé une avec un ornement en forme de croix ou de ☧, flanqué de deux autres croix et de colombes, avec l'inscription suivante : ἔθηκεν τὸ τήτολον τοῦτο Μάρκελλος ὁ πουκιντε... (?; effacé) ὁ μακάριος πατήρ μου Ὀρέντης κὲ μακαρία ἡ μήτηρ μου Μαρκέλλα. Χερε (= κε) παροδῖτα [3].

Puis une inscription latine — ce qui est rare à cette époque déjà complètement dominée par l'influence grecque — faisant mention d'un *presbyter* avec sa famille [4].

En général, la migration des peuples eut un moment de répit à la fin du ve siècle. Les barbares, colonisés dans la Dobrogea et convertis au christianisme, pour la plupart sans doute des Goths, s'étaient établis aux environs des places fortes avec le reste des habitants autochtones et menaient une vie plus ou moins tranquille, autant que le permettait le mouvement perpétuel des envahisseurs. Il est probable que cette population mêlée a construit l'église déblayée à *Tropæum* sur les fondations d'une ancienne citerne et appelée pour ce motif *Murnu*, basilique-citerne. Elle est à trois nefs, avec crypte, narthex et atrium, et se pré-



3797. — Section verticale de la basilique de marbre de Tropæum, d'après G. V. de Cube.

sente dans des conditions assez bonnes, comme on peut en juger par la coupe longitudinale de sa reconstruction dessinée par l'architecte Ceganeanu (fig. 3795).

Une inscription, publiée par Pârvan [5] et datant probablement de cette époque, confirme l'existence des barbares chrétiens à *Tomi*. On y lit : ἔντα κῖτε Ἀτάλα υἱός Τφειοὺκ φήσας ἔτη κε' ἀπὸ σαγιτταρίων [τῆς εἰ(ς) πόλ(ιν) ? ?].

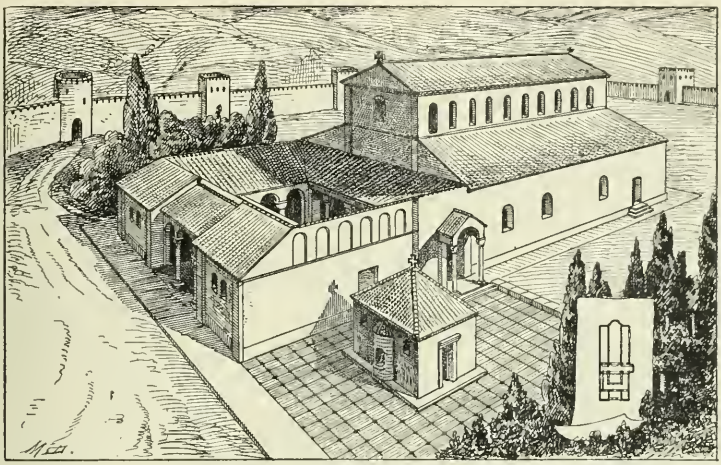
Il est difficile de déterminer à quel peuple appartiennent ces défunts. D'après ce que nous venons de dire sur les différentes colonisations faites par les empereurs, on a plutôt l'embarras du choix. Cependant les noms sont tellement barbares qu'on est tenté de penser aux Huns.

IX. Invasion des Slaves et restauration sous Justinien. — Théotime II est le dernier évêque de *Tomi* au ve siècle que nous connaissions. Il est étonnant que, dans la catastrophe qui frappa les portes de l'Orient, on ne puisse jamais découvrir aucun renseignement sur cette époque. Il est vraisemblable que le siège de *Tomi* est resté vacant durant quelques dizaines d'années, à l'époque de l'invasion des Slaves. Ce n'était pas un peuple sauvage et féroce comme les Huns, mais il parut en masses si considérables que rien ne put lui résister. Puis, et c'est le caractère distinctif de cette invasion, les Slaves ne venaient pas en bandes armées pour piller et saccager et se retirer ensuite. Ils étaient de vrais conquérants, qui s'établissaient solidement sur le sol conquis, bien contents de changer le climat inhos-

[1] *Concilia gen. Eccl. catholic.*, t. II, p. 265. — [2] *Ibid.*, p. 479-480. — [3] Pârvan, *Contributii*, p. 63. — [4] *Ibid.*, p. 61, d'après le *Corp. inscr. lat.*, t. III, Suppl., n. 7583. — [5] *Loc. cit.*, p. 63.

pitalier de leur berceau septentrional contre le midi souriant du sud-est de l'Europe. La conséquence immédiate de cet événement fut la séparation nette de l'Occident d'avec l'Orient européen. Les Slaves barrèrent entièrement le passage par terre entre Rome et Byzance et il ne resta guère, comme route de *ralliement*, que la voie maritime, suffisante pour le commerce, mais inapte à toute collaboration politique. Dorénavant la péninsule balkanique, ainsi que les pentes des Carpathes méridionaux, régions romanisées au cours de plusieurs siècles, subiront exclusivement l'influence grecque et partageront plus ou moins le sort de l'empire byzantin.

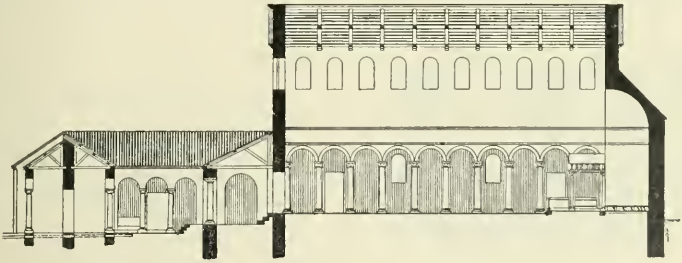
Le malheureux évêque de *Tomi* qui a dû être témoin de cette invasion funeste était Paternus. Après la réconciliation des grecs et des latins en 519 par la célèbre formule du pape Hormisdas, les moines scythes, dont le nom indiquerait une origine de la Dobrogea, mais qui avaient une représentation à Constantinople, inventèrent une autre formule de discorde et accusèrent Paternus d'hérésie parce qu'il refusait d'y souscrire. Les légats pontificaux ne réussirent point à calmer les esprits; mais l'empereur Justin et son neveu Justinien protégeaient Paternus, de sorte qu'il continua à garder son titre. L'année suivante, nous le trouverons de nouveau à Constantinople, parmi les évêques qui écrivirent au pape au sujet du patriarche Epiphanius. Il signe : « Paternus, par la grâce de Dieu métropolitain évêque de la province de *Tomi* [1]. »



3798. — Reconstitution de la basilique de marbre de Tropæum, d'après G. V. de Cube.

Il est peu probable que Paternus ait pu retourner dans son diocèse. La Scythie mineure était devenue un amas de ruines et de cendres. Les Slaves l'avaient inondée en masses compactes et l'avaient occupée d'un bout à l'autre; ils pénétrèrent dans l'empire d'Orient et menacèrent même la capitale. Justinien comprit donc que la frontière du Danube devait être maintenue ou plutôt rétablie à tout prix et, après une campagne victorieuse, il se mit à entourer de hautes murailles un grand nombre de places fortes dans la Dobrogea. C'est alors que cette province reprit sa physionomie des meilleurs temps passés et que surtout la vie chrétienne prit un essor inconnu jusqu'alors.

A *Tomi*, ville rebâtie et solidement fortifiée par Justinien, en même temps que la citadelle nommée

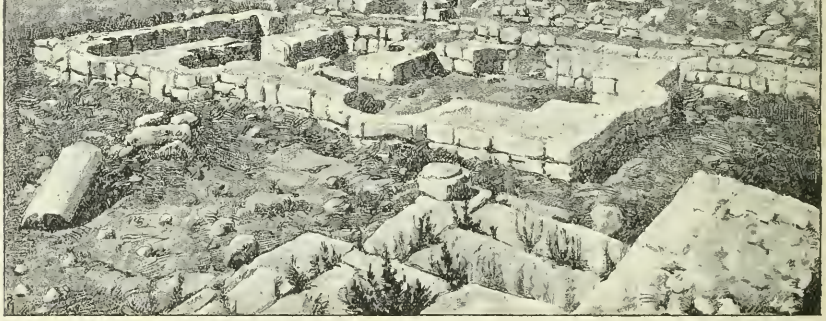


3799. — Basilique de marbre de Tropæum. Coupe longitudinale. D'après G. V. de Cube.

[1] Netzhammer, *Das altchristliche Tomi*, p. 31 sq.

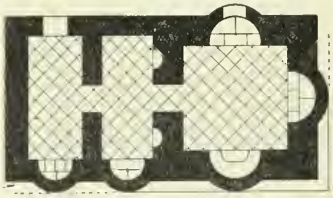
Constantiana, on a trouvé une inscription probablement officielle, pour attirer sur la ville restaurée la grâce divine : Κύριε ὁ Θεὸς βοήθει πόλιν ἀνανεουμένη(ν).

Procope [1], dans son traité sur les constructions militaires de Justinien, nous a laissé une longue liste des forts restaurés par l'empereur le long du Danube, à



3800. — Ruines du baptistère de Tropæum. D'après une photographie de Petreseu.

l'intérieur du pays sur les grandes routes, et aux bords de la mer. Il suffit de relever les suivants : *Abrittus*, *Tropæum Trajani*, *S. Cyrille*, *Capidava*, *Carsium*, *Trœsmis*, *Ulmetum*, *Ibida*, *Ægyssus*, *Halmyris*, *Callatis*.



3801. — Plan du baptistère de Tropæum. D'après Ceganeanu.

A *Ulmetum* on a trouvé aussi une inscription Κύριε, βοήθει, mais c'est une invocation privée, tracée sur le couvercle d'un pot. Que du reste *Ulmetum* ait été restauré par Justinien, qui en a fait aussi une forteresse, cela est prouvé par une pierre découverte par Pârvan, et sur laquelle on lit sous le monogramme ☧ l'inscription latine suivante: *Pedatura militum lanciarium iuniorum*. L'auteur en tire la conclusion que ces soldats, qui faisaient partie de la garnison de Constantinople, ont été détachés en Dobrogea, où ils ont construit le fort d'*Ulmetum* et d'autres encore peut-être [2].

Il reste encore à mentionner une épitaphe datant du VIe siècle et ainsi conçue : ἔνθα κατάκιντε δ[ύ]ο ἄγαμου πιστο[ῖ. Ἀ]λέξανδρος υἱὸ[ς] Ἀππάδος καὶ Δόμνης, φήσαντα ἔτη [...] καὶ Ἀλεξανδρία, ἐγγόνη αὐτοῦ, φήσασ[α] ἔτη ιφ', δυγάτηρ Ἀσκληπιάδου καὶ Ἀμμιάδος, καταλίπο δὲ ἄρμα ἑτόν. Οὗτοι συνήστρησαν ἐν τῇ ἐγάσει ὥρα μιᾶ. Ἐνέταξαν τὴν στήλλην οἱ γονῖς αὐτῶν τοῖς θεοτιμητοῖς τέκνοις μνήμης χάριν.

Pârvan [2], qui l'a découverte, en donne dans sa monographie un commentaire très érudit. Malheureusement, malgré une campagne de fouilles de trois ans, entreprise par cet auteur selon toutes les règles de l'art, on n'a pas encore déblayé d'église; ce qui est regrettable, puisque les découvertes qu'on y a faites sont très importantes pour l'histoire de la Dobrogea.

Nulle part les fouilles n'ont mis à jour un nombre aussi grand d'églises qu'à *Tropæum Trajani*. On n'en connaît pas moins de quatre, comme on peut le voir sur le plan (voir fig. 3794). Mais il faut ajouter tout de suite qu'il y manque une cinquième, celle du cimetière situé à proximité de la ville et dont il a été fait déjà mention. Nous avons pareillement cité une basilique construite au temps de Constance. Démolie probablement par les Huns, elle a été rebâtie sur les mêmes fondations au début du Ve siècle. Les Slaves la détruisirent de nouveau. Alors Justinien la restaura complètement avec des *cancelli* en marbre; c'est pourquoi l'ingénieur M. de Cube l'appelle basilique de marbre. Nous en donnons ici le plan horizontal et la section verticale (fig. 3796, 3797); on y voit les *cancelli* et le *ciborium*. M. de Cube qui l'a déblayée, en a essayé aussi la

[1] *De ædificiis*, éd. Bonn, 1838, t. III, cap. IV, § 7, p. 293 et 308. — [2] Pârvan, *Celatea Ulmetum, Descoperirile campanicia dona, sî a treia de sapaturi din anii 1912 sî 1913*, p. 352, 397 sq. — [2] Pârvan, *Celatea Ulmetum*, p. 37 (533) sq.

reconstitution que nous reproduisons (fig. 3798). Sa section longitudinale devrait être celle de la figure 3799.

L'empereur fit bâtir à côté un baptistère à quatre niches et à deux narthex, dont les fondations sont très bien conservées et dont nous reproduisons les ruines, le plan horizontal et les deux sections d'après l'architecte Ceganeanu (fig. 3800 à 3802). Voilà donc une église cathédrale et le siège des évêques de *Tropæum Trajani* institués par Justinien. La *Notitia episcopatuum* écrite au VIIe siècle et publiée par De Boor, mentionne quinze évêchés en Scythie mineure; c'étaient sans doute des inspectorats civils ou militaires. Il n'y a que l'évêché de *Tropæum* qui soit attesté par les fouilles. Par une conjecture historique, on pourrait lui ajouter *Axiopolis*, qui, s'il n'a jamais été un évêché, n'a pu être fondé que par Justinien. Au VIIe concile de Nicée en 787 a souscrit aussi *Theodorus Tropæorum;* mais il s'agit plutôt de *Tropea* en Calabre [1], car le *Tropæum* de la Dobrogea a été complètement détruit par les Avares à la fin du VIe siècle.

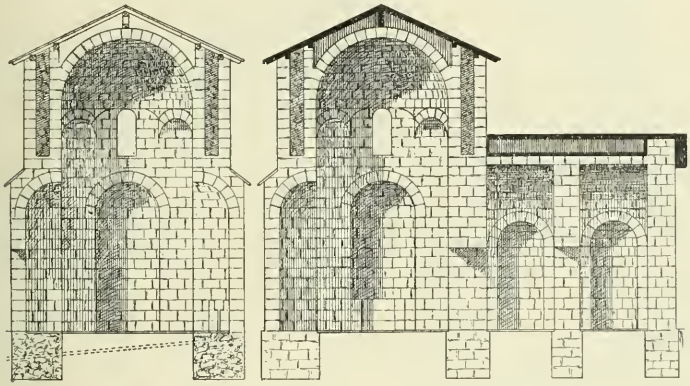
Nous avons mentionné aussi la basilique à trois nefs située à *Tropæum*, à l'est de la ville, et la basilique-citerne, construite probablement à la fin du Ve siècle. Justinien tint à y ajouter une quatrième église, pareillement avec des colonnes en marbre; elle revêt la forme d'une croix par son transept, possède sous l'autel une crypte voûtée, un *narthex* et un *atrium*. On lui a donné le nom de basilique byzantine. Malheureusement ces magnifiques monuments ont eu une existence bien courte. La cathédrale n'était pas encore terminée que, à la fin du siècle, survint l'invasion des Avares, qui la démolirent pour toujours avec la ville tout entière [2].

L'empereur restaura aussi la place forte de *Tresmis* qui domine le Danube sur un point défensif des plus avantageux. Duruy nous donne, dans son *Histoire des Romains* [3], la vue de la forteresse du sud d'après la reconstitution essayée par Baudry (fig. 3804). On y reconnaît deux basiliques à trois nefs, tandis que le plan, publié par cet auteur dans la *Revue archéologique*, 1868 [4], nous en révèle trois de grandeurs différentes (fig. 3803).

A *Abrittus* on a mis à jour quelques débris d'une basilique, reproduits par Weiss [5] dans son ouvrage sur la Dobrogea.

On connaît aussi une basilique chrétienne à *Axiopolis*, dont les fondations ont été constatées par des fouilles sommaires. Elle est située hors la ville, probablement dans le cimetière, car on a découvert tout autour des squelettes, la face vers l'orient, suivant l'ancienne coutume chrétienne [6].

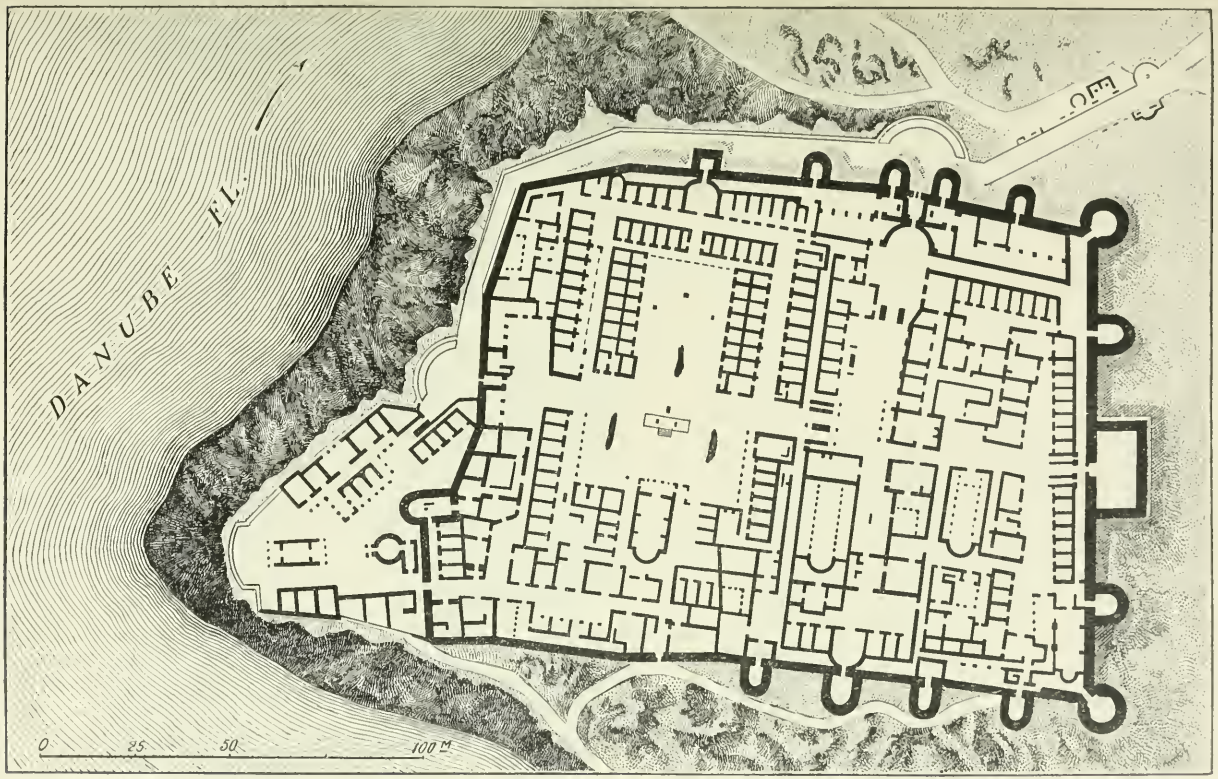
Un certain nombre d'inscriptions [7], sur lesquelles nous n'insistons point, puisque leur date est incertaine et qu'elles ne révèlent rien d'important, confirment ce que nous apprennent les autres monuments concernant la vie chrétienne dans la Dobrogea. Quant aux trouvailles de tout genre, appliques, fibules, monnaies, chapiteaux, lampes et autres objets pourvus de croix, elles démontrent la continuité de la civilisation latine ou grecque dans les villages de la Dobrogea entre le IIe et le VIe siècle, ainsi que l'existence de la vie chrétienne non interrompue entre le IVe et le VIe siècle [8].



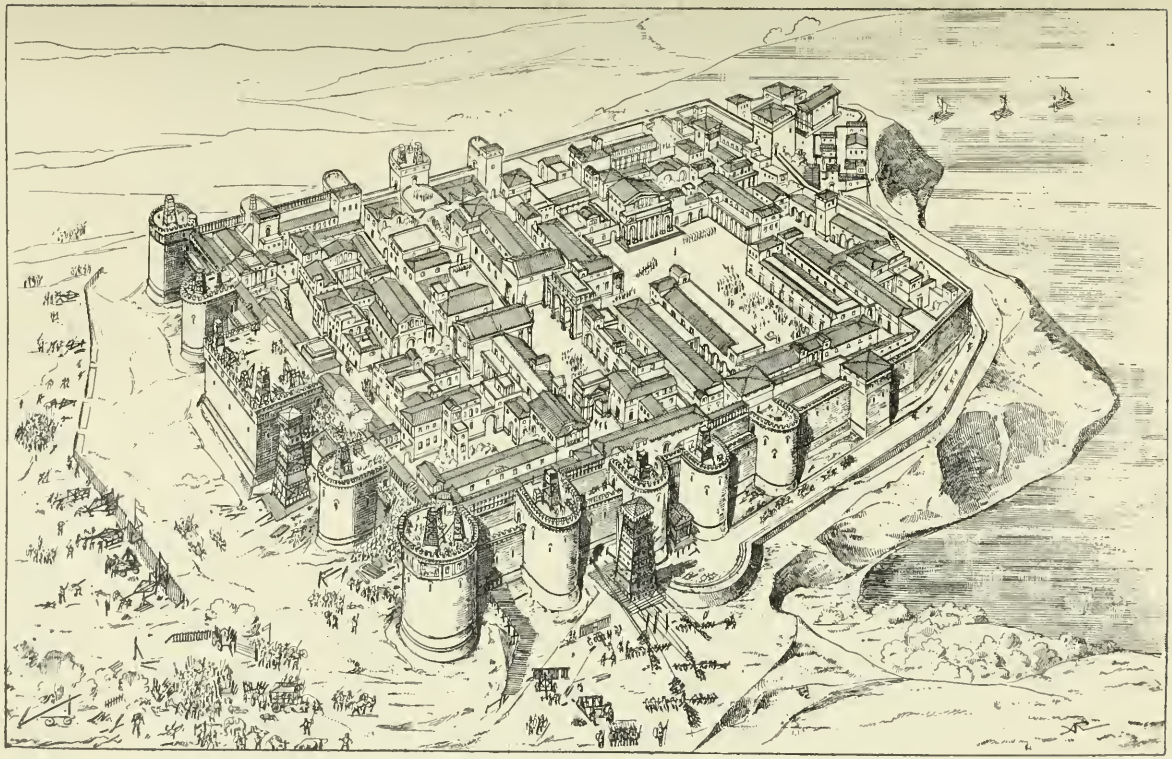
3802. — Coupe du Baptistère de Tropæum. D'après Ceganeanu.

Dans ce temps de renaissance chrétienne pour la Dobrogea, nous connaissons de nom un seul évêque, Valentinien de *Tomi*. Comme ses prédécesseurs, il était aussi fortement engagé dans les controverses théologiques de son temps. C'étaient les « trois chapitres » concernant Origène qui agitaient alors les esprits; à Byzance on les avait condamnés et le pape Vigile y avait adhéré aussi sous certaines réserves. De là des animosités violentes contre le pape. Les moines Rusticus et Sébastien intrignaient en Scythie de telle manière que, ayant appris leurs menées par Basianus, procureur de Valentinien à Constantinople, le pape les excommunia. Pour avoir des renseignements exacts sur le sujet de discorde, l'évêque de *Tomi* s'adressa à

[1] Netzhammer, *Die christlichen Altertümer der Dobrogea*, p. 37 sq. — [2] Tous ces renseignements sur Tropæum, ainsi que les clichés, ont été extraits de la monographie de Pârvan, *Cetatea Tropæum*, citée plus haut, *passim*. La commission des monuments historiques de Bucarest, qui a publié dans ses *Bulletins trimestriels* cet ouvrage de Pârvan et bien d'autres encore de la plus grande importance, a bien voulu permettre que ces clichés soient reproduits dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*. Cf. dans le même bulletin, p. 192 sq., l'étude de l'architecte Sp. Ceganeanu. — [3] Paris, 1883, t. v, p. 26. — [4] Et dans Tocilesco, *Monumente epigrafice, Revista pentru istorie, archeologie si filologie*, Bucarest, 1883, p. 105. — [5] Weiss, *op. cit.*, pl. x — [6] R. Netzhammer, *Axiopolis*, dans son *Aus Rumänien*, Einsiedeln, 1909, t. I, p. 289. — [7] Leur liste complète (en dehors de *Ulmetum*) dans Pârvan, *Contributii*, p. 62-65. — [8] Pârvan, *Cetatea Tropæum*, p. 187 sq.



3803. — Plan de la forteresse de Trœsmis. D'après Tocilesco, *Monumente epigrafice*, Bucarest, 1883, p. 105.



3801. — Reconstitution de la place forte de Trœsmis. D'après Baudry, dans Duruy, *Histoire des Romains*, 1883, t. III, p. 26.

Vigile lui-même. Sa lettre ne nous est point parvenue; mais nous possédons la réponse du pape, datée du 18 mars 550[1]. C'est cette réponse qui, entre autres, a été lue au concile de Constantinople en 553. Valentinien ne se trouve point parmi les signataires de ce concile. Probablement il était mort à cette date.

X. Fin de la domination romaine en Dobrogea. — Le système de fortifications construit par Justinien pour masquer le petit nombre de la garnison ne put guère opposer une résistance prolongée aux barbares envahisseurs. Sous l'empereur Maurice (582-602) la domination romaine prit fin définitivement dans cette malheureuse province. Les Avares d'abord, puis les Bulgares, pénétrèrent dans le territoire et, malgré la résistance héroïque des généraux byzantins, qui, en 586, débloquèrent *Tomi*, les barbares s'emparèrent des places fortes, réduites en ruines et en cendres, et en chassèrent les armées byzantines. Théophylacte nous le raconte expressément de *Tropæum* et les découvertes confirment le récit[2]. Une étude minutieuse des fouilles à *Ulmetum* conduit à la même conclusion[3]. L'évêque Dulcissimus de *Durostorum* s'enfuit de son siège et mourut à Odessus, où l'on a trouvé son monument funéraire[4].

Mais ce ne sont ni les Avares ni les Bulgares, tous les deux d'origine turanique, qui restèrent les maîtres de la Dobrogea. Peu nombreux comme ils l'étaient, ils disparurent dans la masse des Slaves, qui, en partie, formaient le gros de leurs armées et dont bon nombre étaient déjà établis dans ces contrées. Les nouveaux conquérants ne savaient pas reconstruire à leur profit les forts démolis et, manquant de toute civilisation, ne nous en ont pas même transmis les noms anciens, comme l'observe très justement Pârvan[5]. Autour de leurs ruines ils se fondèrent des hameaux qui ne laissaient rien à envier aux barbares survenus pendant les siècles suivants.

Ce sont donc les Slaves qui restèrent les successeurs des Romains dans la Dobrogea jusqu'au XIIIe siècle, lorsque les Turcs étendirent peu à peu leur domination sur l'Orient tout entier. De cette époque complètement obscure, il nous est resté le souvenir d'un évêque Ursus de Durostorum, qui a souscrit au VIIe concile de Nicée. Ensuite la mention des « Scythes » qui habitaient *Tomi* et qui, si l'on peut ajouter foi aux informateurs de Walafrid Strabon (824-849)[6], parlaient une langue teutonique et célébraient même l' « office divin » dans cette langue. Si la relation est vraie, on aurait affaire à des restes de Goths, Skires ou Alains, car les Slaves bulgares n'ont été convertis au christianisme qu'en 870.

XI. Bibliographie. — Les ouvrages les plus importants concernant la Dobrogea ont été cités au cours de cet article. Nous voudrions attirer spécialement l'attention sur les publications suivantes : M. D. Jonesco, *Dobrogia*, Bucarest, 1904, gr. in-4°. — V. Pârvan, *Contributiuni epigrafice la istoria creştinismului daco-roman*, Bucarest, 1911 (fondamental); le même, *Cetatea Ulmetum*, Bucarest, 1912 et 1914. Trois campagnes de fouilles très fécondes, avec un résumé en français; le même, *Cetatea Tropæum*, Bucarest, 1912, extrait du *Bulletin de la Commission des monuments historiques*, revue trimestrielle en langue roumaine; paraît depuis 1908. Précieux. — Dr J. Weiss, *Die Dobrudscha im Altertum*, Sarajevo, 1911. Beaucoup de matériaux. — Gr. Tocilesco, *Fouilles et recherches archéologiques*, Bucarest, 1900; le même, *Monumente sepulcrale si epigrafice*, extraits en partie de la *Revista pentru istoria, archeologia si filologia*, 6 années depuis 1883. — R. Netzhammer, *Aus Rumänien*, 2 vol., Einsiedeln, 1909 et 1913. Contient des descriptions de voyages très instructives en Dobrogea et aux ruines; le même, *Das altchristliche Tomi*, Salzburg, 1903; le même, *Die christlichen Altertumer der Dobrogea*, Bucarest, 1906. — J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*.

Ch. Auner.

DOCTEURS (Le Christ parmi les). Les artistes chrétiens, si préoccupés de figurer les épisodes de l'enfance de Jésus tels qu'ils sont racontés par les évangiles apocryphes, ont à peu près complètement négligé le charmant récit qui nous montre Jésus, à peine adolescent, parmi les docteurs d'Israël qu'il étonne par sa science précoce et sa sagesse.

C'est une méprise de prétendre voir cette scène représentée sur les fresques des catacombes et sur les sarcophages. Dans ce dernier cas, on a interprété le Christ imberbe, triomphant sur un siège supporté par Atlas et placé entre deux hommes barbus, tel que nous le voyons sur le sarcophage de Junius Bassus (voir *Dictionn.*, t. II, col. 612, fig. 1460) et entre deux hommes imberbes sur un sarcophage de Rome (voir *Dictionn.*, t. I, col. 3031, fig. 1064).

Autre méprise, et celle-ci est de Garrucci, qui a pensé voir l'enseignement de Jésus dans le temple représenté sur l'arc absidial de Sainte-Marie-Majeure (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2573, fig. 845). Les constructions représentées n'ont rien qui puisse faire songer au temple de Jérusalem, et il s'agit d'un emprunt à pseudo-Matthieu (c. XXIV), où le Christ, accompagné de ses parents, est reçu par Afrodise devant les portes de sa cité (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2573, et note 2).

Enfin, une couverture d'évangéliaire en ivoire conservée à la cathédrale de Milan s'inspire aussi des apocryphes et non de l'évangile et représente Jésus étonnant son maître d'école dans une école où se trouvent deux bambins (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2573, fig. 846). Jésus est assis sur une haute chaise à dossier et escabeau; d'après Venturi, on voit contre la chaise deux verges et une férule[7]; ce qui achève la démonstration.

H. Leclercq.

DOCTEURS DE L'ÉGLISE. La distinction honorifique accordée à quelques écrivains ecclésiastiques considérés comme des maîtres par excellence, s'est exprimée par le titre de « docteur de l'Église ». Ceux-ci sont d'abord au nombre de quatre en Occident : Ambroise, Augustin, Jérôme et Grégoire, *veluti quattuor flumina paradisi*[8], comme s'exprime un auteur du VIIIe-IXe siècle. C'est en effet jusqu'à cette date un peu tardive qu'il faut attendre, et la plus ancienne énumération des quatre grands docteurs est due à Bède le Vénérable, mort en 735[9]. L'évêque d'Hexham, Acca, monté sur ce siège en 709 et à qui Bède dédie la plupart de ses travaux théologiques, avait demandé à son ami de composer un commentaire sur

[1] *Concilia gen.*, t. II, p. 604; Netzhammer, *Das altchristliche Tomi*, p. 33 sq. — [2] Pârvan, *Cetatea Tropæum*, p. 191. — [3] Pârvan, *Cetatea Ulmetum*, p. 102. — [4] Pârvan, *Contributii*, p. 70. — [5] *Cetatea Tropæum*, p. 191. — [6] *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis*, cap. VII, *P. L.*, t. CXIV, col. 927. — [7] Sur notre figure 846, on pourrait croire que ce sont les plis de la draperie qui couvre le siège. — [8] Le moine Jean, *Liber de miraculis*, édition Hofferer, in-8°, Würzburg, 1884, p. 47; cf. C. Weyman, dans *Historisches Jahrbuch*, 1895, t. XV, p. 96-97; P. Lejay, *Chronique de littérature chrétienne*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1896, t. I, p. 92; O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, in-8°, Freiburg, 1902, t. I, p. 43-44. — [9] J. de Ghellinck, *Les premières listes des « docteurs de l'Église » en Occident*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1912, t. II, p. 132-134.

saint Luc, en complétant, par celles d'autres Pères, les explications d'Ambroise. A cette *Epistola adhortatoria* [1], Bède répond en citant parmi les écrivains qu'il utilise principalement les noms des quatre docteurs et en recommandant aux copistes de maintenir soigneusement les initiales de chaque nom en tête de chaque emprunt, au cours de son texte [2].

Aggregatisque... opusculis Patrum, quid beatus Ambrosius, quid Augustinus, quid denique Gregorius vigilantissimus (iuxta suum nomen) nostræ gentis apostolus, quid Hieronymus sacræ interpres historiæ, quid cæteri Patres in beati Lucæ verbis senserint, quid dixerint, diligentius inspicere sategi [3].

Au IXe siècle, dans une lettre écrite par l'empereur Lothaire, entre 847 et 855, et adressée à Raban Maur, on lit ceci [4] :

Si (Deus) illis (c'est-à-dire à mes prédécesseurs) *Hieronymum, Augustinum, Gregorium, Ambrosiumque et ceteros quam plurimos præbuit, et nobis idem opifex ejusdem meriti et scientiæ contulit Rabanum Maurum;* et Raban, lui-même, nomme, dans son prologue à Daniel, les mêmes Pères comme les principales autorités [5].

En 855, le concile de Valence, provoqué par la controverse sur la prédestination, affirme sa soumission à l'autorité de Cyprien, Hilaire, Ambroise, Jérôme et Augustin [6] :

Indubitanter autem doctoribus pie et recte tractantibus verbum veritatis ipsisque sacræ Scripturæ lucidissimis expositoribus, id est Cypriano, Hilario, Ambrosio, Hieronymo, Augustino, ceterisque in catholica pietate quiescentibus, reverenter auditum, et obtemperanter intellectum submittimus, et pro viribus, quæ ad nostram salutem conscripserunt amplectimur.

Le même texte se retrouve dans les actes du concile de Savonnières, près de Toul, en 859 [7], et nous ne dépasserons pas cette date. Mais on peut constater quelque hésitation dans le choix des noms; on en a, d'ailleurs, d'autres exemples dans des textes plus anciens. Ainsi, Fortunat [8], en regard de Platon, Aristote, Chrysippe et Pittacus, place les quatre écrivains chrétiens : Hilaire, Grégoire de Nazianze [9], Ambroise et Augustin [10]. Ce sont les mêmes noms que l'évêque Lucinianus de Carthagène, dans une lettre écrite à Grégoire le Grand, entre 591 et 595, nomme : *sancti antiqui Patres, doctores defensoresque Ecclesiæ*, et il les cite comme d'accord avec les règles pastorales du pape [11]. Hilaire, particulièrement vénéré en Gaule [12], paraît aussi à côté d'Augustin et d'Ambroise dans l'*admonitio* de Césaire [13]. A côté d'eux, Cyprien est placé comme quatrième par Taurentius, un des correspondants de Ruricius [14].

Le seul monument, à notre connaissance, est le diptyque de Brescia avec les portraits de Jérôme, Augustin et Grégoire (voir *Dict.*, t. II, fig. 1623, col. 1146 sq.).

En Orient, c'est également à une date tardive qu'on parle des trois οἰκουμενικοὶ μεγάλοι διδάσκαλοι Basile, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome; quant à Athanase, il ne porte jamais ce titre [15].

H. Leclercq.

DOGME. « Il n'y a pour ainsi dire pas un article du *Credo* qui n'apparaisse dans les inscriptions : l'unité de Dieu, la Trinité, la divinité de Jésus-Christ, la rédemption, le jugement, le Saint-Esprit, l'Église, la communion des saints, la rémission des péchés, la résurrection de la chair, la vie éternelle témoignent d'une foi qui trouvait une suprême consolation à s'affirmer au grand jour, quand les circonstances le permettaient.

« A ce point de vue, les marbres de la Gaule sont de la plus haute importance; cependant les inscriptions de l'Orient ne leur cèdent pas en valeur démonstrative. C'est à elles que nous emprunterons quelques exemples; car là seulement, dans les ruines admirables de la Syrie, nous trouvons des inscriptions qui sortent du type funéraire, le seul ou à peu près qui ait survécu en Occident. Quand on a fait le départ des textes suspects d'intentions superstitieuses, il reste tout un lot d'invocations et d'acclamations, réparties entre le IVe et le VIe siècle, où la foi se manifeste dans l'élan de la prière. Ce que ces chrétiens orientaux, chrétiens tardifs peut-être, mais animés d'un zèle de néophytes, gravent sur leurs maisons, pour attirer la bénédiction de Dieu et donner à leur acte de foi l'éternité de la pierre, c'est avant tout l'affirmation répétée de l'unité de Dieu : « un seul Dieu », « un Dieu unique », « un Dieu, un Christ », « un Dieu, un roi éternel ». A côté de l'affirmation monothéiste, défi ou protestation à l'adresse du paganisme ambiant, les professions de foi trinitaire se sont multipliées au point de paraître répondre aux clameurs hétérodoxes : « au nom de la sainte Trinité », « grande est la puissance de la Trinité »; souvent, c'est dans une doxologie que se traduit le même article du symbole, et la « Gloire au Père, au Fils, au Saint-Esprit » s'oppose, ainsi que le *trisagion*, à la formule hérétique de Pierre le Foulon.

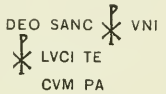
« La foi qui se manifeste aussi explicitement est déjà une prière; mais combien souvent elle inspire des invocations plus directes et plus pressantes ! Les appels à l'aide, à l'assistance, à la protection, à la miséricorde de Dieu sont extrêmement fréquents. « Seigneur, souvenez-vous de moi quand vous serez dans votre royaume »; « Seigneur, secourez-nous »; « O Dieu unique, vous qui aimez ceux qui vous craignent »; « Celui qui s'abrite sous la protection du Très-Haut repose à l'ombre du Tout-Puissant. Il dira au Seigneur : Tu es mon refuge et ma forteresse, mon Dieu en qui je me confie »; « Seigneur, aie pitié de moi »; « Que ta miséricorde se mesure à nos espérances »; « Sauve ton peuple »; « Seigneur, garde cela à ton serviteur »; « Marque cette maison de ton sceau et de celui de ton Fils »; « Christ, entrez »; « Là où le Christ est bienveillant, c'est le bonheur pour l'homme »; « Christ, tu as mis la joie dans mon cœur, tu nous a fait abonder de froment, de vin, d'huile, dans la paix ». On confie le seuil de la porte à Dieu et au Christ : « Ils garderont à jamais mon entrée et ma sortie » (c'est-à-dire mes actions); « Il me bénira à l'entrée et à la sortie ». On s'encourage en songeant que « c'est le Dieu des puissances qui garde l'entrée »; « S'il est avec nous, qui sera contre nous ? » « Jésus, né de Marie, habite là ». Les appels à l'hôte divin se font plus pressants : « La victoire est au Christ, arrière Satan ! » « Le Christ toujours vainqueur est là, foi, espérance, amour. Il relève le malheureux de la poussière, il retire le pauvre du fumier »; « Il est médecin et dissipe tous les maux »;

[1] *P. L.*, t. XCII, col. 304. — [2] *Epistola dedicatoria*, *P. L.*, t. XCII, col. 304; cf. aussi son *Expositio in Marci Evangelium*, *Epistola ad Accam*, *P. L.*, t. XCII, col. 134. — [3] *P. L.*, t. XCII, col. 304. — [4] F. Kunstmann, *Hrabanus Magnentius Maurus*, in-8°, Mainz, 1881, p. 221. — [5] *Op. cit.*, p. 211. — [6] Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. XV, col. 3. — [7] *Ibid.*, t. XV, col. 537 sq.; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, in-8°, Paris, 1911, t. IV, p. 217. — [8] *Carmina*, édit. Leo, V, I, 7, p. 102, lign. 29 sq.; cf. C. Weyman, *Les docteurs de l'Église*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, t. III, p. 562-569. — [9] Cf. *Carmina*, V, III, 36-40; VIII, I, 55-60. — [10] Sidoine Apollinaire, *Epist.*, IV, 3, 7. — [11] S. Grégoire, *Epist.*, édit. Ewald, t. I, p. XLI, cp. LVIII. — [12] A. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgesch. des Missale romanum im Mittelalter*, in-8°, Freiburg, 1896, p. 106 sq. — [13] A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, in-8°, Paris, 1895, p. 302. — [14] Faust de Riez, *Opera*, édit. Engelbrecht, *Epist. ad Ruricium*, 3, p. 445. — [15] N. Nilles, dans *Zeitschrift fur kathol. Theologie*, 1894, t. XVIII, p. 742 sq.

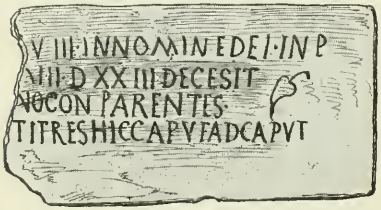
« Il est sauveur ». La croix participe à son rôle protecteur : « La croix est victorieuse » ; « La croix présente, l'ennemi est sans force » ; « Par ce signe je suis vainqueur de mes ennemis [1] ».

Bien avant ces textes nous en rencontrons en Occident beaucoup d'autres dans lesquels l'effusion moins vive laisse peut-être mieux voir l'ardeur contenue qui mérite de bonne heure aux communautés le nom de *cultores Dei*. Ulpien ne fait que rendre témoignage involontairement à la foi des fidèles, lorsque, dans le *De officio proconsulis libro septimo, rescripta principum nefaria collegit, ut doceret quibus pœnis affici oporteret eos, qui se cultores Dei confiterentur* [2], et le premier texte épigraphique que ce titre rappelle est celui de la *cella* de Cherchel (voir ce mot), où les fidèles qui se réunissaient pour célébrer l'agape (voir ce mot) sont qualifiés : CVLTORES VERBI.

Une inscription vue jadis par Bosio, au cimetière d'Apronien (voir ce mot) et aujourd'hui malheureusement perdue ou détruite, semble l'affirmation la plus parfaite que nous puissions espérer de l'épigraphie (voir *Dictionn.*, t. I, fig. 855) :



Impossible de songer à transcrire ou simplement à dénombrer toutes les inscriptions portant la mention *in nomine Dei*, que nous trouvons sur ce marbre du cimetière de Cyriaque (fig. 3805) [3] :



3805. — Inscription du cimetière de Cyriaque.
D'après O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Lateranense*, 1911, pl. LI, n. 2.

VIII·IN NOMINE·DEI·IN P
VIII D XXIII DECESIT
NO CON PARENTES
to]TI·TRES·HIC·CAPVT·AD CAPVT

Boldetti avait lu sur une inscription catacombale : IN VNV CREDEDIT [4] et nous connaissons déjà celle du cimetière d'Hermès où un jeune défunt de dix-huit ans, sorti du *pædagogium* impérial, s'adresse à ceux qui liront son épitaphe et leur dit [5] :

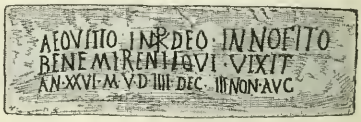
.....PETO A BOBIS
FRA·TRES·BONI·PER
VNVM·DEVM·NE·QVIS
VII·TITE·LOM[*olestet*
POST MO[*rtem*

La divinité du Christ est aussi explicitement professée dans cette formule du cimetière de Cyriaque (fig. 3806) [6] :

3806. — Inscription du cimetière de Cyriaque.
D'après Marucchi, *op. cit.* pl. LI, n. 3.

IN D·CRISTO
OMITIA OPE FILIE CARISSIME DO
ENI INNOCENTISSIME PVELLE QV
II DIES VIIII ORAS V IN PACE CVM

et dans la formule non moins claire d'une autre épitaphe de ce même cimetière (fig. 3807) [7] :



3807.— Inscription du cimetière de Cyriaque.
D'après Marucchi, *op. cit.*, pl LI, n. 4.

AEQVITIO·IN·✻ DEO·INNOFITO
BENE·MERENTI·QVI·VIXIT
AN·XXVI·M·V·D·IIII·DEC·III·NON·AVG

Il faut renoncer à énumérer la multitude des inscriptions qui témoignent de la foi en ce dogme fondamental. *In nomine Christi* reparaît sans cesse, tour à tour développé, abrégé, résumé à l'aide du monogramme [8]. On croirait parfois entrevoir chez les fidèles le souci de se distinguer les uns des autres par la recherche d'une disposition différente, originale, à l'expression de leur foi : IN NOMINE ✻ ; IN D·CRISTO ; IN CHRISTO ; IN ✻ DEO ; IN DOMINO ZESV ; CREDEDIT *in JesVm* ✻ Mais rien ne peut être comparé à cette humble pierre d'un jeune garçon mort à l'âge de dix ans sept mois, nommé Hermaiscus (fig. 3808) [9] ; rédigée en grec, gravée avec soin et d'un beau caractère, elle appartient certainement au IIe siècle, malgré le mélange de latin :

ЄΡΜΑЄΙCKЄ·ΦΩC·Z
HC ЄN ΘЄΩ KYPЄI
Ω·XPЄICTΩ·ANN
ΩPOYM·X·MHCΩ
POYM·SEPTE

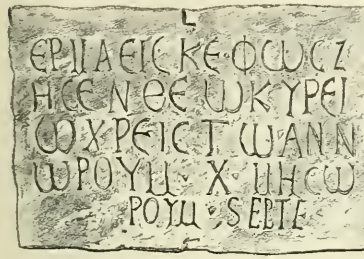
Sur le pilier du musée épigraphique du Latran qui

[1] L. Jalabert, *Épigraphie*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1910, t. I, col. 1412-1413. Cf. A. de Waal, *Il simbolo apostolico illustrato delle iscrizioni dei primi secoli*, Roma, 1896. — [2] Lactance, *Divin. institut.*, l. V, c. XI, *P. L.*, t. VI, col. 587. — [3] O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Lateranense*, in-fol., Roma, 1911, pl. LI, n. 2. — [4] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2573. — [5] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 741. — [6] O. Marucchi, *op. cit.*, pl. LI, n. 3. — [7] *Ibid.*, pl. LI, n. 4. — [8] *Ibid.*, pl. LI, n. 8, 9, 10, 11. — [9] *Ibid.*, pl. LI, n. 6.

présente cette inscription, à la partie inférieure nous lisons encore sur un débris de sarcophage (fig. 3809) [1] :

MAPKIANH
EN OEW ✻

Le cimetière de Priscille n'a rien à envier à celui de Cyriaque, qui nous a offert ces textes d'une clarté



3808. — Inscription d'Hermaiscus.
D'après Marucchi,
Eléments d'archéologie chrétienne, 1899, t. I, p. 182.

décisive et d'une antiquité qui ajoute à la valeur de leur témoignage. L'épitaphe d'Irène, Zoë et Marcelle rend gloire à Dieu le Père dans le Fils. « O Père de toutes choses... Gloire à toi dans le Christ [2]. » Celle que dispensera d'insister sur les textes dans lesquels nous le rencontrerions. Toutes ces inscriptions ne sont-elles pas l'humble et irréfutable écho enregistré par les fidèles de la croyance qui leur avait été enseignée pendant la période de leur catéchuménat : *Docet nos credere post Patrem etiam in Filium Dei, Christum Jesum, Dominum Deum nostrum* [4], disait Novatien vers le milieu du IIIe siècle, sous le pontificat de Fabien. Et il est important de remarquer la concision avec laquelle ces humbles artisans, qui n'ont qu'une petite plaque de marbre sur leur tombe, gravée par un lapicide de rencontre, s'expriment et confessent leur foi. Point d'effusions, c'est vrai, mais point d'hésitation, non plus.

Nous trouvons encore dans une des plus anciennes *areæ* du cimetière de Calliste cette profession de foi [5] :

ⲃ ΓΕΝΕϹΙ ⲃ
ϹΤΙΝΑΗ ΕΝ ΘΕΩ ΚΑΙ ΧΡΙϹΤΩ ΠΙϹΤΕΥϹΑϹ
Ϲ·ΤΟΙϹ ΑΝΓΕΛΟΙϹ

[Φυ]στινα γ ἐν Θεῷ καὶ Χριστῷ πιστευσασ[α....]
πρὸς τοὺς ἀνγέλους

et, sans sortir de ce même cimetière [6] :

AVGVRINE IN
DOMINET ✻

La foi au Saint-Esprit n'est pas moins explicitement professée. Une épitaphe conservée au Latran et

3809.— Débris de sarcophage au musée du Latran. D'après O. Marucchi, *I monumenti del museo crist. Lateranense*, pl. LI.

Claude Philothas rédigea pour son frère Théodore dit : « Vivons en Dieu, Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur [3] » :

ΚΛ·ΦΙΛΩΤΑ·ΓΛΥΚΥΤΑΤΩ
ΑΔΕΛΦΩ ΘΕΟΔΩΡΩ·ΖΩΜΕΝ
ΕΝ ΘΕΩ

Et cette mention du symbole célèbre de l'ἰχθύς nous provenant du cimetière de Calliste nous donne (fig. 3810) [7] :

CAR KYRIACO
FIL DVLCISSIMO
VIBAS [*i*]N SPIRITO SAN[*cto*]

Une inscription plus ancienne que la précédente,

[1] O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Lateranense*, Roma, 1911, pl. LI, en bas. — [2] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2576. — [3] *Ibid.*, t. II, col. 2575. — [4] Novatien, *De trinitate*, c. IX. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLIII-XLIV, n. 39; *Dictionn.*, t. I, col. 1702, fig. 435. — [6] S. Scaglia, *Notiones archæologicæ christianæ*, in-8°, Romæ, 1909, t. II, *Epigraphia*, p. 76. — [7] O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Lateranense*, in-fol., Roma, 1911, pl. LI, 5.

conservée au musée Kircher, où elle fut apportée du cimetière de Saint-Hermès, est ainsi conçue [1] :

ΠΡΩΤΩϹ
ЄΝ·ΑΓΙΩ
ΠΝЄΥΜΑ
ΤΙ·ΘЄΟΥ
5 ЄΝΘΑΔЄ
ΚЄΙΤΑΙ
ΦΙΡΜΙΛΛΑ
ΑΔΕΛ Φ Η
ΜΝΗΜΗϹ
10 ΚΑΡΙΝ

« Protus repose ici dans le Saint-Esprit de Dieu. Sa sœur Firmilla (fit ceci) en souvenir. »

Les inscriptions qui mentionnent la Trinité sont aussi parfaitement explicites. Une des plus connues,

3810. — Inscription du cimetière de Calliste. D'après O. Marucchi, *op. cit.*, pl. LI, n. 5.

mais qu'on n'est jamais dispensé de citer, vient du cimetière de Domitille; elle peut remonter aux dernières années du IIe siècle [2] :

. . . . LO . . . .
. . . . PAR . . .
iu]CVNDIANVS[*qui credidit*
in]CRISTVM·IESV[*m vivit in*
5 *patr*]E·ET·FILIO·ET ISP[*iritu sancto*

Celle-ci vient d'Aquilée [3] :

IN NOMINE DEI PATRIS ET[*filii et spiritus*
SANCTI IN REQVIE EMELIA G[. . . .*vixit ann.*
PL ML EI POS ANN·IN REQVII
NO·VICTORINVS INNOCVS

Les attributs de Dieu sont énumérés dant cette épitaphe [4] :

DEO PATRI OMNIPOTEN
TI ET XPO EIVS E[illegible]SANCTIS

et, dans celle-ci, la création [5] :

Ο ΠΑΤΗΡ ΤΩΝ ΠΑΝΤΩΝ·ΟΥϹ ΕΠΟΙΗϹΗϹ Κ·
ΠΑΡЄΛΑΒΗϹ

Boldetti nous a conservé cette formule : O Dieu qui êtes assis à la droite du Père, écrivez la petite âme de Nectareus dans la demeure des saints [6] :

Ο ΘЄΟϹ Ο ΚΑΘΗΜЄΝΟϹ
ΙϹ ΔЄΞΙΑ ΤΟΥ ΠΑΤΡΟϹ
ΙϹ ΤΟΠΟΝ ΑΓΙΩΝ ϹΟΥ
ΝЄΚΤΑΡЄΟΥ ΤΟ ΨΥΧΑ
5 ΡΙΝΝЄΓΡΑΦЄ

Les inscriptions que nous venons de grouper sont capitales et on peut s'étonner que les théologiens n'y recourent pas plus fréquemment qu'ils ne font. L'étude des recueils épigraphiques leur apporterait un contingent respectable d'affirmations qui ont leur prix et peuvent servir de contre-épreuve à l'étude des ouvrages des Pères. Tandis que ceux-ci, par les traités et par les discours, annoncent les vérités, rectifient les points de doctrine menacés par l'hérésie, l'épigraphie montre la propagation, la direction des courants, le long retentissement de la parole épiscopale. On peut ainsi, à la fin du IVe siècle, relever dans le bassin du Rhône un groupe d'inscriptions qui font écho à l'enseignement de saint Irénée et à sa polémique contre les gnostiques.

Il n'est presque pas de sujet sur lequel l'épigraphie et les autres arts chrétiens n'apportent d'utiles indications. Au temps, qui nous paraît lointain, où les protestants prétendaient remonter à la source de la morale et de la doctrine chrétiennes, ces témoignages étaient écartés par eux parce que tardifs. L'Église du Ve siècle était déjà dégénérée au regard de ces réformateurs dont les connaissances historiques et archéologiques nous semblent aujourd'hui si incomplètes et si insuffisantes. Volontiers Jacques Spon et ses imitateurs mettaient au défi de produire les témoignages anténicéens de croyances qu'ils rencontraient au XVIe ou au XVIIe siècle. Aujourd'hui ces témoignages sont si nombreux, si formels, si antiques que l'objection soulevée jadis paraît presque risible. Nous avons déjà montré le rôle des anges et la confiance des fidèles en ces messagers qui recueillaient l'âme chrétienne pour la porter devant son juge (voir *Dictionn.*, t. I, au mot ANGES).

Une inscription de l'année 310 se complète en s'interprétant par une autre un peu postérieure sur laquelle nous lisons : *Accersitus ab angelis VII idus ianua.*, ce qui permet de comprendre ce texte [7] :

. . . . . II . . . . . .
. . .ANGELIS QVI VI . . .
. .ANN XXII MESIS VIIII
DIEBV III IP PACE DEP IDI
5 BVS DEC MAXENT·III·COSS

Une autre plus ancienne encore, provenant du cimetière de Calliste, offre une formule analogue : [Χρ]ιστιανε η εν Θεω και Χριστω πιστευσασ[α]...προ]σ τοις ανγελοις [8]. Une fois accomplie la mission des anges de transporter l'âme au seuil du paradis, celle-ci est accueillie et introduite par les saints. Ici, les monuments épigraphiques et autres deviennent innombrables. Ils nous montrent les défunts encadrés par leurs protecteurs et présentés au tribunal du souverain juge [9], tandis que les survivants varient indéfiniment leurs prières, leurs suppliques : (*Paule*) *te suscipiant omnia ispiritu sanctorum;* — *Sancti martyres aput Deum et* ☧ *crunt advocati;* — *Corpus sanctis commendavi, Irene tibi cum sanctis...;* — *Domina Basilla commandamus tibi Crescentinus et Micina filia nostra..;* — *Accipite sancti vobis fratrem dignum minestrum Tullium Analotium Artemium C. P.;* — *Dulcis virginia Babosa refrigeret tibi Deus et Chri-*

[1] G. Marchi, *Monumenti cristiani primitivi*, 1844, t. I, p. 198. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 66. — [3] H. Pais, *Corp. inscr. lat., Suppl. ital.*, n. 110. — [4] Nicolai, *Basilica di S. Paolo*, p. 175, 297. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1888-1889, p. 31. — [6] Boldetti, *Osservazioni*, 1720, p. 58. — [7] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, t. I, p. 31. — [8] Voir *Dictionn.*, t. I, au mot AMPHORES, col. 1702, fig. 135. — [9] Voir *Dictionn.*, t. I, au mot AD SANCTOS, col. 495, fig. 35; et au mot AME, col. 1509, fig. 356; col. 1517, fig. 362.

stus et domni nostri Adeodatus et Felix... Certains préfèrent adresser leurs supplications à Dieu, sans recourir au secours des saints (fig. 3811) [1] :

Lucifere. coniugi. dulcissime. omnem. dulcitudinem. cum. luctum. Maxime. marito. reliquisset. meruit. titulum. inscribi. ut. quisque. de. fratribus. legerit. roget. Deu. ut. sancto. et. innocenti. spirito. ad. Deum. suscipiatur.

Ces prières qu'on prodigue pour les défunts, on les adresse aussi à eux [2], on sollicite leur protection auprès de Dieu, dont ils sont les élus : *Pete pro Celsinianu coniugem; — Pete pro parentibus tuis matronata Matrona; — Sabbati, dulcis anima pete et roga pro fratres et sodales tuos*, etc.

ANATOLIVS FILIO BENEMERENTI FECIT
QVI VIXIT ANNIS VII MENSIS VII DIE
BVS XX ISPIRITVS TVVS BENEREQVIES
CAT IN DEO PETAS PRO SORORE TVA

Nous avons déjà donné dans le *Dictionnaire* un si grand nombre de textes de ce genre qu'il est superflu d'en ajouter.

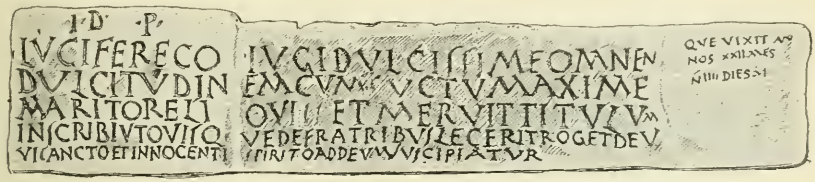
Le jugement de l'âme est représenté sur des fresques (voir t. I, fig. 356) et sur des épitaphes (voir t. I, fig. 354); la plus remarquable est celle qui se voit sur un marbre du cimetière des Saints-Marc-et-Marcellien. Le défunt Théodule est en présence du juge : ΔΕCΠΟΤΗC ΗΜΩΝ, et on lui souhaite d'être admis au banquet céleste (voir t. II, fig. 1233). Ce ne sont pas les seuls textes et les seuls monuments, mais ceux-ci peuvent compter parmi les plus caractéristiques, et tous ceux qu'on peut ajouter ne changent rien à ce point acquis.

A l'issue du jugement, l'âme va prendre sa place soit dans le paradis, soit dans le purgatoire : il va sans dire que les épitaphes ne supposent pas le châtiment éternel des défunts.

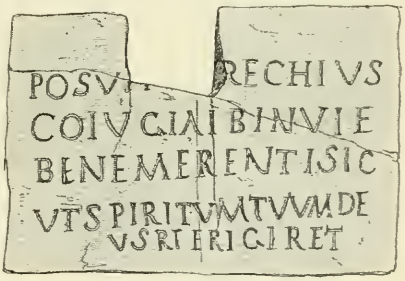
La mention fréquente du *refrigerium, locum refrigerii, in refrigerio* est très claire, c'est la béatitude céleste, à l'issue des reprises exercées en purgatoire pour la purification complète de l'âme : *Ad refrigerium justi vocantur, ad supplicium rapiuntur injusti*, écrit saint Cyprien dans le *De mortalitate*. Plus clairement encore Tertullien, dans le traité *De monogamia : Enim vero et pro anima ejus orat et refrigerium adpostulat et in prima resurrectione consortium*. Ce n'est pas seulement le repos, la paix, c'est le rafraîchissement au sortir d'une période de souffrance ou de malaise. Les actes de sainte Perpétue nous permettent de saisir la pensée des fidèles du IIIe siècle sur ce point. La martyre voit son jeune frère Dinocrate, mort à l'âge de sept ans, douloureux, blême, haletant, et voici que la prière lui ouvre le ciel et alors *video Dinocraten, mundo corpore, bene vestitum, refrigerantem*. Le *refrigerium* souhaité aux âmes, c'est la prompte sortie du purgatoire et l'admission dans le paradis (fig. 3812) :

POSVIT IpeRECHIVS
COIVGI ALBINVLE
BENEMERENTI SIC
VT SPIRITVM TVVM DE
5 VS REFRIGERET

Spiritus tuus in refrigerio; — Privata dulcis in refrigerio et in pace; — Antonia, anima dulcis, in pace tibi Deus refrigeret; — Secunda, esto in refrigerio; — Auguste, in bono refrigeres dulcis; — Bono ispirito Mariani Deus refrigeret.



3811. — Epitaphe d'un cimetière de Rome. D'après O. Marucchi, *op. cit.*, pl. LII, n. 10.



3812. — Épitaphe romaine.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1906.

Une fois l'âme dans la béatitude, elle réalise ce souhait, dont on ne peut songer à citer un seul texte, tant ils sont nombreux, elle est *in pace*. Une épitaphe du musée Saint-Louis à Carthage donne ce bref commentaire : dans la paix et le paradis (voir *Dictionn.*, t. II, col. 2319, fig. 2164) :

DALMATIVS IN PA
CE ET PARADISSV
FIDELIS IN DEO
VIXIT ANNIS

C'est la paix et c'est la lumière :

CVIVS SPIRITVS IN LVCE DOMINI SVSCEPTVS EST

Æternos sortita thoros, Christique petivit perpetuam lucem nullo quæ fine tenetur; — Corpus humo animam Christo Petroni dedisti nam justæ mentes foventur luce

[1] O. Marucchi, *I monumenti del museo Pio Lateranense*, pl. LII, n. 10. — [2] Voir *Dictionn.*, t. III, au mot COMMUNION DES SAINTS, col. 2117; t. IV, DÉFUNTS (*Commémoraison des*), col. 427.

cælesti. L'épitaphe d'Hermaiscus, déjà citée, lui prédit la lumière :

ЄΡΜΑЄΙCΚΕ · ΦΩCZ
ΗC ЄΝ ΘЄΩ ΚΥΡΕΙ
Ω · ΧΡЄΙCΤΩ · ΑΝΝ
ΩΡΟΥΜ · Χ · ΜΗCΩ
ΡΟΥΜ · ΣΕΡΤΕ ·

La résurrection générale a été moins affirmée, parce que les fidèles ont de bonne heure satisfait leur croyance sur ce point par l'emploi d'une formule suffisamment claire, bien qu'elle ne fasse allusion qu'à la résurrection individuelle, κοιμητήριον et *dormitorium*, avec leurs variantes : *dormitio*, *dormitioni*, *dormias*, expriment une idée immuable, celle d'un repos transitoire, comme l'exprime clairement une inscription de Thessalonique, du II-IIIe siècle (voir *Dictionn.*, t. I, col. 339, fig. 65) :

ΚΑΛΟΚЄΡΟC ΜΑΚЄΔΟ
ΝΙΚЄCΩCΙΓЄΝΙΑΤΟΙC
ΓΑΥΚΥΤΑΤΟΙC ΓΟΝЄΥ
CIN ΤΟΚΟΙΜ · Τ · ΡΙΟΝ ЄΩC
ΑΝΑCΤΑCЄΟC

A partir du IVe siècle, les mentions plus explicites sont fréquentes, mais offrent, par là même, moins d'intérêt. Nous aurons à étudier textes et monuments quand nous aborderons le jugement général, le millénarisme et quelques autres points qui ne sauraient trouver place ici.

H. LECLERCQ.

DOKIMION. L'ancienne Dokimion, ville de la Phrygie Salutaire, aujourd'hui Eski-Kara-Hissar, nous offre quelques textes épigraphiques chrétiens.

Le plus anciennement connu fut copié sur l'original « enchâssé dans une muraille près de la maison de l'aga », en 1839 par Ch. Texier; depuis lors ce texte a été offert au Musée du Louvre en 1896. L'inscription est comprise dans un encadrement rectangulaire, accompagné d'ornements formant quenes d'aronde, et se compose de neuf vers [1] :

Ποιμένος ἀρίστου τῶν θεορρήτων λόγων
ἦν, παροδῖτα, μνῆμα τῆς μνήμης χάριν.
Μαξιμίων ἔπευξε τοῦτο τοῖς πόνοις.
ἀλλ' εἰς μίωσιν ἦλθε τῷ χρόνῳ ποτέ,
ἥπερ συνυπάρχει τοῖς χρόνοις ὑπηρέτις.
ὁ δ' Εὐνόμειος κατνίσας τὴν σύστασιν
ὡς σοφὸς ὑπάρχων ἰατρὸς καὶ γεννάδας
ἤγειρεν αὗτὸ προγονικῆς φήμης χάριν
αὐτὸς προθύμως κληρονομήσας ὡς πάλαι.

« Voici, voyageur, le monument élevé à la mémoire d'un excellent pasteur et prédicateur de la parole divine. Maximion l'avait bâti avec un grand labeur; mais, par l'effet du temps, il arrivait à la décadence, qui accompagne le temps comme une servante. Alors Eunomios, renouvelant la construction comme un savant et noble médecin, rétablissait le monument comme il était jadis, à cause de la gloire de son aïeul dont il a volontiers hérité. »

Il semble que Maximion fut l'évêque en question et qu'Eunomios le comptait parmi ses ancêtres. C'est le même personnage que nous retrouvons dans l'inscription suivante, Eunomios, fils de Saturnin, qui semble avoir aménagé un vaste terrain, probablement pour servir de cimetière [2] :

+ νονυμίην φορέοντα, ἀτερπέα χῶρον ἐόντα,
γουν[ὸν κ]εκμηῶτα [ἑ]οῖς κτεάττεσσιν ἐγίρας,
Εὐνόμιος κόσμησε, Σατορνει[νοιο] γενέθλη,
εἰσορό[ων] μετὰ πάντα πέλειν καὶ τοῦδ' ἀλε[ωρή]ν.

Une épitaphe, lettres soignées et bien tracées, probablement du Ve siècle; à la mémoire de Mestrianos et de sa fille Théosébie [3] :

εἰς αἰῶνα τὸ μνημόσυνον
τοῦ τῆς λαμπρᾶς μνήμης
Μεστριανοῦ
καὶ τῆς τούτου
θυγατρὸς
Θεοσεβίης

Celle-ci se rapporte peut-être au même personnage, mais elle a été retrouvée à Afioum-Kara-Hissar, où elle avait pu être transportée de Dokimion [4] :

Μ]εστριανὸς γενετῆρος ἑοῦ[με]τὰ νήματα Μοίρης +
πύργο[ν ἐμ]ὸν τεύχι [χ]ρήμασιν εὖ [πορίσας?] +
εἰσέτι που γουνοῖσιν

L'allusion aux Parques se retrouve sur d'autres textes chrétiens.

Une inscription dont il ne subsiste qu'un fragment nous apprend que Dorotheos, prêtre de Dokimion, a élevé un tombeau à ses deux filles. Les formules, autant qu'on peut les reconstituer, permettent de croire que cette inscription appartient au IIIe siècle [5] :

ΜΟΡΑΙΛΙΡΙΟΙΙΙ
ΙCΑΥΩΡΟΙC ΘΡΗΝΟΝ
ΕΘΡΞΨΑΠΡΟCΓΑΜΟ
ΛΔЄΛΗΛΑΨΚЄΖЄΚΟ
CΙΝΜЄΡΟΠЄCCΙ ΒΙΟΥΤЄΛΟC
ΕΝΓΑΡΘΝΗCΚΟΥC ΙΝЄΝΑΚ
ΙΔΟΝΤЄCΔΟΚΙΜΗΝ ΠΙCΤЄ
ΛΛΛЄΝΥΜΙΝΚΛΗΡΟC ΑΠΟ
ΤΩΔЄΔΙЄΡΧΟΜЄ
ΜЄΜΗΜΑΔΙΚΗ
ΔΟΡΟΘЄΟC ΠΡЄCΒ^SA
ΤЄΚΝΟΙC ΑΩΡΟ
ΑΝЄΘΗΚΑЄΙΤΙC
ΩΚΑΚΗΝΧΙΡΑΠΡ
CΤΟΝ ΘЄΟΝ

παρθένοι ὠκυ]μοραι λίριοι [πατέρος δυστήνου,
πολλοῖς] αὐώροις θρήνοι[ς πενθούμεναι ἀεί,
ὑμᾶς αὐτὸς] ἔθρεψα πρὸς γάμον [ἠδ' ἀτίτηλα·
ὥρμησε]ν δὲ λῆλαψ κ'ἐξεκό[μισσεν, ὅπως μὴ
ἄνδρεσ]σιν μερόπεσσι βίου τέλος [εἰσαρίκοισθε.
οἱ μ]ὲν γὰρ θνήσκουσιν ἐν ἀκ[μῇ τοῦ βιότοιο
κα]ὶ δόντες δοκιμὴν πίστε[ως τῆς ἐν φρεσὶν οὔσης·
ἀ]λλ' ἐν ὑμῖν κλῆρος ἅπ[οφθιμένας λάχεν ἄλλος.
τῷ δὲ διερχομέν[ῳ βίον εὖ, πενιχρόν περ ἐόντα,
ἦ]με(ί)μημα δίκη[ς ἀνθρώποις πᾶσι δέδεικται.

[1] C. Texier, *Description de l'Asie Mineure*, in-fol., Paris, 1839, t. I, p. 150-151; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9267; Le Bas-Waddington, *Inscr.*, p. 406, n. 1714; F. Cumont, *Inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure*, dans *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1895, t. XV, p. 278, n. 196; W. M. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, in-8°, Oxford, 1897, p. 742, n. 680; E. Michon, *Inscription chrétienne de Chypre*, dans *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1901, t. LXII, p. 191. Texier faisait dater cette inscription du IIIe siècle et Kirchhoff du VIIe. W. M. Ramsay, dans *Journal of Hellenic studies*, 1883, t. IV, p. 436, a fait remarquer qu'à une époque où les Arabes ravageaient l'Asie Mineure, aux VIIe et VIIIe siècles, son existence ne s'expliquerait pas et que, par suite, elle devait dater, au plus tard, du VIe siècle. — [2] W. M. Ramsay, *Cities and bishoprics*, p. 743, n. 681. — [3] *Ibid.*, p. 743, n. 683.— [4] *Ibid.*, p. 743, n. 682.— [5] W. M. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, in-8°, Oxford, 1897, p. 743-744, n. 684.

Δορόθεος πρεσβ. Ἀ[πφίω? καὶ Τατιανῇ?
τέκνοις ἀώρο[ις τὴν στήλην μνήμης χάριν
ἀνέθηκα· εἴ τις[δὲ ἄλλος τῷ μνημεί-
ω κακὴν χεῖρα πρ[οσενέγκῃ, ἔσται αὐτῷ προ-
15 ς τὸν θεόν.

«La tempête a enlevé de la terre ces jeunes filles avant leur sortie du jeune âge. Certaines meurent ainsi au seuil de leur carrière, ayant laissé entrevoir ce qui était en elles, mais leur sort à toutes n'est pas le même. Celui qui vit bien sa vie, eût-elle été brève et pauvre, s'est donné en exemple à tous les hommes.»

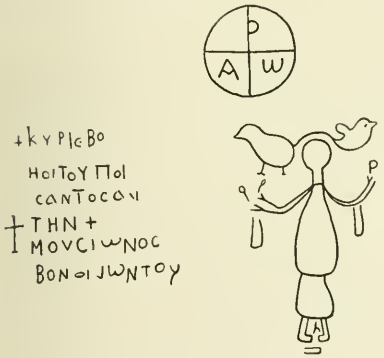
Autre mention d'un prêtre à Dokimion [1] :

[ὑπὲρ εὐχῆς]
Τρύ[φ]ων[ος]
ἐλαχίστου
πρεσβυτέρο[υ]
5 καὶ τοῦ πη[δὶ]
ου αὐτοῦ κ[ε]ὶ[πὲ]
ρ ἀδίας καὶ
ἀναπαύσε
[ω]ς τῶν γον[ε]-
10 [ων] α(ὐ)τοῦ.

Nous avons déjà fait connaître le texte d'une adjuration contre le mauvais œil, lue sur une colonne près de Dokimion. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1843-1845.

Une dernière inscription, très grossière, est intéressante par son symbolisme [2]; on peut lire :

+ Κύριε, βοήθι τοῦ ποίσαντος αὐτὴν + Μουσίωνος β' ὁ ναΐων (?) τοῦ (?) Après αὐτὴν il faut peut-être sous-entendre τὴν εἰκόνα (fig. 3813).



3813. — Inscription à Dokimion.
D'après W. M. Ramsay *The Cities and bishoprics of Phrygia*, 1897, t. II,, p. 745, n. 690.

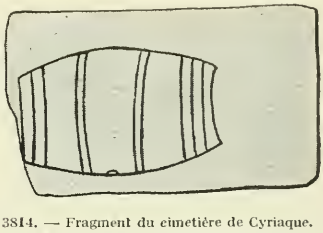
Enfin, à Seidilar, près de Dokimion, une pierre sur laquelle est gravé un chandelier à sept branches; indice de l'existence d'une juiverie à Dokimion.

H. Leclercq.

DOLIUM. Un nombre restreint d'épitaphes catacombales des IIIe et IVe siècles nous montrent un symbole dont le sens paraît devoir admettre plusieurs interprétations. La présence d'un tonneau, *dolium*, peut signifier, et nous croyons que c'est le cas le plus ordinaire, quelque négociant faisant usage de futailles. Ce n'est pas le cas exclusivement des négociants en vin, encore que les autres liquides alimentaires, l'huile par exemple, fussent plus ordinairement enfermés dans des amphores et des outres. Lorsque nous rencontrons des épitaphes telles que celles-ci au cimetière de Commodille [3] :

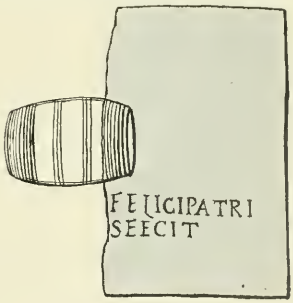
a) ELARO FECIT CVMPAR[*i suæ*
(*dolium*) DEP[. . .
b) LOCVS GAVDEN[*tiæ*
DEP ☿ BATICANA[. . .
ANN[. . .

Ou bien encore ce fragment provenant du cimetière de Cyriaque (fig. 3814) [4] :



3814. — Fragment du cimetière de Cyriaque.
D'après O. Marucchi, *I monumenti del museo Lateranense*, pl. LIX, n. 29.

Et cette autre [5] (fig. 3815)



3815. — Épitaphe romaine.
D'après De Rossi, *Bullettino*, 1875, pl. VII, n. 9.

Ou encore celle-ci [6] :

AVRELIA·FELICITAS
QVI VICXIT ANIS (*dolium*)
N·XVIII·FECERV
PARENTES BENEMER

Une autre signification nous est indiquée par le goût bizarre des fidèles pour certaines combinaisons qui tenaient le milieu entre le symbolisme et le calembour. De même que sur l'épitaphe d'un défunt nommé *Ixo* on dessine un lion ou quelque chose qui prétende en tenir

[1] W. M. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, in-8°, Oxford, 1897, p. 746, n. 692. — [2] *Ibid.*, p. 745, n. 690. — [3] O. Marucchi, *Il cimitero di Commodilla e la basilica cimiteriale dei SS. Felice ed Adautto ivi recentemente scoperta*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1904, p. 103, n. 54, n. 55. — [4] O. Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Lateranense*, in-fol., Roma, 1910, pl. LIX, n. 29. — [5] De Rossi, *Il pavimento di Santa Maria in Castello di Corneto Tarquinia*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 91, pl. VII, n. 9. — [6] Pellicia, *De christianæ Ecclesiæ politia*, in-8°, Coloniæ ad Rhenum, 1829, t. III, p. 217; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. V, pl. III, lettre *i*

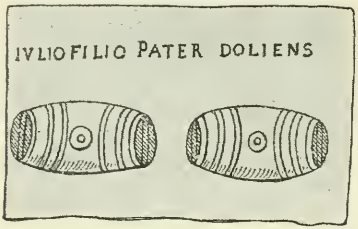
lieu, de même pour *Capriola*, une chèvre, de même, et par un trait qui dut leur paraître ingénieux, des chrétiens imaginèrent de commenter leur affliction par la figuration d'un tonneau. Est-ce que *dolere*, *dolens*, *dolium*, tout cela ne pouvait pas aller ensemble ? Et c'est ainsi que nous trouvons un brave homme qui exprime son chagrin par deux tonneaux, deux *dolia*, tout en nous avertissant qu'il pleure son fils [1] (fig. 3816).

Le mot *dolens* est fréquent sur les épitaphes chrétiennes [2] :

TIGRIS MENSE NOB
DIES QUATOR FE
CIT MATER TERTIA
ET PATER DOLIEN
TES

On peut citer encore : PATER DOLENS [3], PARENTES DOLENTES [4], FILIVS DOLENS [5], etc. Le sens n'est donc pas douteux.

Une troisième signification, d'allure purement symbolique, est possible, parce qu'elle ne s'écarte pas de ce



3816. — Épitaphe romaine.
D'après Mamachi, *Originum et antiquitatum christianarum libri XX*, Romæ, 1751, t. III, p. 91.

que nous savons du goût des fidèles pour ces raffinements, mais elle n'a en sa faveur aucun texte bien probant. On a dit que les *dolia* figurent les chrétiens et le vin figure les bonnes œuvres; les textes cités peuvent dire tout cela, mais ils peuvent aussi n'en dire rien du tout, c'est affaire d'ingéniosité. Dans sa lettre aux *Confesseurs* de l'Église de Rome, saint Cyprien leur dit: *Vos vino vicem sanguinem funditis*; de cette phrase à l'interprétation du *dolium* sur une épitaphe, on doit convenir qu'il faut faire effort pour établir une relation, même très vague. On pourrait se dispenser de retranscrire une fois de plus des explications qui n'en sont guère. Le *dolium*, c'est le *vas electionis* dont parle saint Paul; ou bien c'est le *fictilia vasa* dont parle Tertullien; ou c'est encore le *vasculum* dont parle Lactance : *Corpus est quasi vasculum quo tanquam domicilio temporali spiritus cælestis utatur* [6], et dont parle Prudence [7] :

Pone hoc caducum vasculum
Compage textum terrea
Quod dissipatum solvitur
Et liber ad cælum veni.

Enfin, il y aurait jusqu'à une épitaphe du cloître de Saint-Laurent à l'*agro Verano* [8] :

DIONYSI VAS ✻

Tout ceci est très ingénieux, mais très gratuit (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1701-1702, fig. 437).

Nous croyons que les deux premières significations sont vraiment archéologiques, et aussi nous ajouterions, parmi les fidèles qui représentaient un *dolium* sur leur tombe, les fabricants de tonneaux. Nous avons déjà fait connaître une fresque du caveau de la corporation des tonneliers (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1704, fig. 438); c'est peut-être aussi un tonnelier que ce Severus qui, au IVe siècle, a placé sur la même ligne, son nom, le chrisme et un *dolium* (fig. 3817).

Enfin, nous pouvons citer un monument curieux conservé au musée Lavigerie, à Carthage; c'est un grand *dolium* en terre cuite, qui était autrefois à l'évêché d'Alger et qui paraît provenir de Kherva (Tigava).

3817. — Épitaphe romaine.

Sur le rebord circulaire du *dolium* est gravée une inscription en cursive [9]. Voici deux déchiffrements qui en ont été faits :

℣ *Ora pro qui fecit, quia ad magistru(m) non amnavit et (h)abente(r) fecit; ora pro istis* (?), *percionem* (?) *sic (h)abetis Deum pro* (lecture de M. Omont).

℣ *Ora pro qui fecit, quia ad magistru(m) non amnavit et bene*(?) *fecit; ora pro iscriptorem* (?) *sic (h)abetis Deum pro[lectorem]* (lecture de M. Chatelain).

Le sens est à peu près clair, encore que le langage soit pitoyable. Le potier sollicite les prières pour avoir accompli la tâche fixée par le maître potier, et en retour il appelle la bénédiction divine sur ceux qui prieront pour lui.

Travail du VIe siècle, à en juger par les caractères de l'inscription.

Enfin Dalmatius enterré à Damous el Karita. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2319, fig. 2164; cf. t. I, col. 1187.

H. LECLERCQ.

DOMAINE FUNÉRAIRE. La sépulture, son emplacement, son aménagement, sa protection, faisaient l'objet de préoccupations générales chez les anciens et chez les fidèles appartenant aux premières générations chrétiennes. Lorsqu'un païen se prépare un tombeau, il y apporte des soins minutieux, des pres-

[1] Mamachi, *Originum et antiquitatum christianarum libri XX*, in-4°, Romæ, 1751, t. III, p. 91, tab. XIV; édit. Matranga, 1844, t. III, p. 70, pl. XVII; Smith and Cheetham, *Dictionary of christian antiquities*, p. 571, et F. X. Kraus, *Real Encyklopadie*, p. 480, fig. 161, ont donné une reproduction retouchée du dessin de Mamachi. [2] J. Marangoni, *Acta S. Victorini*, in-8°, Romæ, 1740, p. 115. — [3] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, 1720, p. 385. — [4] *Ibid.*, p. 373. — [5] Labus, *Monumenti di San Ambrogio*; cf. Fabretti, *Inscript. antiq., quæ in paternis ædibus asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 572, n. 15; Muratori, *Novus thesaurus veter. inscriptionum*, t. IV, p. 1928; F. Mucnter, *Sinnbilder*, in-8°, Altona, 1825, t. I, p. 47. — [6] Lactance, *Divinæ institutiones*, l. II, c. XIII, *P. L.*, t. VI, col. 321. — [7] Prudence, *Peristephanon*, hym. V, vers 301-304, *P. L.*, t. LX, col. 396. — [8] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 27. — [9] Delattre, *Un pèlerinage aux ruines de Carthage et au musée Lavigerie*, Lyon, 1902, p. 43; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 22636, 18; P. Monceaux, *Inscription cursive du musée de Carthage*, dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1905, t. LXV, p. 127.

criptions précises, qui nous permettent aujourd'hui de prendre une idée exacte des conditions diverses qui règlent la construction, l'entretien et la jurisprudence de la tombe et du domaine funéraire adjacent.

Pétrone place dans la bouche de Trimalchion un discours qui équivaut à un testament en forme. A la suite de diverses dispositions, il détermine les conditions suivant lesquelles sera élevé son tombeau, qu'il veut orner de statues et de bas-reliefs, avec des vaisseaux représentés voguant à pleines voiles et le testateur figuré faisant des libéralités au peuple. Deux statues : celle de sa femme et celle d'un de ses esclaves; un cadran solaire au centre. Un enclos s'étendra autour du monument et mesurera cent pieds de longueur sur la voie publique et deux cents pieds en profondeur; on y plantera un fruitier et surtout beaucoup de vignes. Enclos et monument seront confiés à un gardien, ancien affranchi de Trimalchion [1]. Enfin des inscriptions rappelleront le souvenir du défunt et le droit fondamental du tombeau, qui est inaliénable, suivant la formule classique et juridique : HOC MONVMENTVM HAEREDEM NON SEQVETVR [2]. C'est, en un certain sens, la survivance du défunt en tant que propriétaire.

Un autre testament, conservé d'après son texte épigraphique dans un manuscrit du xᵉ siècle de la bibliothèque de Bâle, nous offre les dispositions dernières prises par un Gallo-Romain de condition élevée qui habitait Langres, où il avait un assez grand train de maison [3]. Celui-ci, comme tant de ses contemporains, avait fait construire son tombeau de son vivant et n'imposait à son héritier d'autre obligation que de l'achever et de l'embellir. En avant du monument, s'élève un autel en marbre de Luna [4], c'est le mausolée qui contiendra les cendres du défunt. Ensuite se voit l'édifice dédié à sa mémoire, c'est proprement la *cella memoriæ*, se terminant par une exèdre, sorte d'hémicycle ou d'abside que garniront un lit et des bancs de marbre et que décoreront deux images du défunt, l'une en marbre, l'autre en bronze. A certains jours, la *cella* sera ouverte et alors garnie d'un tapis, un repas y sera donné et les convives recevront coussins, couvertures et vêtements. La cérémonie achevée, on refermera la porte de marbre. Ici aussi un enclos entoure le monument, il est confié aux soins de trois jardiniers (*topiarii*) et de leurs apprentis, moyennant un salaire fixé par le testateur. Celui-ci impose à tous ses affranchis des deux sexes — à ceux qu'il a libérés de l'esclavage pendant sa vie et à ceux qu'il aura rendus libres par son testament — de faire entre eux, chaque année, une souscription, afin de subvenir, avec l'aide de son héritier, aux frais du festin qu'ils devront célébrer, devant la *cella memoriæ*, à chaque anniversaire de sa naissance. Ils désigneront parmi eux des curateurs [5] chargés de recueillir les cotisations et de sacrifier sur l'autel placé en avant du monument, aux calendes d'avril, de mai, de juin, de juillet, d'août, de septembre et d'octobre.

De ces textes rapprochons un monument conservé au musée d'Urbino et provenant, quoique d'origine païenne, de la catacombe de Sainte-Hélène sur la voie Labicane [6] (voir fig. 942). Nous avons ici le plan d'un domaine funéraire, le monument, l'enclos, les logements divers; mais les diverses parties ne sont pas réduites à l'échelle et les proportions sont mal observées. « A Rome, les archives publiques contenaient, sous l'empire, le plan cadastral de tous les terrains religieux, civils et sépulcraux existant dans la ville et dans sa banlieue. Il est probable que celui-ci était géométrique, tracé avec une exactitude rigoureuse par les *agrimensores*. Mais, en même temps, les propriétaires faisaient fréquemment graver, sur des tables de pierre ou de marbre, l'iconographie de leur domaine, surtout des domaines funéraires, terrains religieux, inaliénables, dont il était nécessaire que les limites fussent exactement connues du public. Le précieux marbre d'Urbino est sans doute un plan de cette seconde catégorie; il dut être placé au-dessus de la porte d'entrée de l'enclos funèbre. Si la proportion géométrique de ses lignes importait peu, l'indication précise de ses dimensions et de sa forme offrait au propriétaire un grand intérêt; aussi toutes les mesures y sont-elles soigneusement écrites [7]. »

Le domaine se trouvait en bordure de la voie publique, probablement la voie Labicane; un front de 516 pieds pour une profondeur de 524 1/2 pieds, ce qui donne comme superficie totale dix *jugera* [8]. De deux côtés, le domaine était limité par un chemin et le propriétaire avait acquis, sur la lisière de son domaine, divers enclos minuscules, qui sont néanmoins figurés; peut-être aussi avait-il vendu ou concédé ces parcelles à plusieurs de ses affranchis. L'enclos de dix arpents se divise en deux portions, la première en bordure de la voie publique, c'est l'*area monumenti*; l'autre portion, qui dépend de celle-ci, lui est contiguë, mais en arrière, est l'*area adjecta monumento*. Cette disposition n'est pas constante et on rencontre quelquefois l'*area adjecta* en avant de l'*area monumenti*.

Le monument est d'assez grandes dimensions, bien qu'il ne faille pas vouloir lui donner celles qui seraient siennes si le plan était à l'échelle. On est réduit aux conjectures en tout ce qui concerne cette *cella memoriæ*. Était-elle à un seul ou à deux étages, couverte d'un toit ou d'un petit dôme qu'inviterait à supposer le dessin ? Comportait-elle une crypte ? un caveau ? une exèdre et une salle de banquets ? Se terminait-elle par une terrasse décorée de berceaux et de treilles où les convives pouvaient prendre leur repas en plein air? L'édifice était-il pourvu d'un portique ? d'un perron ? Aucune réponse certaine n'étant possible, il semble inutile de poser des questions; toutefois il est possible que nous nous trouvions devant un type de ce qu'on désignait avec quelque emphase par ces mots : PRAETORIOLVM PERTINENS AD HEROVM [9], une maison de plaisance jointe à un tombeau.

« L'enclos qui entourait immédiatement l'édifice principal contenait, à ses deux extrémités, une ligne de bâtiments accessoires. Ils servaient au logement du concierge ou gardien du monument (*taberna custodiæ tutelæque causa; diæta adjuncta januæ custodiæ causa, taberna quæ proxime eum locum est, locus habitationis, tutela monumenti*, etc.)[10]. Ils étaient probablement destinés à d'autres usages encore, car le marbre d'Urbino semble indiquer cinq ou six bâtiments de cette nature, appuyés, à droite et à gauche, au mur (*macceria*) qui fermait l'enclos [11]. Peut-être des jardiniers et des hom-

[1] Pétrone, *Satyricon*, c. LXXI. — [2] Orelli, *Inscript. latin.*, n. 4379, 4389, 4393, 4437, 4456, 4663, 4820, etc. — [3] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1863, p. 95 sq.; cf. *Revue archéologique*, 1864, t. x, p. 28-49, 115-133. — [4] Sur le mot *ara* dans le sens d'autel funéraire, cf. Orelli-Henzen, n. 4521, 4522, 4826, 4842, 7357, 7358. — [5] Orelli, *op. cit.*, n. 4366. — [6] Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Roma, 1699, p. 224, n. LX, peu correct; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 57 (2ᵉ pagination). — [7] P. Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIᵉ siècle*, 3ᵉ édit., 1905, p. 475-476. — [8] Dix arpents, étendue qu'on trouve mentionnée sur d'autres inscriptions. D'ailleurs, les dimensions des enclos funéraires variaient à l'infini, les plus petits semblent avoir douze ou seize pieds carrés, la mesure de trente pieds carrés paraît avoir été une dimension moyenne généralement adoptée, puis il y a les domaines qui se calculent par arpents et ceux qui sont de véritables parcs. — [9] *Bullett. della comm. archeol. comunale di Roma*, 1889, p. 157; cf. p. 125 : *prætoriolum perpetuum; Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 4057 : *prætoriolum cum hortulo et heroo*.— [10] Orelli, *op. cit.*, n. 408, 4368, 4369, 4371, 4374. — [11] *Bull. della comm. archeol. com. di Roma*, 1888, p. 412 : *hortum macerin clusum*.

mes de service y étaient-ils aussi logés; peut-être y avait-il là une chambre aux provisions, un cellier, une cuisine pour les jours de fête. Sur une inscription de Tusculum, l'emplacement situé derrière la *memoria* (*locus qui est post dorsum memoriæ*) comprend une maison et un autre édifice; tout ceci est abandonné au gardien du tombeau et les revenus de ces immeubles pourvoieront à son entretien (*ad custodem loci cibariorum gratia pertinebunt*)[1]. Certaines inscriptions indiquent, parmi les dépendances du monument, des bâtiments agricoles (*horreum, nubilare, stabulum*)[2], des maisons (οἰκίαι)[3], des boutiques (*tabernæ*)[4], des bains (*balineum*)[5]. Le puits ou la citerne (*puteus, cisterna, piscina*)[6], dont il est parlé sur un grand nombre de marbres, pouvait aussi être là.

« Ces constructions secondaires différaient, au point de vue légal, de celles qui étaient une dépendance directe et principale du tombeau. Habiter dans ces dernières était considéré comme un sacrilège : le jurisconsulte Paul voit une profanation dans le fait d'établir sa demeure « au-dessus ou à côté du monument », c'est-à-dire dans les salles accessoires, les *triclinia*, construites soit au-dessus de l'hypogée, soit centre le sépulcre [7]. Si les lois n'y avaient pas veillé, que de voyageurs ou de vagabonds eussent pu être tentés de s'installer dans les appartements somptueux qui entouraient quelquefois une tombe écartée! L'Évangile parle de démoniaques « qui avaient élu domicile dans les monuments [8]. » On vit des accusés, des condamnés y chercher un asile [9] : les actes de sainte Thècle rapportent que saint Paul, battu de verges, et chassé d'Antioche de Pisidie, se réfugia dans un tombeau [10]. Un peuple entier put trouver dans les sépulcres des environs de Rome une demeure temporaire. Lors de l'incendie de la ville sous Néron, la populace romaine, dit Suétone, s'y porta tout entière [11]. Les juifs chassés d'Alexandrie par Flaccus se réfugièrent en partie dans les tombeaux [12]. Pendant les persécutions du IVe siècle, des chrétiens y trouvèrent un asile [13]. Saint Athanase, craignant que sa présence ne suscitât des troubles dans Alexandrie, passa quatre mois caché ἐν μνημείῳ πατρῴῳ [14]. Mais en dehors des cas de force majeure, souiller par la présence d'un vivant la demeure des mânes était considéré comme un fait punissable : l'édit du préteur et le commentaire qui en est donné par Ulpien sont d'accord, sur ce point, avec la sentence de Paul [15]. Le conte célèbre de la matrone d'Éphèse montre que l'antiquité n'avait pas tort de faire des travaux publics ou de l'exil la sanction de la religion des tombeaux [16]. Les seules dépendances de ceux-ci qu'il fût permis d'habiter étaient les constructions décrites plus haut, et que des inscriptions nous montrent réservées aux gardiens, aux gens de service, aux provisions. Celles-ci n'étaient pas le tombeau lui-même : elles n'étaient que les *communs* du domaine funéraire [17]. »

La partie de l'enclos la plus honorable, celle qui contenait le monument, était l'*area monumenti*, qu'on trouve aussi désignée sous le nom de *forum*. C'était une cour, non mise en culture, et sur le marbre d'Urbino elle semble, de trois côtés, entourée d'un portique [18].

Le deuxième enclos, *area adjecta monumento*, était un jardin plus ou moins spacieux et cultivé avec soin. Celui de notre marbre semble avoir été planté d'allées d'arbres, arbres d'agrément ou arbres fruitiers, peut-être les uns et les autres et peut-être aussi des pieds de vignes, dont le cep a pu s'appliquer sur des treilles. Entre les avenues, des carrés longs et des rectangles semés de petits points figurent probablement des parterres cultivés, bordés de buis, car c'était l'usage. Les deux dernières lignes d'arbres au fond du jardin paraissent, sur le plan, séparées de l'enclos par un mur ou une palissade. Ces lignes d'arbres semblent former une avenue de sortie, car elles aboutissent, sur la gauche, à une porte, près de laquelle est un petit bâtiment, qui pourrait être une loge de concierge. Parallèlement à l'avenue, un chemin privé (*via privata*), qui borde l'enclos sur une longueur de 546 pieds, contourne la propriété à angle droit et vient aboutir dans la voie (Labicane ?). Ces chemins se retrouvent indiqués sur un grand nombre d'inscriptions funéraires : *iter privatum a via publica*, — *itinera quæ sunt determinata, ius, actus, aditus, ambitus* [19], lit-on, et ces mentions de servitudes ou de passages sont faites dans l'intérêt du fonds. C'était, en effet, une condition importante que l'accès d'un tombeau fût, en tout temps, libre et facile. Cicéron reproche à l'affranchi de Sylla, qui s'était fait attribuer les biens de S. Roscius, la dureté avec laquelle il refusait à celui-ci le droit de passage, *iter*, pour se rendre au tombeau paternel, enclavé dans le domaine usurpé [20]. L'enclave n'était pas à craindre pour le domaine que nous décrivons; la voie publique, les chemins privés permettaient d'y entrer et d'en faire le tour.

Un autre enclos appartenait à la propriété et s'affrontait à une voie publique sur une longueur de 1783 pieds, faisant suite au monument et au jardin. Le marbre est malheureusement brisé et ne permet pas d'en voir l'étendue et les aménagements. Toutefois, on y remarque un certain nombre de petits terrains funéraires, limités par des cippes, et probablement concédés par le propriétaire. Le reste paraît consister en un terrain marécageux, planté d'osiers ou de roseaux (*harundinetum*); un autre lot de terrain porte cette même désignation, c'est un triangle limité par un fossé (*fossa*), le long du chemin privé qui borde l'enclos du côté droit.

Ce plan n'est qu'un exemple isolé et si nous possédions le plan d'un grand domaine et de ses diverses installations, peut-être y verrions-nous, non loin de l'habitation du maître, un pavillon servant de mausolée. Ces usages nous surprennent, nous choquent même aujourd'hui; s'il en est ainsi, c'est que le moyen âge a enveloppé la mort d'un sentiment de mystérieuse inquiétude que les païens ne connaissaient pas. La mort pour eux n'a rien que de naturel et ses suites, à qui sait s'y prendre, n'ont rien de redoutable. C'est une vie amoindrie, ténébreuse, mais qu'il est possible de rendre supportable grâce à quelques précautions très simples. Dès lors, c'est une vie douce et calme, parmi des fleurs, des ruisseaux et des amis. N'est-il pas très sage d'aménager tout cela chez soi, dans son parc, de manière à laisser le moins possible et même rien du tout à l'imprévu? Les inscriptions gardent témoignage de ce rêve posthume d'existence future, confortable et riante : *In sarcophago in hortulis nostris secessimus*, disent deux époux chrétiens : « Nous avons pris notre retraite dans un sarcophage dans

[1] *Bull. della comm. arch. com. di Roma*, 1895, p. 161-162.
[2] Orelli, *op. cit.*, n. 4369, 4401 ; *Bull. della comm. archeol. com. di Roma*, 1888, p. 412. — [3] G. Perrot, *Exploration de la Galatie et de la Bithynie*, n. 47, p. 67. — [4] *Bull. della comm. archeol. com. di Roma*, 1888, p. 412. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 1122 : *hoc prætorium cum balineo a solo erexit*. — [6] Orelli, *op. cit.*, n. 4085, 4375, 4377, 4378, 4401, 4456. — [7] Paul, *Sentent.*, I, XXI, 12. — [8] Matth., VIII, 28 ; Marc, V, 2 ; Luc, VIII, 27. — [9] Dion Cassius, LVI, 3 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 496. — [10] Grabe, *Spicil. veter. Patrum*, t. I, p. 105-106. — [11] Suétone, *Nero*, 38. — [12] Philon, *In Flacco*. — [13] S. Jean Chrysostome, *In Actus apost.*, homil. XXIV, 3, *P. G.*, t. LX, col. 187. — [14] Socrate, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 196. — [15] *Digeste*, l. XLVII, tit. XII, lex 3, n. 6. — [16] *Satyricon*, 111, 112. — [17] P. Allard, *op. cit.*, p. 479-481. — [18] Cicéron, *De legibus*, II, 24. — [19] Orelli, *op. cit.*, n. 4085, 4393, 4379, 4380, 4381, 4382, 4383, 4391, 4401. — [20] Cicéron, *Pro Roscio*, 9.

notre jardin [1]. Un défunt dit simplement : *In agellulis meis secessi* [2]. « Je me suis retiré dans mon petit domaine. »

Une lettre de Sidoine Apollinaire nous apprend que la Gaule aussi possédait ces jardins et vergers funéraires. Il raconte à son ami Eriphius qu'après la célébration de l'office divin près du tombeau de saint Just, évêque de Lyon, une partie des principaux assistants se retirèrent « autour du tombeau du consul Syagrius... Quelques-uns s'assirent sous l'ombrage d'une treille recouverte des pampres verdoyants de la vigne; d'autres s'étendirent sur un vert gazon embaumé du parfum des fleurs [3]. » Là, dans le jardin qui entourait le tombeau du consul, cette compagnie d'élite se livra pendant plusieurs heures au repos, causant, jouant à la paume ou aux dés, faisant des vers. Sidoine parle même de « la petite maison du portier » située à l'entrée du parc et nous montre le gardien faisant sécher sa lessive.

Ces installations spacieuses étaient réservées aux privilégiés; les petits, les humbles, tous ceux que tenait au cœur le dégoût de la fosse commune, du pourrissoir, se cotisaient, se syndiquaient pour échapper à cette odieuse perspective. Dans la domesticité d'une même famille, les affranchis, les esclaves eux-mêmes se constituaient en collège (voir ce mot) [4], achetaient un lopin de terre et y aménageaient d'humbles et exigus colombaires. Parfois, le collège avait des ressources assez abondantes pour lui permettre l'acquisition d'un domaine qui ne devait différer qu'en fort peu de celui que nous venons de décrire. Tous ces gens qui avaient passé leur vie à pratiquer un même métier reformaient encore une corporation, ou bien c'était les habitants d'un même quartier, et ces groupes d'importance et de richesse fort différentes se réjouissaient à l'idée de posséder un tombeau commun. Pendant les deux premiers siècles, beaucoup de collèges formés en vue de la sépulture prennent l'épithète de *salutare* [5], d'autres préfèrent une dénomination pieuse : « les adorateurs de Jupiter, d'Hercule, de Diane, de Sylvain, » *cultores Jovis, Herculis, Dianæ, Sylvani*, etc. [6].

« Quelquefois les sociétaires se contentaient du titre de *socii* [7], *socii monumenti* [8], ou de la simple désignation *collegium, sodales*, sans épithète [9]; mais d'autres fois les sociétés adoptaient un vocable qui semblait choisi à dessein pour piquer la curiosité publique : comme cette mystérieuse association « des gens qui vivent ensemble et participent au même repas », *Convictorum qui uno epulo vesci solent* [10], établie dans une petite ville d'Italie. Souvent elles formaient un groupe appelé du nom de son fondateur ou de la famille qui avait été le noyau de la société : comme les *Syncratii*, les *Pelagii*, les *Philletiani*, les *Eutychii*, etc. [11]. Quelquefois même elles prenaient seulement une désignation locale, comme « le collège de la voie Labicane », *sodales viæ Labicanæ* [12].

« Parmi ces collèges de diverse origine et de diverse nature, il y en avait de fort riches, il y en avait de fort pauvres. Ces derniers étaient, à certains égards, dans une condition privilégiée. La loi romaine se relâchait en leur faveur de la rigoureuse surveillance qu'elle faisait peser sur les associations de toute nature. Il était permis aux petites gens, *tenuioribus*, aux pauvres, aux affranchis, aux esclaves, de s'associer en vue de la sépulture commune : ils n'avaient besoin pour cela d'aucune autorisation : on exigeait seulement que leurs réunions périodiques n'eussent lieu qu'une fois par mois [13]. Ces humbles sociétés bornaient sans doute leur ambition à devenir propriétaires d'un *columbarium*, ou à acheter de quelque collège, formé entre esclaves ou affranchis d'une grande maison, le droit de déposer les urnes funéraires de leurs membres dans le *columbarium* construit par celui-ci. Quelquefois même elles n'étaient pas assez riches pour assurer ainsi aux cendres des associés une *olla* et une niche funèbre : elles se bornaient alors à payer à la famille du sociétaire défunt une petite somme destinée à subvenir aux frais de funérailles et de sépulture : dans le collège, aujourd'hui célèbre, des *cultores* de Diane et d'Antinoüs, à Lanuvium, le *funeraticium* ne dépassait pas 300 sesterces (60 francs) [14] ; dans un collège d'Espagne, il n'était que de 200 sesterces (40 francs) [15]. Plusieurs, dans les petites associations privées, composées d'affranchis ou de soldats, avaient un *sacerdos* pour accomplir des cérémonies religieuses [16].

« D'autres collèges, surtout parmi les corporations industrielles, étaient dans une situation beaucoup plus prospère; leur opulence provenait moins des cotisations des associés que des dons et des legs que recevait la caisse commune. Le plus souvent, les auteurs de ces libéralités étaient de grands ou riches personnages, membres honoraires de la société : ils se plaisaient à justifier par leurs libéralités le titre de *patron* qui leur avait été accordé. Souvent ils confiaient à la reconnaissance du collège le culte de leur mémoire et de leur tombeau, et faisaient dans ce but de généreuses fondations. Quelquefois aussi un membre ordinaire du collège laissait à celui-ci tout ou partie de sa fortune. Les inscriptions constatant des legs de sommes d'argent faits en faveur des *collegia* ou des *sodalitia* sont fort nombreuses. Beaucoup de ces sociétés possédaient des biens-fonds considérables [17].

« Aucune inscription ne nous met à même de reconstituer le plan du domaine funéraire de quelqu'un de ces collèges; mais on sait que beaucoup d'entre eux étaient propriétaires de sépultures communes [18] et il est probable que l'esprit de corps, si puissant dans ces petites sociétés — véritables cités en miniature, avec leurs magistrats, leurs décurions et leur *plebs* [19] — ne négligeait rien pour décorer avec magnificence le monument funèbre de leurs membres et le terrain qui en dépendait. A côté des *columbaria* possédés par des

[1] Gruter, *Inscript. antiquæ*, p. 1059, n. 6. — [2] *Bull. dell'Instit. di correspond. archeologica*, 1870, p. 16. — [3] Sidoine Apollinaire, *Epist.*, l. V, ep. XVII. — [4] Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains, depuis les origines jusqu'à la chute de l'empire d'Occident*, in-8°, Louvain, 1895, 1900. — [5] De Rossi, *La villa di Silio Italico ed il collegio salutare nel Tuscolo*, 1882; G. Henzen, dans *Bull. delle comm. archeol. comunale di Roma*, 1885, p. 51-53, pl. VI. — [6] G. Boissier, *Les Cultores deorum*, dans *Revue archéologique*, 1872, t. XVIII, p. 80-94. — [7] *Bull. della comm. archeol. com. di Roma*, 1886, p. 311, n. 1337; 1899, p. 69. — [8] *Ibid.*, p. 379, n. 1441. — [9] *Ibid.*, 1890, p. 145-147. — [10] Orelli, *op. cit.*, n. 4073. — [11] De Rossi, *I collegii funeraticii famigliarii e privati e le loro denominazioni*, 1877; *Roma sotterranea*, t. III, p. 37-40. — [12] *Bull. della comm. archeol. com. di Roma*, 1892, p. 78. — [13] Marcien, au *Digeste*, l. XLVII, tit. XXII, lex 1; et. Orelli-Henzen, *op. cit.*, n. 6086. — [14] Orelli-Henzen, *op. cit.*, n. 6086.

[15] *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 3114. Voir *ibid.*, t. III, n. 924, une curieuse inscription constituant la banqueroute d'un de ces collèges établi dans une petite ville de Dacie. — [16] *Bull. della comm. archeol. com. di Roma*, 1892, p. 361, 363. — [17] Orelli-Henzen, *op. cit.*, n. 6085, un affranchi de Domitien donne au collège des adorateurs de Sylvain quatre domaines avec leurs métairies; Orelli, *op. cit.*, n. 4093, un donateur donne au collège des *centonarii* un terrain planté et bâti, contigu à son tombeau, à charge de lui rendre les honneurs funèbres; *ibid.*, n. 4017, un donateur lègue au collège des marchands de chevaux un terrain destiné à la sépulture des associés, de leurs femmes, de leurs concubines, de leurs descendants. — [18] Orelli, *Inscriptionum latinarum amplis collectio*, n. 2399, 2400, 2405, 4073, 4095, 4103, etc. — [19] *Bull. della comm. archeol. com. di Roma*, 1888, p. 408-411; Héron de Villefosse, dans *Bulletin de la Soc. nat des antiq. de France* 1891, p. 63-64; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. XI, n. 1356.

confréries de pauvres gens, il dut y avoir, appartenant à d'opulentes corporations, de beaux domaines plantés, cultivés, bâtis, destinés à des fêtes fréquentes autour du mausolée commun, et dignes de rivaliser avec les édifices et les jardins que le testament de Bâle et le marbre d'Urbino nous ont fait connaître [1]. »

Nous n'avons jusqu'ici parlé que des païens. c'est que les dispositions qui les concernent sont les mêmes que celles qui concernent les fidèles, et ceux-ci ne nous ont pas laissé de textes et de monuments tels que ceux qui nous ont servi à étudier et à décrire les domaines funéraires. Il y a tout lieu de croire que gentils et fidèles ont utilisé leurs propriétés *extra muros* pour y installer des sépultures de famille; non seulement les fidèles n'avaient aucune raison de s'en abstenir, mais ils en avaient de très bonnes pour agir de la sorte. Leurs propriétés participaient à la situation légale de tous les domaines funéraires, leurs morts s'y trouveraient à l'abri du contact des païens, leurs tombes seraient protégées par la loi au même titre que toutes les autres et si, pendant leur vie, ils avaient à redouter cette loi exceptionnelle toujours menaçante, après leur mort du moins ils rentraient en grâce et pouvaient compter sur un traitement égal à celui des plus favorisés.

Le droit romain divisait les immeubles en deux classes : ceux qui étaient *purs* et ceux qui ne l'étaient pas [2]. Les premiers s'entendaient de tout terrain pouvant être librement vendu, donné, transmis par testament. Les autres comprenaient les terrains soustraits aux conditions communes des propriétés immobilières, suivant qu'ils étaient dans une quelconque de ces catégories : *sacer*, dédié au culte d'une divinité [3]; *sanctus*, protégé par la loi contre les atteintes des particuliers [4]; *religiosus*, abandonné aux dieux Mânes [5]. Tandis que les *loci puri* sont *res humani juris*, les *loci sacri*, *sancti*, *religiosi* sont *res divini juris*.

La déposition d'un cadavre dans le sol rendait le lieu *religiosus*, sous certaines conditions dépendant les unes du droit pontifical, les autres du droit civil. Le droit pontifical — formulé et maintenu par le collège des pontifes — exigeait, pour que la condition de *locus religiosus* fût remplie, la présence d'une *justa sepultura*, c'est-à-dire une inhumation dans le sol [6]. Vers la fin de la république, quand la vogue se mit à l'incinération, devenue rapidement l'usage général, il fallut éluder la règle et, dans ce but, on imagina de mélanger un peu de terre aux cendres renfermées dans l'urne ou d'enterrer un os échappé aux flammes et recueilli sur le bûcher. Le droit civil, moins formaliste, exigeait une seule condition : que le cadavre eût pu être légitimement déposé dans l'emplacement qui lui était destiné pour tombeau [7]. « Ainsi, l'inhumation d'un mort dans le champ d'autrui ne conférait pas à ce champ le caractère « religieux »; le nu-propriétaire ne pouvait pas, par l'enterrement d'un des siens, donner le même caractère au terrain, dont un tiers avec l'usufruit : le propriétaire d'un fonds servant ne faisait pas de celui-ci un lieu religieux si, en y établissant une sépulture, il entravait l'exercice de la servitude constituée au profit du fonds dominant [8]. En dehors de ce cas, il y avait, comme le définit un rescrit de Marc-Aurèle, *justa sepulcra* dès que les restes d'un mort avaient été confiés à la terre [9] : « Alors, dit Cicéron, le lieu destiné à cet usage devient un vrai sépulcre et commence à être saisi par la religion, » *quo tempore incipiat sepulchrum esse et religione teneatur* [10]. Tout ce droit, on le comprend, était favorable aux chrétiens : il assurait l'inviolabilité de leurs tombeaux. Ils n'avaient même point à essayer de l'éluder en quelque chose, puisqu'ils avaient horreur de la crémation des cadavres et que l'inhumation était le seul rite pratiqué par eux. En un sens, leurs usages étaient plus conformes que ceux des païens à l'esprit du droit pontifical romain. Ils repoussaient, il est vrai, le culte des Mânes comme toute idolâtrie, mais ni le droit pontifical, ni le droit civil n'exigeait cette mention, omise sur un grand nombre de marbres païens. La loi déclarait religieux tout tombeau, sans se préoccuper des croyances de celui qui y reposait. Sur un point, cependant, les chrétiens se trouvaient, quant à leurs sépultures, dans une condition moins favorable que les païens. Le caractère religieux protégeait seulement l'espace occupé par le tombeau lui-même : les terrains qui en dépendaient, jardins, vergers, chemins, édifices, accessoires, ne participaient point à ce privilège [11]. Un immeuble rempli de sépulcres pouvait être considéré tout entier comme un lieu religieux [12] : mais un immeuble contenant un seul tombeau ou un petit nombre de tombeaux seulement était religieux quant à l'espace occupé par ceux-ci, pur, c'est-à-dire aliénable, quant au reste. Il y avait un moyen d'échapper à cette règle et d'étendre, en quelque sorte, le caractère religieux à l'immeuble entier : mais ce moyen était à l'usage des seuls païens. Ils pouvaient probablement obtenir que les pontifes consacrassent, par des cérémonies que nous ignorons, non seulement le sépulcre, mais encore une certaine étendue de terrain en dépendant. *Lieu consacré*, LOCVS SACER, est quelquefois inscrit sur des cippes placés aux limites des terrains funéraires païens [13]. Une inscription trouvée à Pouzzoles parle d'un édifice accessoire qui ne pourra être séparé du *lieu sacré et religieux* dont il dépend : TABERNVLA AVTEM CVM SVIS SVPERIORIBVS NVLLO MODO AB HOC LOCO SACRO ET RELIGIOSO... SEPARARI POTERIT [14]. Gaius définit un *locus sacer* : « celui qui a été consacré aux divinités supérieures [15] » par opposition au *locus religiosus*, qui est le domaine des Mânes [16]. Peut-être, pour obtenir des pontifes qu'ils consacrassent un terrain funéraire, c'est-à-dire que d'un *locus religiosus* ils fissent un *locus sacer*, fallait-il dédier le tombeau à quelqu'une des divinités supérieures, le mettre, en quelque sorte, sous un patronage plus haut que celui des dieux Mânes : plusieurs inscriptions sont relatives à des tombeaux consacrés à Diane, à Vénus, à Cybèle, à Cupidon, à la Fortune, à l'Espérance et à la mémoire de... [17]. Cependant d'autres inscriptions parlent de monuments, de terrains entourés d'un mur, consacrés aux dieux Mânes : DEFANATIS DIS MANIBVS LOCVM CONSECRAVIT [18]; INTRA CONSAEPTVM MACERIA LOCVS DEIS MANIBVS CONSECRATVS [19]; DIS M · SACRVM [20]. Il semble donc assez difficile de dire avec précision en quoi consistait la consécration du lieu funéraire : une seule chose est certaine, c'est qu'elle

[1] P. Allard, *op. cit.*, p. 488-491. — [2] Ulpien, au *Digeste*, l. XI, tit. VII, lex 2, n. 4. — [3] Gaius, *Instit.*, II, 4. — [4] Gaius, *Instit.*, II, 8; Marcien, au *Digest*, I, VIII; Ulpien, au *Digeste*, I, VIII, 9, 4. — [5] Gaius, *Instit.*, II, 4. — [6] Cicéron, *De legibus*, II, 22. — [7] Gaius, *Instit.*, II, 6. — [8] Ulpien, au *Digeste*, l. XI, tit. VII, lex 2; cf. Gunther, *De jure manium*, l. III, c. XXIII, p. 361-403. — [9] Marcien, au *Digeste*, l. XI, tit. VII, lex 39. — [10] Cicéron, *De legibus*, II, 22. — [11] Celse, cité par Ulpien, au *Digeste*, l. XI, tit. VII, lex 2, n. 5. — [12] *Non loci sive agri... recta venditio est, si sepulchro dispersa habet.* Gunther, *De jure manium*, l. III, c. IV, p. 405; Orelli, *op. cit.*, n. 4405 : *loci vero sive agri... quum habeat plurima et dispersa locis sepulchra jus per venditionem transferre ad emptorem non potuisset.* — [13] Orelli, *op. cit.*, n. 4442; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1875, p. 39, 56; *Roma sotterranea*, t. III, p. 433. — [14] *Giornale degli scavi di Pompei*, 1869, t. I, p. 245. — [15] Gaius, *Instit.*, II, 4 : *Sacræ sunt (res) quæ diis Superis consecratæ sunt.* — [16] *Ibid.*, *Religiosæ (res) quæ diis Manibus relictæ sunt.* — [17] Orelli, *op. cit.*, n. 4456, 4457, 4584, 4588. — [18] Orelli, *op. cit.*, n. 4352. — [19] Orelli-Henzen, *op. cit.*, n. 7345. — [20] L. Renier, *Inscript. rom. de l'Algérie*, n. 490.

impliquait l'intervention des pontifes et l'accomplissement de cérémonies idolâtriques; elle était, par conséquent, interdite aux chrétiens.

« Il ne paraît point que les païens eux-mêmes l'aient souvent demandée, soit qu'elle ne pût avoir lieu sans des cérémonies compliquées et coûteuses, soit plus probablement qu'elle leur parût inutile. Il était facile d'assurer, par testament, à toutes les dépendances d'un tombeau l'inviolabilité que seule la loi conférait à celui-ci. Donnant ou léguant à des parents, à des amis, à des affranchis un lieu de sépulture, on pouvait leur retirer, par une disposition appuyée au besoin d'une clause pénale, la faculté d'aliéner même les lieux *purs* en dépendant, comme les jardins, les champs, les édifices. Une disposition de cette nature était parfaitement licite, et les inscriptions en offrent plusieurs exemples. T. Vettius Hermes attache, en quelque sorte, des jardins au service de son tombeau : leur revenu servira aux repas funèbres et aux offrandes de fleurs. « Je défends, dit-il, qu'ils soient jamais aliénés ni partagés [1]. » » Si quelqu'un, dit un autre testateur, veut après ma mort vendre ou donner le sépulcre, le monument ou un des édifices qui en dépendent, il paiera une amende de... à la caisse des pontifes [2]. » Une inscription prévoit le cas où des constructions seraient élevées près du tombeau où le terrain adjacent serait enclos : quiconque donnerait ou aliénerait les dépendances du monument principal paierait une amende au trésor public, une autre amende au collège des vestales [3]. C'est tout un fonds de terre, le *vicus Spurianus*, qu'un habitant des environs de Naples a donné pour accessoire à son tombeau : il est couvert de bâtiments (*cum meritoriis*) : il y a même une salle à manger contiguë au monument (*diæta quæ est juncta huic monumento*). Si quelqu'un des héritiers tentait d'aliéner soit la terre, soit les édifices, leur propriété passerait à la ville de Pouzzoles [4]. On pouvait échapper ainsi aux lois qui restreignaient au seul emplacement du tombeau le caractère religieux : sans demander que le reste du domaine fût consacré, il suffisait d'une clause insérée dans un testament ou dans un acte de donation pour le retirer tout entier du commerce. Les chrétiens pouvaient user librement de cette faculté, et se constituer ainsi des domaines funéraires inaliénables, intransmissibles, et aussi vastes qu'il en était besoin [5]. »

La préoccupation d'assurer l'inaliénabilité se montre dans plusieurs inscriptions chrétiennes qui ne font, sans doute, que rendre publique une clause testamentaire. Ainsi, le défunt restait en quelque sorte présent et surveillait son propre tombeau. Il y avait lieu de se défier des bouleversements que l'extinction d'une famille, la transmission d'un héritage pouvaient amener, livrant à des païens une sépulture chrétienne, exposant le défunt, dans la paix de son tombeau, à subir un jour l'odieuse promiscuité, le sacrilège voisinage d'un païen. Le testateur n'était pas dépourvu devant cette menace, puisque la loi reconnaissait deux sortes de sépultures : la sépulture de famille et la sépulture héréditaire [6]. Celle-ci suit la loi des biens meubles et immeubles du défunt, elle passe à son héritier, elle est inaliénable sans doute, mais transmissible. Celle-là, la sépulture de famille, reste en quelque façon la propriété du défunt : HOC MONVMENTVM HAEREDEM NON SEQVETVR, lisons-nous maintes fois [7]; « ce tombeau ne suivra pas mon héritier. » Celui-ci pourra y être enterré, à moins d'une clause contraire : il n'y pourra déposer aucun des siens : EXTERAE FAMILIAE ADITVS NON DATVR [8], à moins d'une autorisation formelle; il devra y admettre ou en écarter tel ou tel que le fondateur du tombeau a nommément désigné, parent ou affranchi.

Ce droit d'accueil ou d'exclusion, les chrétiens en usent eux aussi et il se trouve des fidèles qui en font usage pour écarter de leur sépulture quiconque n'a pas appartenu à leur religion. Marc-Antoine Res(ti)tutus fait construire un hypogée, FECIT · YPOGEVM · SIBI · ET · SVIS · FIDENTIBVS · IN · DOMINO [9]. Un autre, qui paraît avoir été chrétien, fait construire un monument [10] :

MONVMENTVM VALERI M
ERCVRI ET IVLITTES IVLIAN
I ET QVINTILIES VERECVNDES LI
BERTIS LIBERTABVSQVE POSTE
RISQVE EORVM AT RELIGIONE 5
MPERTINENTES MEAM HOC A
MPLIVS IN CIRCVITVM CIRCA
MONVMENTVM LATI LONGI
PERPEDES BINOS QVOD PERTIN
ET AD IPSVM MONVMENT 10

« Monument de Valerius Mercurius, de Julitta, de Julianus, de Quintilia Verecunda, de mes affranchis et affranchies et de mes descendants appartenant à ma religion. Deux pieds de terrain en long et en large tout autour de ce monument en dépendent. »

Telle a pu et telle a dû être l'origine de beaucoup de cimetières chrétiens. Un fidèle plus fortuné possède une maison de campagne non loin de Rome, à proximité d'une grande voie, il y a ménagé sa sépulture de famille; bientôt, désireux de procurer à ses coreligionnaires un lieu de repos, il a autorisé une catégorie de chrétiens à se préparer une tombe dans les dépendances de la propriété; ce sont ses parents, ses affranchis, ses esclaves, ses amis, ceux qu'il a rencontrés prosternés dans le même oratoire où il va lui-même s'agenouiller. Et bientôt, la contagion de la charité le gagne, on le sollicite de ne pas refuser tels et tels qui seront réduits à partager des tombes païennes, il accorde, et le flot montant de l'Église sans cesse accrue crée un problème inattendu, celui des sépultures, il faut aviser. Rien de plus aisé. Nul besoin de modifier l'aspect extérieur du domaine, nulle nécessité d'admettre dans son mausolée des étrangers, qui sont sans doute des frères, mais aussi des inconnus, des indifférents; le *forum* et l'*area* du tombeau ne subiront aucune modification; seulement, en arrière, dans l'*area adjecta monumento*, sous les vignes et les jardins, on creusera une crypte, simple corridor qui bientôt va se ramifier et donner naissance à un cimetière souterrain, un hypogée. A cet hypogée, qu'il n'y avait aucune raison de dissimuler, un escalier souvent monumental, un portail orné de colonnes, donnaient accès : c'était un ornement de plus dans le jardin. Une seule précaution était nécessaire : avoir soin que les galeries de l'hypogée ne s'étendissent pas au delà des limites du domaine, car, en droit romain comme dans notre code, « la propriété du sol emportait la propriété du dessus et du dessous. »

« Ai-je fait ici un tableau de fantaisie ? demande M. Paul Allard; non, je viens simplement de décrire un hypogée chrétien de la voie Appienne. Il existait sur cette voie, à deux milles de Rome, au premier siècle de notre ère, un terrain sépulcral formant un quadrilatère de cent pieds de façade et deux cent trente pieds en arrière (*centum pedes in fronte, ducenti triginta pedes in agro*). Un grand édifice funéraire de forme carrée, dont

[1] Orelli, *op. cit.*, n. 4471. — [2] *Ibid.*, n. 4427. — [3] *Ibid.*, n. 4428. — [4] *Ibid.*, n. 4430. — [5] P. Allard, *op. cit.*, p. 494-498. — [6] Gaius, au *Digeste*, l. XI, tit. VII, lex 5. — [7] Orelli-Henzen, *op. cit.*, 4379, 4389, 4393, 4456, 4663, 4820, 7338; Fabretti, *Inscript. antiquar.*, p. 94, n. 205 : *hæredem exterum non sequetur*; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1865, p. 89 : *heredem extraneum non sequetur*; Orelli-Henzen, *op. cit.*, n. 7331 : *valere volo ab heredibus meis*. — [8] Orelli, *op. cit.*, n. 4392. — [9] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 109. — [10] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 53 sq., 92 sq.; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 10412; *Monum. Eccles. liturg.*, n. 4230.

le massif existe encore, s'élevait presque au bord de la voie, au milieu de la ligne de façade. Ce terrain appartenait à une femme de grande famille dont les documents chrétiens nous ont seulement transmis l'*agnomen*, peut-être baptismal, Lucina. Les inscriptions de diverses époques retrouvées dans les limites de son domaine permettent de penser qu'elle descendait des Cornelii Emilii ou des Cæcilii; peut-être était-elle cette célèbre Pomponia Græcina dont Tacite raconte la conversion à une religion étrangère, le jugement domestique, la vie triste et retirée. Le *prædium* qui lui appartenait était primitivement divisé, comme celui que nous avons décrit d'après le marbre d'Urbino, en deux parties, l'*area* proprement dite et l'*area adjecta monumento*. La première mesurait cinquante pieds *in agro*, et probablement demeurait vide de constructions et de cultures; la seconde s'étendait en arrière sur une longueur de cent quatre-vingts pieds. Lucine, ou l'un de ses descendants, construisit dans cette dernière *area*, qui était peut-être alors couverte de vignes comme aujourd'hui, un hypogée pour ses parents chrétiens et pour ses frères dans la foi : un vaste escalier, conduisant à une porte taillée dans le tuf et ornée de deux pilastres de même matière, donnait accès dans le souterrain. Ce domaine funéraire, avec le monument antique et la crypte chrétienne, était encore une propriété privée, quand une seconde Lucine, probablement descendante de la première, y enterra, pendant la persécution de Gallus, le pape martyr saint Corneille » (voir ce mot).

Ainsi ce *prædium* funéraire nous permet de retrouver la première phase d'un cimetière chrétien avant son incorporation au domaine de l'Église. C'est, de proche en proche, une suite d'hypogées qui rapidement formeront autour de Rome l'extraordinaire réseau des catacombes (voir ce mot). Sur chaque voie il s'en trouve, puisque partout on rencontre des chrétiens et que l'usage veut qu'on soit enterré à proximité du lieu où on a trépassé. Nous venons de parler du domaine de Lucine sur la voie Appienne. Sur la voie d'Ostie, cette Lucine ou une autre femme portant le même nom possède aussi un enclos, où elle ensevelit le corps de saint Paul [1] : enfin sur la voie Aurelia, et ici ce seront les martyrs Processus et Martinien qui seront enterrés [2]. Sur la voie Ardéatine, c'est le domaine funéraire de Flavie Domitille (voir ce mot) [3]. Entre la voie Appienne et la voie Ardéatine, un enclos, accessible par un chemin de traverse qui relie les deux grandes voies, est offert par les Cæcilii chrétiens à leurs coreligionnaires [4]. Toujours sur la voie Appienne, mais du côté opposé à l'hypogée de Lucine, c'est le domaine de Prætextatus [5]. Sur la voie Nomentane, le cimetière Ostrien et, vers les derniers temps de l'époque des persécutions, le cimetière de Sainte-Agnès (voir ce mot), enterrée dans le *prædium* de ses parents et sous lequel va se creuser une catacombe [6]. Sur la voie Salaire, un hypogée, creusé dans des conditions analogues à celles que nous avons décrites, va servir de noyau au cimetière de Priscille [7]. Sur la voie Salaire nouvelle, sainte Hilaria est enterrée dans son jardin (*in horto Hilariæ*), avec son mari et ses deux fils [8]; sur la même voie, le chrétien Thrason, *vir christianissimus, potens et facultatibus locuples*, ensevelit dans son domaine les corps des martyrs Saturninus et Sisinnius [9]. Sur la voie d'Ostie, la matrone Théon ensevelit dans son jardin, *in horto Theonis*, le martyr Timothée [10]. « La chrétienne Eugenia consacre son *prædium* sur la voie Latine à la sépulture de nombreux martyrs [11]. Le cimetière de Cyriaque, sur la voie Tiburtine, a pour origine le *prædium* d'une veuve de ce nom [12]. A seize milles de Rome, la matrone Justa ensevelit, dans son domaine de la voie Nomentane, le martyr Restitutus [13]. Le cimetière de Saint-Nicomède, sur la même voie, a pour origine le jardin du chrétien Juste (*in horto Justi*) [14]. Hors de Rome, les appellations données aux antiques cimetières chrétiens montrent clairement que leur noyau primitif est une propriété privée. En Afrique, *area* est le terme consacré. Tertullien parle *de areis sepulturarum nostrarum* [15]. On connaît l'*area* du procurateur Macrobius Candidianus [16]; l'*area* d'Évelpius [17]; à Aptonge, « l'*area* où les chrétiens se réunissent pour prier [18] »; à Cirta, « l'*area* des martyrs [19] ». L'Africain Montanus, à Carthage, sur le point d'être mis à mort, ordonne que, dans l'*area* commune, une place soit réservée au milieu des martyrs pour Flavien, qui doit périr deux jours après [20]. *Area* se trouve aussi en Italie : par exemple, en Ombrie, l'*area* de Vindicianus [21]. Ailleurs, le terme choisi est jardin : à Milan, jardin de Philippe, *hortus Philippi* [22]; à Salone, le jardin de Métrodore, *in horto Metrodori* [23]. Les actes du martyr Philippe, évêque d'Héraclée, nous donnent la description de la villa où son corps reçut une sépulture au moins temporaire. Elle était située à douze milles d'Hadrianopolis : « C'était un domaine rempli de fontaines, orné de bosquets, couvert de moissons et de vignes [24]. » Les premiers chrétiens devaient aimer à creuser ainsi, pour eux et leurs frères, le lieu du dernier repos sous la verdure et les fleurs : ils se souvenaient que Jésus-Christ, pendant son court séjour au tombeau, avait voulu reposer dans un lieu semblable : *in horto monumentum novum*, dit saint Jean [25]. « Nous avons choisi pour retraite un sarcophage dans nos jardins [26], » IN SARCOPHAGO IN HORTVLIS NOSTRIS SECESSIMVS, dit de même l'inscription funéraire de deux époux chrétiens. Il ne faut pas croire que ces jardins fussent moins bien entretenus par les chrétiens que par les païens. L'Église primitive ne repoussait aucun des dons de Dieu : tout ce qui est aimable, dit saint Paul, était de son domaine [27] : elle se plaisait à orner de fleurs ses deuils et ses fêtes. Les premiers chrétiens n'observaient pas les rites païens de la *violatio*, de la *rosatio*, des *vindemiales*; ils ne tressaient pas pour leurs têtes ou pour les tombes de leurs frères des couronnes de fleurs, afin de ne pas ressembler aux idolâtres [28] : mais ils en aimaient cependant la grâce et le parfum. « Je n'achète point de couronnes de fleurs, dit Tertullien, mais j'achète des fleurs : et que vous importe ce que j'en fais ? Je les aime mieux quand elles ne sont pas liées, quand elles se répandent librement, quand elles tombent ou semblent errer de tous côtés [29]. » « Peut-on, dit Minucius Félix, nous accuser de mépriser les fleurs que prodigue le printemps, nous qui cueillons les roses, les lis, toutes les plantes aux couleurs brillantes et aux suaves odeurs, et tantôt les se-

[1] Aringhi, *Roma subterranea*, t. I, p. 109; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 207. — [2] Aringhi, *op. cit.*, t. I, p. 450. — [3] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1865, p. 33 sq. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 153, 214. — [5] Aringhi, *op. cit.*, t. I, p. 476. — [6] Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 152; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 207. — [7] Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 217; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1888-1889, p. 15-66, 103-133. — [8] Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 121; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 207. — [9] Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 232. — [10] Aringhi, *op. cit.*, t. I, p. 437; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 207. — [11] Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 5. — [12] Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 125. — [13] Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 751. [14] Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 117; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 207. — [15] Tertullien, *Ad Scapulam*, c. III. — [16] *Acta procons. S. Cypriani*, dans Ruinart, *Acta sincera*, p. 219. — [17] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1864, p. 28; L. Renier, *op. cit.*, n. 4025. — [18] *Gesta purgationis Felicis*, dans Baluze, *Miscellanea*, t. I, p. 20. — [19] *Gesta purgationis Cæciliani*, dans Baluze, *Miscell.*, t. I, p. 24. — [20] *Passio SS. Montani, Luci*, etc., 15, dans Ruinart, *op. cit.*, p. 239. — [21] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1871, p. 93. — [22] *Ibid.*, 1864, p. 29. — [23] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2207. — [24] *Passio S. Philippi*, c. XV, dans Ruinart, *op. cit.*, p. 453. — [25] Joh., XIX, 41. — [26] Gruter, *Inscript.*, p. MLIX, n. 6. — [27] Philipp., IV, 8. — [28] Tertullien, *Apologet.*, c. XLII; Minucius Félix, *Octavius*, c. XXXVIII. — [29] Tertullien, *loc. cit.*

mons pêle-mêle devant nos pas, tantôt les enroulons en guirlandes autour de nos cous ? Pardonnez-nous de ne pas nous en couronner : nous aimons mieux les respirer que de les mettre dans nos cheveux [1]. » Ils se plaisaient à renouveler, dit Prudence, les violettes et les feuillages verts sur le sépulcre de leurs morts [2] ; ils aimaient à chercher sous la glace fondante, dans les tièdes hivers des pays chauds, les premiers crocus, les premières pousses de verdure ou de fleurs, pour les y déposer [3]. Ils faisaient, par dévotion, toucher des fleurs aux reliques des saints [4]. Ils plaçaient des fleurs sur les autels [5]. Comme les païens, ils se plaisaient à couvrir leurs chambres sépulcrales de peintures décoratives donnant l'illusion d'un verger ou d'un jardin. Le corridor que l'on trouve en entrant dans l'hypogée de Domitille est orné d'une belle vigne, qui rampe sur la voûte, se répand sur la muraille avec la souplesse et l'abandon de la nature. Un escalier de la catacombe de Thrason était décoré de stucs, dont les reliefs figuraient des raisins et des pampres. Des vignes, des guirlandes de fleurs et de fruits, au milieu desquelles volent joyeusement des oiseaux, ornent le fond de nombreux *arcosolia*, les voûtes et les murailles de nombreuses chambres. Bien souvent des fleurs fraîches durent mêler leur éclat et leur parfum à ces élégantes décorations; les jardins de Théon, de Juste, d'Hilaria, de Philippe ou de Métrodore ne se transformèrent sans doute pas en des champs stériles, après que les chrétiens eurent creusé au-dessous d'eux des cryptes décorées souvent avec tant d'art et un art si souriant [6]. »

H. Leclercq.

DOMAINES RURAUX. — I. Sujet. II. Caractère juridique essentiel. III. Aménagement intérieur : 1° Oudna; 2° Oued Athmenia; 3° Tabarka; 4° Kaona. IV. Administration : intendant. V. Personnel : 1° fermier; 2° esclaves : 3° colons ; 4° gagne-petit. VI. Autonomie territoriale : 1° limitation; 2° statut; 3° marché; 4° paiement de l'impôt; 5° églises; 6° droit de justice. VII. Propriétaires : 1° les empereurs; 2° famille impériale; 3° familles sénatoriales; 4° églises. VIII. Exploitation : 1° la *locatio conductio;* 2° le *jus perpetuum ;* 3° le *jus privatum salvo canone;* 4° l'emphytéose. IX. Baux des églises.

I. Sujet. — Il suffira, peut-être, de dire, pour montrer l'importance de ce qui a trait aux grands domaines dans l'empire romain, que le colonat et le bail perpétuel y sont nés, c'est-à-dire les institutions les plus caractéristiques du droit du bas-empire et qui sont en même temps les assises de la société du moyen âge [7]. Cette étude est rendue presque facile grâce aux textes que nous possédons sur l'administration des domaines impériaux, et principalement d'abondantes constitutions dans les codes Théodosien et Justinien. Pour l'époque précédente, qui est celle où se sont élaborées les conditions nouvelles faites aux personnes et aux terres, nous avons des textes épigraphiques nombreux et explicites. Littérature juridique et littérature épigraphique n'ont pas coutume d'attirer et de retenir les esprits superficiels, aussi celles-ci n'ont-elles trouvé qu'une clientèle de commentateurs austères, instruits et laborieux. Outre les sujets de prédilection, tels que le colonat et l'emphytéose, il y a d'autres sujets non moins attrayants, comme l'état des fonctionnaires placés à la tête des différents services du *patrimonium Cæsaris* et de la *res privata* [8]. Les inscriptions de Souk el Khmis, d'Aïn Ouassel, de Kasr Mezûar, d'Henchir Mettich ont été commentées et éclairées avec autant de science que d'obstination. Après tant de coups de sonde jetés sur divers points, la tâche de l'historien était de réunir les documents épars, de comparer, de compléter et de combiner les résultats acquis, de donner enfin, avec la précision et le détail devenus possibles, le tableau complet de l'administration et de la vie économique des grands domaines dans l'empire romain [9]. Sous ce titre de « grands domaines » il ne faut pas seulement compter les domaines impériaux, mais tous les domaines étendus, que le propriétaire soit empereur ou simple particulier; le terme de « domaines seigneuriaux » serait exact, mais prêterait à confusion, parce que « seigneurie » dans notre langue donne à penser, d'une façon trop particulière, au moyen âge. Quant au mot *latifundia*, il est d'apparence trop technique et étranger à notre langue; nous conservons donc, faute de mieux, l'expression « grands domaines » et nous allons en étudier le caractère juridique essentiel, l'aménagement intérieur, l'administration, la condition de ses cultivateurs, les règles de droit et les pratiques coutumières qui font qu'il constitue jusqu'à un certain degré une sorte de territoire autonome, les différents propriétaires, enfin l'exploitation et les divers modes de fermage par lesquels il est mis en valeur.

II. Caractère juridique essentiel. — Outre le caractère qu'il tient de sa vaste étendue, le grand domaine est essentiellement, au point de vue juridique, un territoire qui ne fait pas partie du territoire de la *civitas* [10].

Il a pu exister dans l'empire romain de très grandes propriétés non autonomes vis-à-vis de la cité [11] et ne se distinguant de propriétés moindres ou même minuscules que par l'étendue, puisque les unes et les autres sont soumises juridiquement aux règles communes de propriété. Le grand domaine soumis à des règles spéciales, autonome, n'est pas exceptionnel; on le rencontre même fréquemment et c'est de lui seul qu'il sera question ici.

Son nom technique est *saltus* [12]. A l'époque du bas-empire, on rencontre très souvent, principalement en Occident, *massa* [13].

[1] Minucius Felix, *loc. cit.* — [2] Prudence, *Cathemerinon*, hym. x, vers 169-170. — [3] Prudence, *Peristephanon*, hymn. III, vers 201-205. — [4] S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XXII, ch. VIII. — [5] *Ibid.* — [6] P. Allard, *op. cit.*, p. 507-509. Je n'ai guère fait que citer ou résumer son excellente étude qui ne peut qu'être transcrite, mais non refaite. — [7] Nous résumerons et nous citerons ici, prévenant une fois pour toutes, l'étude de M. Ed. Beaudouin, *Les grands domaines dans l'empire romain, d'après des travaux récents*, dans *Nouvelle revue historique du droit français et étranger*, 1897, t. XXI, p. 543-599, 673-719; 1898, t. XXII, p. 27-115, 194-219, 310-350, 545-584, 694-733. — [8] Marquardt, *Manuel des instit. rom., Finances*, trad. Vigié, p. 392-396; O. Hirschfeld, *Untersuchungen auf dem Gebiete der römischen Verwaltungsgeschichte*, p. 30 sq., 192 sq. — [9] Lécrivain, *De agris publicis imperatoriisque ab Augusto tempore usque ad finem imperii romani*, Paris, 1887; Fustel de Coulanges, *L'alleu et le domaine rural*, 1890, p. 1-97 : La villa gallo-romaine; R. Wiart, *Le régime des terres du fisc au bas-empire*, in-8°, Paris, 1891; A. Schulten, *Die römischen Grundherrschaften, eine agrarhistorische Untersuchung*, Weimar, 1896; R. His, *Die Domänen der römischen Kaiserzeit*, Leipzig, 1896.—[10] A. Schulten, *op. cit.*, p. 2-12; E. Beaudouin, *op. cit.*, t. XXI, p. 550. — [11] A. Schulten, *op. cit.*, p. 2. — [12] *Ibid.*, p. 2, 17. Sur les autres dénominations plus ou moins synonymes de *saltus*, mais dont la signification est beaucoup moins propre et technique (*prædium possessio, latifundium, fundus*), cf. A. Schulten, *op. cit.* p. 17-21. Cf. également, sur ces expressions et d'autres semblables (*casa, villa, domus*), R. His, *op. cit.*, p. 67-69. — [13] Sur cette expression, cf. Schulten, *op. cit.*, p. 20; His, *op. cit.*, p. 69, 70. *Massa* (entendez *massa fundorum*) signifie proprement un ensemble formé par plusieurs *fundi*, réunis sous l'autorité d'un même propriétaire. Sur l'emploi très fréquent de cette expression dans les textes du bas-empire, pour les pays d'Occident (Italie et Afrique), voir les textes cités par His, *op. cit.*, p. 69, note 1. Notamment ce mot revient presque à toutes les lignes de la donation de Constantin aux différentes Églises de Rome et de l'Italie, dont le texte ne peut provenir que d'un document officiel contemporain.

En Italie, où les grandes propriétés ne sont pas rares, on rencontre peu de *saltus* autonomes. C'est que, en Italie, par l'effet des fondations innombrables de colonies, presque tout le territoire s'est trouvé réparti entre des *civitates*. Il y a donc très peu de domaines qui soient, en droit, en dehors de la cité. Par contre, ils sont nombreux en Afrique. De là une circonstance à relever dès maintenant. Le *saltus* autonome et la *res publica* s'opposent dans plusieurs textes [1], les contestations (*controversiæ de jure territorii* ou *de modo agri*) s'élèvent entre *saltus* et *civitas* [2], tellement que les géographes comme Ptolémée et Pline, dans leurs descriptions des provinces, à côté des *civitates* et en dehors d'elles, nomment les *saltus*, territoires séparés et autonomes [3]. Les écrivains ecclésiastiques, les chroniqueurs, les constitutions des empereurs du bas-empire opposent pareillement les *ordines civitatum* aux *procuratores possessionum*, les *territoria civitatum* aux *prædia*, le *saltus* à la *res publica* [4]. La conséquence de cet état de choses sera que, dans son domaine, le propriétaire tendra à se considérer comme le seul maître et voudra exercer lui-même les droits qui appartiennent à la puissance publique. Par exemple, l'inscription de Souk el Khmis montre clairement que, au moins dans les *saltus* impériaux, la juridiction municipale est sans action et que les *procuratores* de l'empereur — ou même parfois de simples *conductores* — y exercent toute autorité et y jouissent de tous droits [5]. Ceci se comprend sans peine : puisque l'empereur n'est citoyen d'aucune *civitas* [6], il s'ensuit que ses domaines sont *ipso jure* en dehors du territoire et du droit de la cité. De même pour les sénateurs, citoyens de Rome seulement et étrangers à toute *civitas* locale.

Comment ont pu se former ces domaines autonomes ? Les vieux Romains souhaitaient infatigablement d'étendre leurs propriétés, question de revenus et de point d'honneur. Quant à l'État, il en adviendrait ce qu'il pourrait et il ne semble pas que le mot devenu proverbial de Pline : *Latifundia perdere Italiam*, ait un seul instant refréné cette tendance en lui offrant la perspective de ses prochains résultats. Cependant, qui dit *latifundium* ne dit pas *saltus*. Le propriétaire italien, qui possède des *fundi* à Veleia, d'autres *fundi* sur le territoire de Lucques, et d'autres encore sur les territoires d'une dizaine de cités, est bien un très grand propriétaire, car il possède effectivement un très vaste *latifundium;* mais il n'est pas pour cela un propriétaire seigneurial, autrement dit, ses domaines ne forment pas un vrai *saltus*. En Italie, les grands domaines de l'État ont presque disparu [7] et les *latifundia* se sont formés par la réunion entre les mains d'un même propriétaire de différents *fundi* privés. Celui-ci a profité des mille circonstances qui incessamment acculaient le petit cultivateur italien à vendre sa terre au riche voisin qui la convoitait; ainsi, il a accru son domaine de *fundi* privés originairement distincts. C'est là le *latifundium*. Le *saltus* existe cependant en Italie.

Il est bien difficile, en effet, de ne pas reconnaître ce caractère aux domaines que les empereurs y possèdent, domaines autonomes, on l'a vu. Or, le fait de l'existence de domaines impériaux en Italie est certain [8]. Les inscriptions relatives aux *procuratores* placés à la tête de l'administration des domaines impériaux en Italie, permettent de se rendre compte du nombre de ces domaines [9]. Pour l'époque du bas-empire, particulièrement celle de Constantin, deux documents très importants permettent d'établir cette statistique, et nous montrent combien nombreux étaient les domaines impériaux en Italie. Le premier document est la *Notitia dignitatum*, qui nous donne le catalogue des *rationales* et des *procuratores* des biens de l'empereur. On en trouve dans toutes les parties de l'Italie et même à Rome [10]. Le second document est la *Vita Silvestri*, dans le *Liber pontificalis* [11]. Cette Vie contient la liste des terres données par Constantin aux différentes Églises de Rome et de l'Italie. Si quelques-unes de ces Églises reçoivent uniquement des terres situées dans les provinces, et spécialement dans les provinces d'Orient (par exemple, la basilique de Saint-Pierre [12], celle de Saint-Paul [13]), à la plupart au contraire furent données des terres situées en Italie (par exemple, au baptistère de Latran [14]; à la basilique Sessorienne [15]; aux basiliques de Sainte-Agnès, de Saint-Laurent, des Saints-Pierre-et-Marcellin; aux basiliques d'Ostie, d'Albano, de Capoue, de Naples; au titre paroissial de Silvestre à Rome [16]). L'empereur possédait donc, au temps de Constantin, une quantité considérable de domaines en Italie. Il est vrai que la date de la rédaction de la *Vita Silvestri* ne saurait être antérieure à la fin du ve siècle et que, sur les rapports de Constantin et de Silvestre, cette Vie a recueilli plusieurs légendes. Mais ce catalogue précis et détaillé des fonds donnés par l'empereur aux Églises d'Italie, comme en général les autres catalogues de fonds de terre contenus dans le *Liber pontificalis*, ne peut certainement avoir été pris par le rédacteur qu'à une source officielle, et a été sans doute copié par lui dans les archives elles-mêmes [17].

Cependant, la vraie patrie des *saltus*, ce sont les provinces et par excellence l'Afrique [18]. Là, en effet, ont existé, dès l'origine, d'immenses territoires qui n'ont fait l'objet d'aucune assignation. N'ayant pas été assignées, ces terres sont restées, en droit, le domaine de l'État, et, en fait, ont été le plus souvent occupées par des possesseurs entre les mains desquels, petit à

[1] Par exemple dans les *rei agrariæ scriptores*, cf. Frontin, dans *Gromatici veteres*, édit. Lachmann, p. 35, ligne 12; p. 46, ligne 3. — [2] *Ibid.*, p. 46, ligne 3; p. 53, ligne 3. — [3] Pline, *Hist. nat.*, III, xv, 116. — [4] *Code Théodosien*, l. XVI, tit. II, lex 31; cf. l. X, tit. III, lex 2; *Conc. Carthagin.*, dans *P. L.*, t. XI, col. 1203 : *Per civitates singulas et vicinorum quorum possessorum;* encore dans *Gesta collationis Carthag.*, *P.L.*, t. XI, col. 1326 : *Istos omnes in villis vel in fundis esse episcopos ordinatos, non in aliquibus civitatibus.* — [5] Voir les plaintes des colons de Souk el Khmis au sujet des *milites* envoyés contre eux par le *procurator* du domaine, et des violences dont ils ont été les victimes. — [6] A. Schulten, *op. cit.*, p. 8. — [7] Au moins les terres arables, car il resta toujours des *silvæ* et des *pascua* publics. — [8] Rares encore à l'époque de Tibère (Tacite, *Annal.*, l. IV, c. VII), bientôt nombreux; cf. A. Schulten, *op. cit.*, p. 15-16. A l'époque de Trajan, les inscriptions alimentaires y font de fréquentes allusions, voir la mention *adf(ine) im(peratore)* [ou *Cæs(are)*] *n(ostro)*, *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 1147, col. 4, lign. 60-76; col. 6, lign. 2 et 37; t. IX, n. 1455, col. 2, lign. 35, 49, 51, 70; col. 3, lign. 5, 17, 25, qui marque un domaine impérial imitrophe. — [9] Statistique approximative dans Schulten, *op. cit.*, p. 65; Lécrivain, *op. cit.*, p. 31-36, 49-50; O. Hirschfeld, *op. cit.*, p. 21-26, notes, p. 45, note 2. — [10] *Notitia Occid.*, édit. Böcking, c. XI, t. II, p. 52, 53. — [11] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 170 sq. — [12] *Ibid.*, t. I, p. 177, 178. — [13] *Ibid.*, t. I, p. 178, 179. — [14] *Ibid.*, t. I, p. 174, 175. — [15] *Ibid.*, t. I, p. 180. — [16] *Ibid.*, p. 180-187, et pour l'emplacement de chacun de ces fonds, p. 192-200. — [17] Voir, sur la valeur de cette transcription, *Dictionnaire*, t. III, au mot CHARTES, col. 877. Cf. encore, sur les biens des empereurs en Italie, à l'époque du bas-empire, *Code Théodosien*, l. XI, tit. XVI, lex 2 : *Fundi patrimoniales atque emphyteuticarii per Italiam nostram constituti* (en 323); *ibid.*, lex 9 (en 359). R. His, *op. cit.*, p. 45-48-72, notes 1, 2, 3. — [18] Liste des *saltus* d'Afrique, dans A. Schulten, *op. cit.*, p. 28-41, et les observations, au point de vue topographique, de S. Gsell, dans *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1896, t. XVI, p. 461, 462. Pour les domaines impériaux d'Afrique, à l'époque du bas-empire, cf. *Notit. Occid.*, c. XI, édit. Böcking, t. II, p. 53, et les textes du code Théodosien cités par R. His, *op. cit.*, p. 72, note 4. Pour les domaines impériaux situés dans les autres provinces, soit d'Occident soit d'Orient, à la même époque, *Notit. Occid.*, c. X; His, *op. cit.*, p. 72, note 4-8, p. 48, notes 3-9.

petit, la possession s'est transformée en propriété [1]. L'inscription de Henchir Mettich nous révèle une autre origine de beaucoup de grands domaines africains, origine qui fut très vraisemblablement celle du domaine de la *Villa Magna Variani*, pour lequel fut rédigé le règlement contenu dans cette inscription. Ce règlement, donné au *fundus Villæ Magnæ Variani*, au nom de l'empereur Trajan, par des procurateurs impériaux [2], est sans doute la charte même de fondation de ce *fundus*. Le nom de *Mappalia Siga*, que porte le domaine à côté de son nom romain, ne peut être évidemment que l'ancien nom local de cette partie du pays; le mot *Mappalia* rappelant d'une façon très claire le souvenir d'une tribu indigène au détriment de qui le *fundus* a été constitué. C'est à peu près sûrement Trajan lui-même qui a créé ce domaine sur le territoire occupé jadis par le village numide, et qui, par la *lex* contenue dans notre inscription, a réglé comme nous le voyons la condition, les redevances, les corvées, les droits des *coloni* du nouveau domaine, lesquels ne sont autres que les indigènes eux-mêmes, c'est-à-dire les habitants de l'ancienne agglomération rurale sur le territoire de laquelle le domaine a été fondé, réduits par la « loi » de Trajan à la condition de cultivateurs (*coloni*) de ce nouveau domaine. Voici donc un grand domaine africain dont l'origine est non pas l'occupation, mais une fondation officielle et administrative, une création de l'empereur. Mais dans tous les cas, et quelle que soit l'origine, l'idée générale reste la même : le *saltus* n'est pas un territoire qui s'est trouvé, par la suite des temps et des circonstances, enlevé à un territoire municipal, et soustrait à la juridiction de la cité. Il n'a jamais fait partie de la cité. A aucune époque il n'a été territoire municipal. Son autonomie, si l'on peut parler ainsi, est primordiale; il est une terre indépendante dès son origine; il est né libre du lien municipal.

Le domaine privé, autonome, s'est transformé progressivement en village et, par la suite des temps, en ville. Ces domaines sont généralement reconnaissables parce qu'ils portent un *nomen gentilicium* avec la terminaison *anus*. Les Gallo-Romains donnèrent, eux aussi, à leur domaine leur propre *gentilicium*, substituant la désinence gauloise *acus* à la désinence romaine *anus*, ce qui explique comment tant de domaines gallo-romains ont pour nom un *gentilicium* à terminaison gauloise, dont on retrouve la trace dans beaucoup de noms de communes de France. On a le choix entre des centaines d'exemples. Le *gentilicium* Sabinus, assez fréquent en Gaule, donne comme nom de domaine *Sabiniacus* [3] et on trouve en grand nombre au ve siècle des formations de ce type : *Cutiniacense prædium*, *Eboracense prædium*, *Avitacus*, *Taionnacus* [4], etc., qui sont fréquemment des noms de *vici* dans Grégoire de Tours. Dans la Table de Peutinger nous voyons pareillement un nombre considérable de noms de lieux qui sont d'une façon divisible d'anciens noms de domaines : *Horrea Cælia, vicus, — Casæ Calbenti, vicus, — Casæ villa Aniciorum, — Miuna, villa Marsi, — Ad villam Servilianam, — Vico Aureli*, etc. [5]. La même observation peut être faite à propos des listes d'évêques qui nous ont été conservées, ou à propos des chartes de Ravenne. Les lieux mentionnés dans ces documents portent des noms qui indiquent qu'ils furent originairement des domaines [6]. On devine par là combien nombreux ont été en réalité les *saltus* dans l'empire romain [7].

A cette autonomie, on objecte que, dans les textes du bas-empire, il n'est pas rare de lire que tels grands domaines sont *in territorio* d'une cité; cette façon de parler est employée même à l'égard des domaines impériaux. Nous en trouvons des exemples nombreux dans la donation de Constantin aux Églises d'Italie dont il a été parlé plus haut. Presque toutes les *massæ* dont il est question dans ce document sont dites dépendre d'une cité déterminée : *massa Gargiliona territorio Suessano; — massa Auriano territ. Laurentino; — massa Urbana territ. Antiano; — massa Sentiliana territ. Ardeatino* [8], etc., etc., et encore : *in civitate Laurentum possessio Patras; — in civitate Falixa possessio Nymphas* [9], etc.; — *possessio Augusti territorio Sabinense* [10]. Il y a là une façon inexacte de parler, mais non pas l'affirmation juridique que les *saltus* dépendent des *civitates;* l'expression, impropre au point de vue juridique, est d'ailleurs correcte au point de vue géographique, d'après lequel elle exprime que tel domaine, impossible ou très difficile à identifier si on le désigne par son *gentilicium*, se trouve dans telle circonscription connue de tous. L'expression *in territorio* est un renseignement topographique sans autre prétention, ni juridique, ni administrative. Ainsi, le *fundus Æmilianus* du diplôme de Ravenne de l'année 489, fonds qui fait partie d'un ensemble de biens (*massa*) situé *in provincia Sicilia Syracusano territorio* [11], est géographiquement dans le territoire de Syracuse, mais n'est pas, nécessairement au moins, dans la dépendance des autorités municipales de la cité du Syracuse. Celles-ci [12] ont à entériner cet acte, consistant en une donation par le roi Odoacre d'un domaine qui lui appartient; elles procèdent à la tradition de l'immeuble, que reçoivent du *chartarius* du roi Odoacre les représentants (*actores*) du donataire Pierius, et ces *actores*, en présence d'un *decemprimus* de la cité de Syracuse, déclarent à cette occasion qu'ils s'engagent à payer les impôts relatifs à ce domaine, *fiscalia competentia;* après quoi le domaine sera inscrit sur les *polyptica publica*, avec le nom de son nouveau propriétaire, remplaçant le nom du roi, propriétaire antérieur. Nous avons montré le sens de l'expression *in territorio*; quant aux *fiscalia competentia*, ce ne sont pas des taxes dues à la cité, mais l'impôt général dû à l'État, ici en particulier l'impôt foncier, dont les domaines impériaux eux-mêmes ne sont pas, au moins d'une façon régulière et générale, exempts [12]. Enfin les *polyptica publica* ne sont autre chose que les registres du *census*, c'est-à-dire de l'impôt dû à l'État, et placés sous la garde des magistrats municipaux.

[1] A. Schulten, *op. cit.*, p. 16. — [2] Cf. *Revue hist. du droit*, 1897, p. 374, 1re face, lignes 1-4. — [3] Et de Sabiniacus procèdent plus de quatre-vingts noms de villages : Savigna, Savignac, Savignat, Savigneux, Savigné, Savigny, Sevigny. D'Arbois de Jubainville, *Recherches sur l'origine de la propriété foncière et des noms de lieux habités en France*, p. 126, 127. De même Julius donne *Juliaccus*, d'où procèdent : Juillac, Juilly, Juilley, Jullié, Jully, *ibid.*, p. 141; Cassius donne *Cassiacus*, d'où procèdent : Chassé, Chassey, Chassiacq, Chassieu, Chassy, Chessy, *op. cit.*, p. 143. — [4] A. Schulten, *op. cit.*, p. 21. — [5] A. Schulten, *op. cit.*, p. 22-23. — [6] A. Schulten, *op. cit.*, p. 23. — [7] M. E. Beaudouin fait observer qu'il n'entend pas dire que tous les domaines dont le nom est devenu par la suite un nom de village ou de ville, ont été à l'origine, nécessairement et sans exception, des domaines indépendants de la cité, des *saltus* au propre sens du mot. Mais il a dû en être ainsi du plus grand nombre d'entre eux; ainsi s'est opérée l'évolution du domaine en village presque sans qu'on s'en aperçût — [8] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 173-174. — [9] *Ibid.*, t. I, p. 180. — [10] *Ibid.*, t. I, p. 182, 184-187. — [11] Marini, *I papiri diplomatici*, in-fol., Roma, 1802, n. 82, p. 128-129; *ibid.*, n. 86 (année 553) : *Massæ Firmidianæ territorii Urbinati*. Sur un autre argument tiré de la même charte de Ravenne de 489, voir E. Beaudouin, *op. cit.*, p. 561-563. — [12] L'acte de donation est porté, selon la règle du droit romain du bas-empire, à la curie de Ravenne, lu et insinué dans les registres de la cité. — [12] Sur la question de savoir dans quelles limites les domaines impériaux sont soumis aux impôts ordinaires dus à l'État et particulièrement à l'impôt foncier, R. Hiis, *op. cit.*, p. 107-113; Wiart, *op. cit.*, p. 55-65.

III. Aménagement intérieur. — Le *saltus* comprend essentiellement deux parties, d'abord la *villa*, le *prætorium*, qui est l'habitation du propriétaire [1], dans laquelle ce propriétaire réside lui-même ou qu'habite en son absence son *procurator*, c'est-à-dire son gérant. Ensuite les *casæ*, *vici*, *castella*, où demeurent les colons. C'est déjà l'embryon du village futur.

La *villa* comprend le château du maître et les bâtiments nécessaires à l'exploitation du domaine. Les *vici* sont les groupes formés par les habitations de colons. Ces villages sont souvent désignés en Afrique sous le nom de *castella* [2] et pourvus de moyens de défense : *turres salutem saltus* [3], des tours et même un mur d'enceinte : *vicos circa villam in modum municipiorum* [4]. Ammien Marcellin parle d'un *fundum nomine Gallonatis, muro circumdatum valido, receptaculum tutissimum* [5].

Ces *vici* et *castella* dépendant des domaines diffèrent néanmoins de leurs homonymes dépendant des cités. Ceux-ci ont une organisation propre, des magistrats, des temples, un patrimoine [6]. Rien de semblable pour les *vici* des domaines, qui, s'ils ont en certains cas des *magistri*, ne possèdent ni constitution municipale, ni magistrats locaux. Le *saltus* se divise en *fundi* ou *casæ*; ces *casæ* des colons, même groupées en *vici*, constituent simplement une division agricole et topographique et nullement une circonscription administrative et politique. Le domaine est la terre d'un propriétaire (un particulier ou l'empereur); les *castella* ou les *vici*, où sont les habitations des colons, sont simplement des parties, des divisions de ce domaine, non des groupes indépendants ni des communautés [7].

Les colons doivent les corvées (*operæ*), qui sont variées et s'étendent au domaine entier. Comme les colons sont répartis par groupes dans les divers *castella* ou *vici* du domaine, ils travaillent chacun dans leur canton, sous leurs surveillants [8]. Toutefois lorsqu'il s'agit de travaux analogues à ce que nous désignons aujourd'hui sous le nom de travaux d'art, des équipes sont désignées, qui se transportent, suivant les besoins, sur tous les points du domaine. Nul doute que dans chaque groupe on ait réparti deux corps de profession particulièrement indispensables : maçons et charpentiers. A eux revient le soin de construire le mur d'enceinte, les dépendances et les communs, de réparer ou d'agrandir au besoin la demeure du maître, d'ajouter au nombre des boutiques déjà existantes. Quant à l'installation des colons eux-mêmes, elle est, à en juger par les ruines qui subsistent, des plus sommaires; tout au plus relève-t-on quelques débris de portiques et de boutiques [9]. Groupés pendant la vie, les colons se rassemblent aussi dans un même cimetière [10]. Un cimetière belgo-romain, du IIe siècle, contient environ quatre cents sépultures à incinération, dont le mobilier est des plus modestes — objets de poterie commune, petits bijoux sans valeur, bagues en fer, aucun métal précieux. — Chaque tombe contient deux à six vases. C'est probablement le nombre des habitants d'un ménage de colons [11].

La *villa* est l'habitation du maître; elle ne diffère des *casæ*, au point de vue juridique, que par le régime. En effet, le *conductor* du domaine a affermé le domaine entier, il est donc le fermier du maître, tandis que les colons détenteurs de parcelles sont ses fermiers à lui et les sous-fermiers du maître. A l'époque impériale, le maître n'habite plus la *villa*, qui n'est plus pour lui qu'une terre d'exploitation, un bien de campagne, qu'il visite l'été pour son plaisir et pressure toute l'année pour ses besoins, que le *vilicus* et la *familia* servile auront à satisfaire [12]. D'ailleurs l'habitation n'a plus l'aspect et l'aménagement rustique dont le propriétaire s'était longtemps contenté. C'est une maison pimpante ou fastueuse, dont nous pouvons juger facilement d'après les descriptions complaisantes et détaillées de Pline le Jeune et de Sidoine Apollinaire [13]. En Afrique et sur les frontières de la Germanie, des ruines subsistent encore de quelques-unes de ces habitations [14]. Mais, d'une façon plus claire et plus brillante que tous les autres documents, des mosaïques africaines mettent sous nos yeux un *castellum* rural dans l'empire romain. Les mosaïques des bains de Pompeianus, découvertes près du petit village de l'Oued Athmenia [15] (route de Constantine à Sétif), celles de Tabarka [16], d'Atrium, nous offrent l'image d'un château avec ses tourelles, ses rangées de fenêtres, les futaies, le parc, la pièce d'eau où nagent les canards, l'écurie avec les postières. Ce château, malgré son luxe, n'est d'ailleurs pas à l'abri d'un coup de main et le maître a pris la précaution de le faire fortifier. Et nous pouvons nous représenter ce qu'étaient ces défenses par les ruines de Kaoua, entre Ammi Mousa et Orléansville (Maurétanie Césarienne), une vraie maison seigneuriale, s'étendant sur quarante mètres carrés, qu'entoure une enceinte fortifiée dont la superficie embrasse un espace de 300 mètres de développement [17]. La construction (en pierres de taille grandes et bien ajustées), le style de l'ensemble, la décoration des portes et des chapiteaux des quatorze colonnes qui entourent le péristyle, indiquent comme date IVe siècle au plus tôt. Sur la clef de voûte du portail, le nom du propriétaire [18] :

SPES · IN · DEO · FERINI · AMEN ·

Autour du château, sont les constructions qui servent à l'exploitation du domaine. Elles sont destinées soit à la *pars fructuoria*, soit à la *pars rustica*, pour parler le langage de Columelle. La première, ce sont les granges et les celliers, les bâtiments dans lesquels on

[1] Sur l'expression *prætorium* employée à l'époque impériale pour désigner la maison du propriétaire, cf. Fustel de Coulanges, *L'alleu et le domaine rural*, p. 92. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8777 : *Coloni castelli Cellencis;* n. 8701 : *Coloni castelli Dianensis;* n. 8426 : *Castello Aureliane(nse) Antonia(nense).* — [3] *Corp. inscriptionum lat.*, t. VIII, n. 8209, 8991. — [4] Frontin, p. 53, ligne 7; cf. T. Mommsen, dans *Hermes*, t. XV, p. 392. — [5] Ammien Marcellin, *Hist.*, XXIX, 5, 25. — [6] J. Marquardt, *Organisation de l'empire romain*, trad. Louis-Lucas, t. I, p. 8-18; A. Schulten, dans *Philologus*, 1894, t. LIII; et dans *Rheinische Museum für Philologie*, 1895, t. XL. — [7] A. Schulten, *op. cit.*, p. 48, 49, 105. — [8] A. Schulten, *op. cit.*, p. 52. — [9] Wilmanns, dans *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, p. 45; Gsell et Graillot, dans *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1893, p. 461 sq.; 1894, p. 3 sq., 501 sq.; S. Gsell, *Tipasa*, dans *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 420-425. — [10] M. Deloche, *Le port des anneaux dans l'antiquité*, dans *Mémoires de l'Acad. des inscript.*, t. XXXV, 2e part., p. 267. — [11] Les petites *villæ* rustiques, dont les ruines ont été découvertes dans la région de Bade (cf. M. Schumacher, *Römische Meierhöfe im Limesgebeit*, dans *Westdeutsche Zeitschrift*, 1896, t. XV, p. 1 sq.), sont bien, elles aussi, des habitations de cultivateurs et de paysans, mais il ne semble pas qu'ils fussent colons d'un grand domaine; ce sont plus probablement de petits cultivateurs libres et indépendants, travaillant chacun leur terre et habitant chacun leur maison. — [12] Sur la durée du séjour estival à la campagne, cf. E. Beaudouin, 1897, p. 569, n. 1. — [13] A. Schulten, *op. cit.*, p. 59, note 70; description intéressante dans Fustel de Coulanges, *L'alleu et le domaine rural*, p. 90-96. — [14] Kaoua, Maurétanie Césarienne, dans *Bull. de corresp. afric.*, 1882, p. 147 sq.; domaine des Hortensiani, dans Gsell, *Tipasa*, dans *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 420-425; Région du Rhin et de la Moselle, voir A. Schulten, *op. cit.*, p. 53, 54, notes 61, 62; Schumacher, *op. cit.*, 1896, p. 18. — [15] Poulle, dans *Recueil de la Soc. archéol. de Constantine*, 1878, p. 131 sq.; Tissot, *Géographie comparée de l'Afrique du Nord*, t. I, p. 360, 494; G. Boissier, *L'Afrique romaine*, p. 152-162, description. — [16] Gauckler, dans *Revue générale des sciences*, 1896, p. 970. — [17] *Bulletin de correspondance africaine*, 1882, p. 147 sq. — [18] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 21533.

garde les fruits et les récoltes; la seconde, ce sont les habitations des esclaves — rappelons-nous que les colons ne s'y mélangent pas et habitent leurs *vici*, — les étables, les bâtiments que nous appellerions les « communs », en un mot, tout ce qui abrite *l'instrumentum vocale* et *semivocale* du domaine [1].

Au fond, dit justement M. Beaudouin, cette grande ferme romaine ne diffère pas essentiellement d'une ferme d'aujourd'hui. Les mosaïques des bains de Pompeianus ou celles de Tabarka donnent presque l'impression d'une belle exploitation agricole en terre moderne et très française [2].

1° *Oudna.* — L'ancienne colonie romaine d'*Uthina*, aujourd'hui *Oudna*, est située à 25 kilomètres environ au sud de Tunis, une ville romaine s'y étageait en amphithéâtre sur les premières pentes du djebel Mekrima, qui ferme au sud la riche plaine du Mornag; elle fut détruite de fond en comble par les Vandales et paraît avoir été presque entièrement abandonnée dès le milieu du ve siècle. Une habitation privée, désignée hypothétiquement sous le nom de maison des *Laberii* [3], semble avoir été construite dans les dernières années du i^er siècle ou au commencement du iie. La maison a été habitée pendant cent cinquante ans au moins et si, pendant cette longue période, elle a été forcément l'objet de nombreuses réparations, les remaniements qu'elle a subis sont de peu d'importance. Le plan primitif n'a pas été altéré dans ses grandes lignes, et peut être reconstitué dans toutes ses parties. Nous étudierons en son lieu cette *villa*, il n'est question en ce moment que de la mosaïque de l'*atrium* proprement dit. L'*impluvium* attenant directement au mur extérieur est entouré sur les trois autres côtés d'un portique couvert. La mosaïque de l'*impluvium* bordée d'une large tresse représente des scènes de la vie rurale en Afrique. Au fond, une ferme, avec grande porte cintrée sous le pignon de la façade, seconde porte, plus petite, à gauche, et trois fenêtres au premier étage. Contre le mur est dressée une charrue, dont l'araire actuellement employé en Tunisie a conservé la forme [4]. A l'entrée de l'habitation, un berger debout, les jambes croisées, et s'appuyant sur sa houlette, passe en revue son troupeau de chèvres et de moutons à grosse queue [5] qui rentrent du pâturage (fig. 3818).

Devant la ferme est le gourbi abritant les esclaves, puis l'abreuvoir qu'alimente un puits à balancier, formé d'une poutre horizontale oscillant sur une fourche. A l'une des extrémités du fléau est suspendu le seau qui s'enfonce dans le puits. L'autre est munie d'un contrepoids. Un valet le manœuvre pour donner à boire à un cheval. Un peu plus loin, un autre cheval piaffe, attaché à un poteau; à droite, deux lévriers bondissent quêtant le gibier; un esclave fouaille un mulet pesamment chargé qu'il conduit sans doute au marché; un laboureur armé de l'aiguillon pousse dans le sillon deux bœufs attelés à la charrue.

D'autres scènes d'idylle ou de chasse entourent le paysage central : à droite, dans une prairie ombragée, un berger trait ses chèvres; un autre joue de la flûte, assis sur un rocher; un troisième chasse aux petits oiseaux avec des glaux qu'il pose dans un arbre.

Au milieu le cadre change; le paysage devient montagneux et sauvage. Au premier plan, un sanglier, assailli par deux molosses qu'un valet de chiens s'ef-

3818. — Mosaïque de la maison des Laberii, à Oudna. Au musée du Bardo, à Tunis.

[1] A. Schulten, *op. cit.*, p. 58; cf. Fustel de Coulanges, *L'alleu et le domaine rural*, p. 89-90. — [2] *Op. cit.*, p. 571. — [3] P. Gauckler, *Le domaine des Laberii à Uthina*, dans *Fondation E. Piot. Monuments et mémoires*, 1896, t. III, p. 200-201, pl. XXII. — [4] L. Grandeau, *L'outillage agricole indigène en Tunisie. Araire dental*, dans *Journal d'agriculture pratique*, 1896, n. 29, p. 86 sq., fig. 9. — [5] Le mouton à grosse queue est une race tunisienne. Cf. P. Bourde, *Rapport* adressé à M. le résident général *sur l'élevage du mouton en Tunisie en 1893*.

force de retenir, se rue sur un chasseur debout qui le transperce de son épieu [1]; plus loin, un paysan, se dissimulant sous une peau de chèvre, rampe sur les genoux en poussant devant lui, dans un large panneau, une compagnie de perdreaux qu'ont rabattus des filets tendus à distance.

Enfin, à gauche, une lionne blessée tient tête à deux cavaliers, montés sur des chevaux fougueux, qui l'achèvent à coups de javelots, tandis qu'un de leurs compagnons s'éloigne au galop en faisant un geste de triomphe.

L'exécution de ce tableau est assez inégale. Quelques groupes, celui de la chasse à la lionne notamment, sont assez bien rendus; d'autres au contraire sont d'une grande maladresse. La perspective est enfantine. Mais ces défauts mêmes augmentent l'originalité de l'œuvre, en prouvant l'effort personnel qu'a fait l'artiste pour se hausser à l'imitation directe de la nature.

2° *Oued Athmenia.* — Mosaïques de l'époque du bas-empire. Sur la route de Constantine à Sétif, près du petit village de Oued Athmenia, dans une grande plaine ondulée, un Arabe rencontra un obstacle qui brisa le soc de sa charrue, c'était une muraille, puis un commencement de mosaïque. Les travaux mirent au jour les restes d'un édifice qui mesurait plus de 800 mètres carrés, il fut aisé de voir que c'étaient des bains dont la partie la plus somptueuse et la mieux ornée est un *atrium* de près de 10 mètres de long, séparé en trois compartiments par des colonnes de marbre ornées de chapiteaux corinthiens. L'*atrium* donne accès à un grand bassin de natation, entouré d'une galerie demi-circulaire. Cet ensemble se composait de vingt et une pièces, toutes pavées de mosaïques parfaitement conservées [2]. Le propriétaire aurait pu se contenter de banales mythologies, il préféra une décoration faite pour lui et qui ne convînt qu'à lui; il demanda à l'artiste de reproduire sa maison, son parc, ses jardins avec leurs agréments. Le maître mosaïste a dû prendre sans doute de grandes licences avec la réalité : comme il craignait qu'on ne se reconnût pas toujours dans ses peintures, il a pris le parti de placer à côté de chacun des tableaux des légendes qui nous font connaître les lieux et les hommes. Au-dessus de la maison s'étale en grosses lettres le nom du propriétaire, il s'appelait Pompeianus. Sa maison, qui occupe le haut d'une des mosaïques, ne présente pas ce large développement de

3819. — Villa et écurie de Pompeianus. Mosaïque de Oued Athmenia.
D'après Ch. Tissot, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, Paris, 1884, t. I, p. 360, pl. I.

[1] Comparez la mosaïque découverte en 1883 à Orléansville. Cf. *Bulletin épigraphique de la Gaule*, 1884, t. IV, p. 19-21. — [2] Poulle, dans *Mémoires de la Soc. archéol. de Constantine*, 1878, p. 431 sq.; C. Tissot, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, t. I, p. 495, pl. I, III, IV; G. Boissier, *L'Afrique romaine*, Paris, 1909, p. 154-162; une planche en couleurs a été donnée par V. Duruy, *Histoire des Romains*, t. VII, p. 24. Les planches données par Tissot n'étaient pas d'une exactitude absolue. G. Boissier parle de petites irrégularités de détail, qu'il est impossible de vérifier, puisque le tout est irrémédiablement perdu.

façade et ces belles apparences de régularité qui sont à la mode chez nous, surtout depuis la Renaissance. Les Romains paraissent y avoir médiocrement tenu. Leurs villas, faites pour l'usage, se composaient d'ordinaire d'une réunion de corps de logis différents, plus juxtaposés qu'unis et qu'on avait construits à mesure qu'on en sentait le besoin. Dans celle de Pompeianus, quoiqu'elle fût encore très librement construite, la symétrie est un peu plus respectée. Les deux ailes sont occupées par deux grands pavillons carrés, surmontés d'une sorte de dôme; au centre, à côté d'une porte monumentale, s'élève une tour à trois étages, comme il s'en trouvait dans toutes les villas romaines, pour donner au propriétaire le plaisir de la vue et l'agrément du grand air; puis vient un corps de logis, avec de grandes fenêtres cintrées, qui paraissent éclairer une galerie intérieure. Des deux côtés, en dehors de la *villa*, deux petites maisonnettes, qui se répondent, complètent le logement du maître et des serviteurs. Elles donnent sur des jardins, et, pour l'indiquer, l'artiste a placé par derrière de grands arbres, dont le sommet dépasse les toits; aux deux extrémités commencent des palissades de buis, comme on en trouve dans le parc de Versailles, qui entouraient les bosquets et emprisonnaient les allées (fig. 3819).

3820.— « Chasse réservée » de Pompeianus. Mosaïque de Oued Athmenia. D'après Ch. Tissot, *op. cit.*, t. I, p. 494, pl. IV.

Au-dessous de sa maison, Pompeianus avait fait représenter son écurie, montrant ainsi quels étaient ses goûts et ses préférences. C'étaient ceux de presque tous les gens de son pays. Les indigènes, alors comme aujourd'hui, aimaient par-dessus tout leurs chevaux : ils les soignaient, ils en étaient fiers. Ceux que nous montre Pompeianus, les meilleurs sans doute qu'il eût chez lui, portent leurs noms écrits au-dessus d'eux : ils s'appellent : *Delicatus*, *Pullentianus*, *Titus*, *Scholasticus* [1]; mais Pompeianus ne se contente pas toujours de les nommer, il y joint parfois quelques paroles de

[1] Dans l'ouvrage de Tissot, *Géographie comparée...*, le dessinateur a commis une faute assez grave : il a figuré des mangeoires entre les chevaux, lesquelles, paraît-il, n'existaient absolument pas. De plus, le dessin ferait croire que les chevaux sont revêtus d'une sorte de camail à ramages, alors qu'en réalité le mosaïste n'a cherché qu'à imiter — maladroitement — les jeux de lumière sur la robe luisante des animaux.

flatterie et d'affection qui témoignent à quel point il les admire et il les aime. S'adressant à celui qui s'appelle le *Haut*, il lui dit :

ALTVS
VNVS ES VT
MONS EXVL
TAS

« Tu es sans pareil, tu fais des bonds comme des montagnes. »

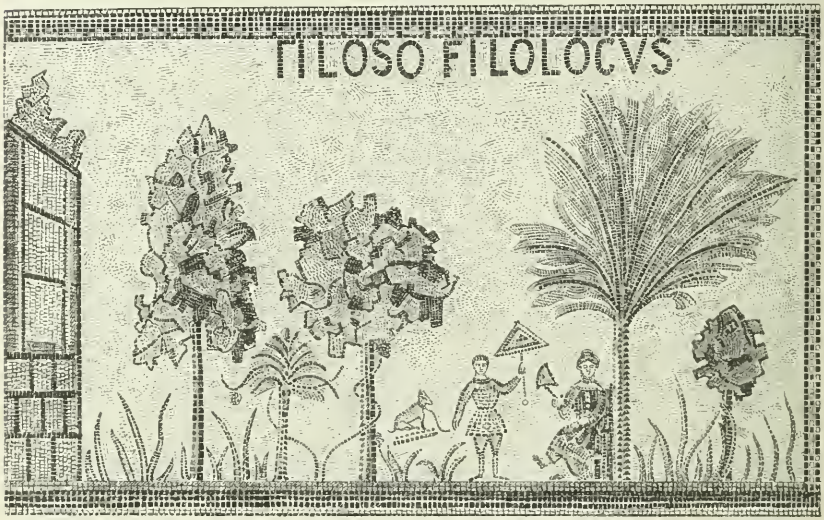
A un autre, il dit :

VINCAS NON VI
NCAS TE AMA
MVSPOLIDOXE

« Que tu sois vainqueur ou non, nous t'aimons, Polidoxe. »

Celui-ci est donc un cheval de course. Mais Pompeianus n'aimait pas seulement ce sport, il aimait aussi la chasse, et ses mosaïques nous l'apprennent en deux tableaux, l'un qui nous montre simplement le parc où il entretient les gazelles, *sæptum venationis;* l'autre, beaucoup plus compliqué, qui contient une dizaine de personnages, et représente ce qu'on appellerait aujourd'hui l'équipage de chasse de Pompeianus. On y voit des chiens, *Fidelis* et *Castus*, qui poursuivent la bête, avec des cavaliers et des piqueurs, dont on a besoin de nous donner les noms. Ils sont vêtus, presque comme certains montagnards d'aujourd'hui, de pantalons serrés au genou; ils ont un béret plat sur la tête; une sorte de justaucorps enferme leur taille, ils portent le manteau rejeté sur l'épaule, à la façon des Espagnols. Les cavaliers ont la lance en arrêt; les gens de pied tiennent une épée à la main; le maître de la maison, sur un cheval qui se cabre, conduit la chasse; il est vêtu comme les autres, mais sans armes (fig. 3820).

Le mosaïste n'a pu figurer tous les détails de la vie d'un grand domaine, il n'a reproduit qu'une partie des bâtiments et quelques épisodes des travaux quotidiens. Parmi les bâtiments, il indique les plus essentiels; ici, c'est la résidence du chef du troupeau (*pecuarii locus*); là, celle de l'administrateur (*saltuarii janus*) [1], construction énorme, avec son toit aux tuiles rouges, ses pavillons à quatre étages et ses dépendances plus basses. Mais il y a un tableau plus étrange et plus curieux. Dans un verger où croissent des arbres d'essences différentes, le long desquels grimpe la vigne, au pied d'un palmier chargé de fruits mûrs, une dame est assise sur une chaise à dos, comme une matrone respectable. Elle est élégamment vêtue et porte à la main un éventail; devant elle, un jeune homme, couvert d'une tunique courte, tient en laisse un petit chien, et, de l'autre main, abrite la dame sous une ombrelle. Sur le haut du tableau on lit : *filosofi locus*. C'est le bosquet où se repose le philosophe, le lieu des entretiens, le refuge du savoir et de la mondanité dans le vaste domaine rural (fig. 3821).



3821.— L' « emplacement du philosophe ». Mosaïque de Oued Athmenia.
D'après Ch. Tissot, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, t. I, p. 494, pl. III.

3° *Tabarka.* — Commencement du IVe siècle. Trois

[1] M. Gauckler, dans la *Revue générale des sciences*, 1896, p. 970, et G. Boissier, *Afrique romaine*, p. 162, traduisent *saltuarius* par forestier. A. Schulten, *op. cit.*, p. 54, 55, cite à ce propos un passage de Columelle, I, 6 : *villico juxta januam fiat habitatio*, et entend le *saltuarius* de l'intendant, le *procurator*, le *vilicus* du domaine. M. E. Beaudouin, dans *Revue hist. du droit*, 1897, t. XXI, p. 570, note 4, adopte cette interprétation, mais avec la réserve qu'il s'agirait d'un intendant esclave, comme d'ailleurs est presque toujours le *vilicus*, et par conséquent personnage beaucoup moins considérable que le *procurator*, puisque celui-ci, en règle, est un affranchi. Dans la description de Columelle, on voit que le *vilicus* habite *juxta januam* et le *procurator* habite *supra januam*.

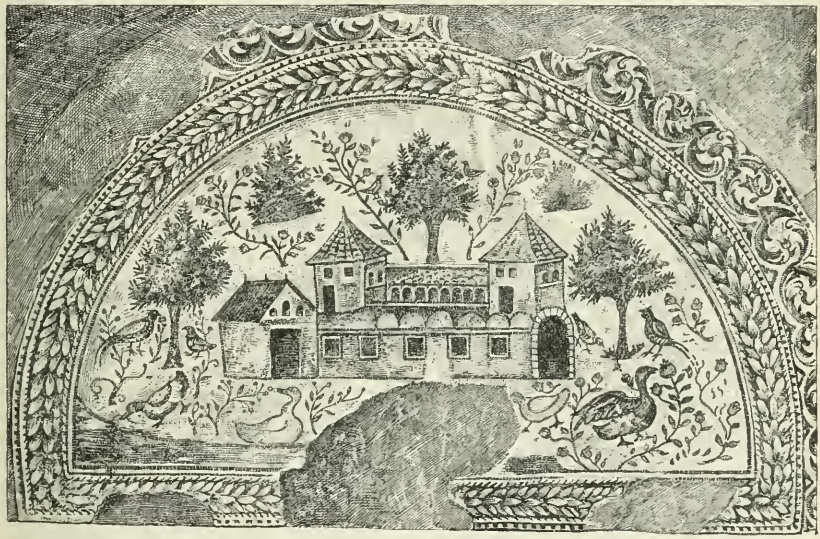
mosaïques trouvées à Tabarka ont été transportées à Tunis, au musée du Bardo, salle des fêtes [1]. Elles représentent divers aspects d'une exploitation agricole. C'est d'abord l'habitation du maître, composée de deux robustes tours, réunies par un corps de bâtiment en arrière, dont on ne voit que la galerie supérieure; sans doute une cour s'étend entre ce bâtiment postérieur et celui qui se présente au premier plan et qui consiste en un rez-de-chaussée percé de cinq grandes fenêtres et surmonté d'une sorte de dentelure qui ressemble à des créneaux arrondis. Une grande porte cintrée donne accès dans la maison, à laquelle est accoté un bâtiment de destination inconnue. Devant la maison, un bassin où nagent cygnes et canards, des fleurs, des arbres, des buissons, quelques oiseaux, faisans et poules faisanes (fig. 3822).

Deux panneaux, de moindres dimensions que le précédent, nous font voir les bâtiments agricoles. La ferme, grosse bâtisse à laquelle sont venus s'ajouter, au fur et à mesure des besoins ou de la prospérité, trois corps de bâtiment, qui s'y adossent sans souci de la symétrie. Deux autres logis en avant de celui-ci et qui sont peut-être des étables. Tout ceci est désert, ni bêtes ni gens, mais seulement quatre ramiers qui se font face deux à deux, ce qui indique assez que le pigeonnier se trouvait dans ces parages. Des arbres fruitiers forment un assez vaste verger et des vignes poussent dans l'intervalle des arbres sur des échalas (fig. 3823).

Le troisième panneau montre l'écurie, à laquelle un cheval est attaché; dans la cour, une femme file, tout en surveillant quelques bestiaux; on voit encore deux moutons. Comme dans la cour de la ferme, un verger, des vignes et, au fond, un monticule sur lequel picorent des oiseaux (fig. 3824).

4° *Kaoua.* — A quatorze kilomètres d'Ammi Mousa, dans la province d'Oran, s'élève un édifice bâti sur une crête en pente assez douce du côté de la route, roide au contraire de l'autre côté. L'ensemble se compose d'une maison entourée d'un vaste commun, le tout fortifié comme une citadelle. La construction est en pierres de taille, grosses et bien ajustées; la maison est un carré de 40 mètres; l'enceinte totale a environ 300 mètres de développement. La ruine est en si bon état que l'on ne perd aucun détail du plan ni de l'installation. On a constaté, en faisant les fouilles, que l'incendie avait passé par là.

La maison comprend une cour intérieure, entourée d'un péristyle, sur lequel donnent les portes des appartements et l'escalier qui conduisait à un étage supérieur. Les murs ayant encore jusqu'à 7 mètres et plus de hauteur, il est facile de se rendre compte de toute cette disposition. Sous la cour, deux grandes citernes, de 6m 10 sur 3m 70, hautes d'environ 4 mètres, et dont le trop-plein s'écoulait par un déversoir traversant l'enceinte. On pénétrait dans la maison par une grande porte en plein cintre. Elle ne donnait pas accès dans la cour : un mur l'en séparait, formant un vestibule éclairé d'une fenêtre. A droite, étaient les écuries, à gauche, une antichambre où donnait l'escalier conduisant à l'étage. Les écuries se composaient de deux salles, petites et surtout fort étroites, avec des mangeoires de pierre encastrées fort haut dans le mur, pour économiser la place; un corridor les desservait, donnant lui-



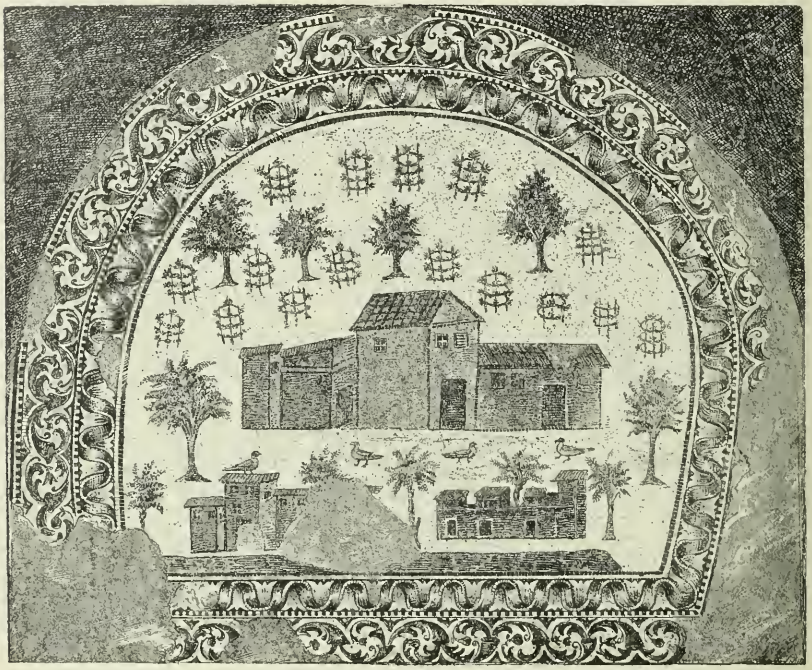
3822. — Exploitation agricole. Mosaïque de Tabarka, au musée du Bardo, à Tunis. D'après une photographie.

[1] P. Gauckler, *Guide du visiteur au musée du Bardo*, 1896, p. 11; *Le tour du monde*, 17 octobre 1896, p. 329 et fig.; *Revue générale des sciences*, 30 novembre 1896. p. 970, fig. 14; de Beylié, *L'habitation byzantine. Recherches sur l'architecture civile des Byzantins*, in-4°, Paris, 1902, frontispice et p. 59, deux planches non numérotées.

même sur le péristyle. J'estime que cinq ou six chevaux n'y étaient déjà plus à l'aise. L'antichambre, où prenait l'escalier qui reste encore en partie, donnait accès à un appartement de trois pièces communiquant par des arcs en plein cintre, et permettait également d'entrer sous le péristyle intérieur. Le péristyle est de quatorze colonnes, posées sur un mur de 0m 50. Toutes les bases sont encore à leur place, presque tous les chapiteaux et les fûts se sont retrouvés dans la fouille. Là s'ouvrent neuf portes, qui conduisent chacune à une pièce, doublée quelquefois d'une seconde. Telle est la maison intérieure.

Devant l'entrée est une longue galerie qui va jusqu'à la porte de l'enceinte, large de 2m 50. Une seconde porte recoupe cette galerie, et entre les deux, à droite et à gauche, s'ouvrait une porte menant aux communs. Ceux-ci enfermaient la maison, posant, là où il était nécessaire, sur un soutènement de même appareil [1].

Telle est, dans son ensemble, le château de Kaoua. Car c'est bien un château, modification assez simple de la maison romaine pour les besoins de la défense. On l'a en quelque sorte enroulée sur elle-même, autour de la partie centrale, qui peut servir comme de donjon. Pas d'ouverture au dehors, que la porte. Pas d'entrée dans le premier système, sinon sur l'avenue, que ferme une autre porte. Pas de communication entre lui et le système intérieur, sinon par cette même avenue et cette même seconde porte. Enfin, le grand portail lui-même ne donne point entrée dans la cour, mais seulement dans le vestibule, dont on peut faire un cul-de-sac. Tout est combiné pour que la défense puisse reculer pas à pas et conserver jusqu'à la fin quelques chances.



3823. — Exploitation agricole. Mosaïque de Tabarka, au musée du Bardo. D'après une photographie.

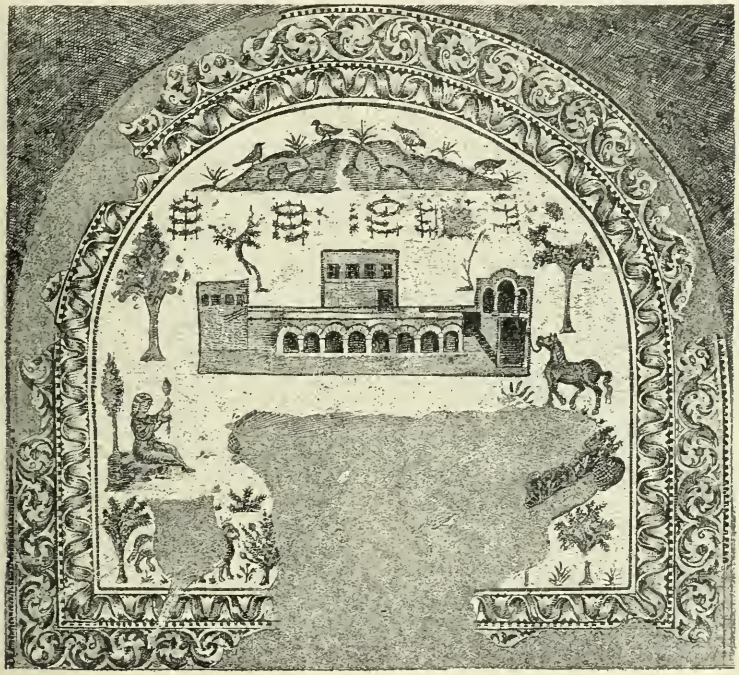
La construction se date par divers témoignages. L'appareil des murs est bon, mais les pierres ne sont pas réunies par des crampons comme à la grande époque. Le style d'ensemble n'est pas mauvais, mais le travail est un peu négligé et manque souvent de précision. Des matériaux sont empruntés à des édifices antérieurs. La voûte d'une des citernes, par exemple, est toute faite de fûts de colonnes. Au péristyle, bancs et chapiteaux sont de très basse époque; ils rappellent à s'y tromper la basilique de Tégava [2], ce sont des œuvres du IVe siècle au plus tôt. Une clef de voûte porte une colombe, sur une porte figure une chasse, un homme et son chien poursuivent une gazelle. Chapiteaux et voussoirs décorés. Tout porte à croire que le château de Kaoua est de l'époque théodosienne.

IV. Administration. — Entre un *saltus* impérial et le *saltus* d'un particulier, il n'y a pas seulement qu'une différence de complication administrative due au nom-

[1] R. de La Blanchère, *Kaoua, note sur les ruines romaines du territoire d'Ammi Mousa*, dans *Bulletin de correspondance africaine*, 1882, p. 147 sq. — [2] *Bulletin de correspondance africaine*, 1882, p. 23.

bre des employés et à leur hiérarchie. Un riche particulier possède un ou deux domaines au plus et, s'il n'y réside pas, il les fait gouverner par un intendant, *procurator* ou *vilicus*. Un empereur ne s'en tire pas à si peu de frais. Il a dans chaque domaine un *procurator saltus*, qui a sans doute les mêmes attributions et le même prestige que le *procurator* d'un domaine privé, mais comme l'empereur a de nombreux domaines, qu'il en a dans toutes les provinces, il existe, de plus, des administrateurs chargés du gouvernement des domaines impériaux dans des circonscriptions d'étendue variable et, à la tête de tous ces agents, il y a, à Rome, un administrateur qui centralise tout le service et dirige toute cette administration. Il existe même plusieurs de ces directeurs.

Voyons en quoi consiste cette administration centrale. Plaçons-nous, comme le fait M. Beaudouin, à l'époque de l'ancien empire. On sait que, à cette époque, à côté de l'*ærarium* du peuple romain, de l'*ærarium* militaire et du *fiscus Cæsaris*, lequel, tout en appartenant en propre à l'empereur, a cependant, en droit et en fait, le caractère d'un véritable trésor public [1], il existe une caisse spéciale, qui est purement et simplement le trésor privé de l'empereur, ses biens propres, son patrimoine. C'est le *patrimonium principis*, qui, depuis Auguste [2] jusqu'à Septime-Sévère, est le seul trésor privé des empereurs, leur patrimoine intégral. A partir de Septime-Sévère, on voit apparaître à côté de lui le trésor privé, *res privata* [3], formé des biens personnels aux empereurs, en sorte que, désormais, la distinction est malaisée entre les deux administrations, bien que celles-ci soient nettement distinctes, ayant chacune un directeur : *procurator patrimonii* et *procurator rationis privatæ*. On distingue moins clairement quels sont les biens impériaux relevant du *patrimonium*, quels de la *res privata*. Dans l'opinion générale, le *patrimonium* serait le domaine de la couronne, c'est-à-dire qu'il comprendrait les biens qui entrent dans le patrimoine impérial à un titre public (par exemple, par suite de confiscations), en d'autres termes, qui appartiennent à l'empereur en tant qu'empereur, tandis que la *res privata* serait la fortune purement personnelle de l'empereur, celle qui lui est échue en vertu d'un titre privé et qu'il possède en tant que particulier [4]. Cette opinion paraît devoir être abandonnée [5] et c'est le *patrimonium* qui est con-



3824. — Exploitation agricole. Mosaïque de Tabarka, au musée du Bardo. D'après une photographie.

[1] Marquardt, *Finances*, p. 384-392. — [2] *Ibid.*, p. 384-392; R. His, *op. cit.*, p. 2, 3. — [3] Spartien, *Vita Severi*, XII, 4 : *Tuncque primum privatarum rerum procuratio constituta est.* Ce sont les confiscations en masse opérées à la suite de la défaite d'Albinus et de Pescennius Niger qui furent principalement l'occasion de cette création. — [4] Marquardt, *op. cit.*, p. 395, suivi par la majorité des auteurs. — [5] Karlowa, *Römische Rechtsgeschichte*, t. I, p. 505, 506; Wiart, *op. cit.*, p. 7, note 1; R. His, *op. cit.*, p. 6, note 1; E. Beaudouin, *op. cit.*, p. 571.

stitué par les biens privés de l'empereur, tandis que la *res privata* est le domaine de la couronne [1].

Intendant. — Quant aux directeurs généraux de ces deux services, les textes nous les font connaître. De ces deux *procuratores*, l'un *patrimonii*, l'autre *rationis privatæ*, celui-ci a une situation beaucoup plus relevée [2] et qui peut être rapprochée sans doute de celle du *procurator a rationibus*, ainsi qu'on appelle le directeur général du fisc; l'autre n'est guère qu'un subordonné.

A l'époque du bas-empire, la principale difficulté vient de la terminologie défectueuse des sources juridiques; on y désigne les domaines et leurs services administratifs par des termes employés à tort et à travers et dont la signification varie suivant les temps [3]. A travers cette confusion, on distingue trois classes de domaines impériaux [4] :

1° La *res privata*, c'est-à-dire les biens de l'empereur qui lui appartiennent en tant qu'empereur, en d'autres termes, qu'il a acquis à un titre public [5].

2° Les *fundi patrimoniales*, c'est-à-dire les biens personnels et patrimoniaux de l'empereur, ceux qu'il a acquis à un titre privé [6].

3° Les *prædia domus divinæ*, qui se composent de domaines particuliers dont les revenus sont affectés à l'entretien de la cour, et forment ainsi ce que nous pourrions appeler : la liste civile des empereurs. C'est dans cette troisième classe qu'il faut ranger une certaine catégorie de biens dits *prædia tamiaca*, composés des domaines impériaux situés en Cappadoce [7].

Le directeur de l'administration de la *res privata*, qui s'appelait sous le haut-empire *procurator rationis privatæ*, prend depuis la fin du IIIe siècle le titre de *magister rei privatæ*; sous Constantin, *rationalis rei privatæ* et, à partir des fils de Constantin, *comes rei privatæ* ou *comes rerum privatarum* [8]. C'est un très grand personnage, l'égal et comme le pendant du *comes sacrarum largitionum*, directeur de l'administration du fisc, c'est-à-dire du trésor public. Depuis la mort de Théodose, il a le titre considérable d'*illustris* [9].

Ses fonctions sont très importantes. Par définition, il est le chef suprême de l'administration du trésor de l'empereur et des domaines impériaux. Mais, de plus, il possède un droit de contrôle supérieur, jusqu'à Anastase, sur l'administration des *fundi patrimoniales* eux-mêmes, et, jusqu'à Justinien, sur la plus grande partie des biens faisant partie de la *domus divina* [10]. Il est le véritable ministre du trésor privé et des domaines [11]. De plus, il exerce juridiction : 1° *ratione personæ*, sur tous les employés de son *officium*, comme l'ont d'ailleurs tous les hauts dignitaires du bas-empire, et (avec quelques restrictions) sur les administrateurs, sur les locataires et sur les colons des domaines impériaux; 2° *ratione materiæ*, et dans les affaires intéressant la *res privata* (en seconde instance au moins et également avec des restrictions) [12].

Son *officium* est considérable et comprend une série de bureaux dont les commis à tous les échelons peuvent atteindre régulièrement au nombre de trois cents [13].

Les *fundi patrimoniales* virent leur administration entièrement transformée par l'empereur Anastase (491-517), qui sépara complètement le *patrimonium* de la *res privata* et en confia l'administration à un fonctionnaire distinct, créé spécialement pour prendre la direction de ce nouveau service et tout à fait indépendant du *comes rei privatæ* : c'est le *comes patrimonii* [14], qui est l'égal du *comes rei privatæ*, *illustris* comme lui [15] et, comme lui, entouré d'*officiales* [16].

Il est remarquable qu'à l'époque où l'empire d'Orient opérait cette transformation, une réforme semblable s'accomplissait dans le royaume ostrogoth d'Italie [17]. Dans les lettres de Cassiodore et d'Ennodius, nous voyons apparaître, en effet, tout comme en Orient, un *comes patrimonii*, qui a l'administration générale des biens privés du roi et qui reçoit les plaintes des fermiers et des domaines royaux [18]. Il existe toutefois des différences importantes entre le *comes patrimonii* de l'empire d'Orient et celui du royaume des Ostrogoths. Ce dernier a pour fonction essentielle de veiller à l'entretien de la cour et de la table royale, tandis que, en Orient, c'est la *domus divina* et ses fonctionnaires qui ont la charge de ce service [19]. Il n'en est pas moins intéressant de constater à la même époque, dans l'empire d'Orient et dans le royaume ostrogoth d'Italie, la création d'une administration spéciale du *patrimonium* et d'un fonctionnaire spécial pour diriger cette administration.

La *domus divina* comprend une catégorie de biens qui ont été distraits de la *res privata*, dans la seconde moitié du IVe siècle, et dont l'administration, à partir de cette époque, forme un service à part. Les biens impériaux situés en Cappadoce constituent comme le noyau et le premier élément (en 379) de ce nouveau trésor impérial [20]. Le directeur porte le titre de *comes domorum*, et est subordonné, non au *comes rei privatæ*, mais au *præpositus sacri cubiculi* [21].

Dans la suite du temps, d'autres domaines impériaux ont été également distraits de la *res privata*. Au VIe siècle, la *domus divina* comprend des biens situés dans un grand nombre de provinces d'Orient, dans la préfecture d'Illyrie, dans le diocèse du Pont, dans les provinces d'Arménie, d'Hellespont, de Phénicie, d'Arabie. En Occident, l'Afrique est la seule province où il existe de pareils biens [22].

En Cappadoce, l'administration des domaines dépend du *comes domorum*, ayant titre de *spectabilis* et subordonné au *præpositus sacri cubiculi*, dirigeant un *officium* dont les employés portent le nom de *comitiani* [23]. Justinien réorganisa cette administration. Le *comes domorum* disparut et le soin des domaines fut remis au proconsul de Cappadoce, sous l'autorité supérieure du *præpositus sacri cubiculi*.

[1] Cette dernière opinion se fonde sur deux passages d'Ulpien, *Digeste*, XXX, XXXIX, 8 et 10; cf. *Code Justinien*, II, LXXI, LXXIII. — [2] Cela résulte d'une façon certaine des *cursus honorum* des *procuratores patrimonii* et des *proc. rat. priv.*, d'après les inscriptions. — [3] R. His, *op. cit.*, p. 17-27, sur la terminologie des sources juridiques du bas-empire. — [4] R. His, *op. cit.*, p. 27-33; Wiart, *op. cit.*, p. 1-14. — [5] R. His, *op. cit.*, p. 27, 28; Wiart, *op. cit.*, p. 7, 8. — [6] R. His, *op. cit.*, p. 28. Sur la différence entre les *fundi patrimoniales* et la *res privata*, *ibid.*, p. 18-21; Wiart, *op. cit.* — [7] R. His, *op. cit.*, p. 28-31; Wiart, *op. cit.*, p. 5, 6. — [8] R. His, *op. cit.*, p. 49; O. Hirschfeld, *op. cit.*, p. 44, 47. — [9] R. His, *op. cit.*, p. 49, 50; Wiart, *op. cit.*, p. 3. — [10] Sur les expressions *domus divina*, *domus nostra*, *domus augusta*, *fundi tamiaci juris*, dans les codes du bas-empire, cf. R. His, *op. cit.*, p. 21-23, 26. Quelquefois *domus divina* ou *domus nostra* signifient non plus les *prædia* spéciaux, mais la *res privata* et, en certaines circonstances, les biens des empereurs, en général. — [11] R. His, *op. cit.*, p. 50; Wiart, *op. cit.*, p. 26, 27. — [12] Sur la juridiction des *comes rei privatæ*, R. His, *op. cit.*, p. 50, 51. — [13] R. His, *op. cit.*, p. 54; E. Beaudouin, *op. cit.*, 1897, p. 578-579. — [14] Lydus, *De magistratibus*, I, II, c. XXVII; R. His, *op. cit.*, p. 73; Wiart, *op. cit.*, p. 8-11, 30. — [15] R. His, *op. cit.*, p. 73. — [16] *Ibid.*, p. 75. — [17] Sur le *comes patrimonii* du royaume des Ostrogoths, cf. R. His, *op. cit.*, p. 74, 75. — [18] Textes dans R. His, *op. cit.*, p. 74, notes 3 à 7, p. 75, notes 1, 2, 4. — [19] Chez les Ostrogoths, la classe spéciale de biens appelée, par les textes relatifs à l'empire d'Orient, du nom de *domus divina* n'existe pas; on voit, par les lettres de Cassiodore, que les deux mots *domus regia* et *patrimonium principis* sont synonymes en droit public. Le *patrimonium* des textes de Cassiodore correspond à la fois aux *fundi patrimoniales* et aux *fundi domus divinæ* des codes. — [20] R. His, *op. cit.*, p. 75. — [21] *Ibid.*, p. 76, note 1. — [22] Textes dans His, *op. cit.*, p. 76, notes 2 à 5. — [23] R. His, *Die Domanen der romischen Kaiserzeit*, Leipzig, 1896, p. 76, 77.

Ces domaines impériaux sont répandus, on l'a dit, dans toutes les provinces de l'empire et chacun d'eux est immense; aussi il existe une direction générale à Rome et, dans toutes les régions où ces domaines sont particulièrement nombreux et importants, on rencontre des directeurs locaux, chargés d'administrer des circonscriptions plus ou moins étendues. Sous le haut-empire, ces directeurs sont qualifiés *procuratores*, mais distincts des *procuratores* ordinaires en ce qu'ils administrent, non un domaine particulier, mais une circonscription de domaines. On les rencontre en Italie, en Bithynie, dans le Pont et la Paphlagonie [1], en Afrique surtout et principalement dans la Proconsulaire et la Numidie. C'est là que l'abondance et la précision des documents permettent de les mieux étudier.

En Afrique, l'importance et le nombre des domaines impériaux étaient tels que leur administration débordait l'effort d'un seul *procurator* ou même de deux *procuratores*. Il fallut que l'Afrique proconsulaire et la Numidie fussent divisées, au point de vue de l'administration des domaines impériaux, en plusieurs circonscriptions, appelées *tractus*, avec *procurator* à la tête de chaque *tractus*. On connaît, grâce aux inscriptions, quatre *tractus* africains : Carthage, Hadrumète, Théveste-Hippone et Leptis Minor-Tripoli [2]. Jusqu'ici on ne connaît pas de *procuratores tractus* ailleurs qu'en Afrique [3]. Dans les autres provinces de l'empire romain, les *procuratores* chargés, non d'un domaine particulier, mais d'un district comprenant plusieurs domaines impériaux, ont pour circonscription au moins une province tout entière, et souvent même plusieurs provinces réunies.

Le personnel administratif d'un *tractus* africain nous est également connu [4]. Les inscriptions d'un cimetière de Carthage fouillé par le P. Delattre, où étaient enterrés ensemble les nombreux *officiales* d'un *procurator tractus Carthaginiensis*, nous rendent presque familiers l'intérieur des bureaux de ce fonctionnaire et tout le monde qui y vivait [5].

Nous faisons ainsi connaissance avec toute cette population de petits employés, d'affranchis et d'esclaves attachés à l'administration du *tractus*, gens de bureau proprement dits, expéditionnaires, percepteurs chargés de toucher les revenus du domaine, caissiers, arpenteurs, courriers, soldats : *tabularii, adjutores tabularii, adjutores a commentariis, librarii, notarii, dispensatores regionis, procuratores regionis, præcones, agrimensores, chorographi, cursores, pedisequi, medici, milites*. Il faut observer surtout, au point de vue topographique, parmi ces employés du *tractus* de Carthage, ceux qui portent le nom de *procurator* ou *dispensator regionis* [6]. Leur présence en ce milieu prouve qu'ils étaient, eux aussi, les subordonnés du *procurator* du *tractus* de Carthage, et, par conséquent, que les *regiones* étaient des subdivisions des *tractus*. Il arrive quelquefois que les mots *regio* et *saltus* soient synonymes [7]. Mais, dans le *tractus* de Carthage en particulier, il en est différemment. De plus, il est remarquable que la *regio*, dans ce même *tractus*, porte généralement le nom d'une ville et non celui d'un domaine particulier [8]. On doit en conclure que la *regio* est formée par la réunion de plusieurs *saltus* voisins dont ordinairement une ville est le centre (la ville dont la *regio* porte le nom) [9].

Les *procuratores tractus* sont de rang égal aux *procuratores* ordinaires des provinces impériales, et portent le titre de *viregregius* [10], avec un traitement de 100 000 sesterces [11]; ce n'est qu'exceptionnellement qu'on rencontre des affranchis, ainsi d'ailleurs que parmi les *procuratores* des provinces [12]. Le nombre de ces administrateurs des domaines de toute une province ou d'un groupe de provinces augmente sous le bas-empire et l'organisation de ce service s'est affermie et régularisée; nous voyons dans la *Notitia dignitatum* l'existence de *rationales rei privatæ*, chargés de l'administration de la *res privata* dans chaque diocèse [13] et dans des provinces déterminées [14].

Les *rationales* des diocèses ont la surveillance de toute la partie administrative et bureaucratique relative à la gestion des intérêts financiers de l'empereur. Ils ont juridiction sur leurs *officiales*, sur les *coloni* des domaines impériaux, mais avec certaines restrictions, dans les procès où la *res privata* est intéressée [15]. Quant au droit de poursuivre le paiement des fermages et autres redevances dues par les domaines, la législation a varié; mais le plus souvent c'est au gouverneur des provinces que ce droit fut réservé, du moins à partir du ve siècle et notamment à l'époque de Justinien [16]. Seulement, si c'est le gouverneur provincial qui a ainsi l'*exactio* des redevances dues, il faut remarquer qu'il n'exerce un pareil droit que sous le contrôle de l'autorité des *comes rei privatæ* [17]. Les *rationales*, comme le *comes rei privatæ*, ont à leurs ordres des *officiales* qui sont appelés généralement *cæsariani* ou *catholiciani* [18].

En ce qui a trait à l'administrateur du domaine, il est exact de dire qu'il n'y a pas de différence essentielle entre le domaine impérial et le domaine d'un particulier. L'un et l'autre sont gouvernés par un intendant appelé *procurator* et plus rarement *præfectus, vilicus, actor* [19]. Tandis que le *procurator saltus* est, en règle, un affranchi, le *vilicus* et l'*actor* sont généralement des esclaves [20]. L'inscription de Souk el Khmis nous montre le *procurator saltus* ayant pleine autorité sur tous

[1] Wilmanns, *Exempla inscript.*, n. 1293; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 1456; A. Schulten, *op. cit.*, p. 71, 72 ; O. Hirschfeld, *op. cit.*, p. 45; E. Beaudouin, *op. cit.*, 1897, p. 584, note 1. — [2] E. Beaudouin, *op. cit.*, p. 585, note 1. — [3] *Ibid.*, p. 585 et note 2, sur les *tractus* en Italie. — [4] A. Schulten, *op. cit.*, p. 66-68, 74-75; R. His, *op. cit.*, p. 4. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 12590 à 13214; Delattre, dans *Revue archéologique*, 1888, t. XII, p. 151 sq.; E. Babelon, *Carthage*, p. 144-146. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 12879, 12880; cf. n. 12892. — [7] Par exemple, le sénatus-consulte *de nundinis saltus Beguensis*, dans *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11451. — [8] *Regio Thuggensis, regio Assuritana*. — [9] Sur la signification du mot *regio*, dans son rapport avec *tractus et saltus*, cf. A. Schulten, *op. cit.*, p. 67, 68. — [10] Mommsen, dans *Hermes*, XV, p. 399, 400; Fernique et Cagnat, dans *Revue archéologique*, 1881, t. XLI, p. 149, 150; E. Beaudouin, *op. cit.*, p. 587, note 5. — [11] A. Schulten, *op. cit.*, p. 69. Exceptionnellement, les *procuratores* du *tractus* d'Hadrumète ont touché quelquefois 200 000 sesterces. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11341, 11174. — [12] A. Schulten, *op. cit.*, p. 69; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 790; t. XIV, n. 176; Orelli, *Inscript. latinar. select.*, n. 3355. — [13] *Notit. dignit.*, Occid., c. XI, édit. Böcking, t. II, p. 52, 53; R. His, *op. cit.*, p. 55, 56; Wiart, *op. cit.*, p. 33; E. Beaudouin, *loc. cit.*, 1897, p. 588, note 1. — [14] *Ibid.*, Occid., c. XI, édit. Böcking, t. II, p. 53; E. Beaudouin, *op. cit.*, 1897, p. 588, note 2. — [15] R. His, *op. cit.*, p. 59-61. — [16] R. His, *op. cit.*, p. 57, notes 1, 2; Wiart, *op. cit.*, p. 32, notes 1 et 2. Quant à la réception et à l'encaissement des revenus des domaines impériaux (*suscipere*), cette fonction, dans cette période, de droit, a toujours appartenu aux gouverneurs. Sur ce point et sur l'organisation du bureau établi dans le chef-lieu de la province pour recevoir le paiement des revenus des domaines, R. His, *op. cit.*, p. 56, 58, 59; Wiart, p. 32, 34, 35. — [17] Cf. R. His *op. cit.*, p. 57. — [18] *Ibid.*, p. 61. — [19] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 5503 : *curator*, et *Anal. boll.*, t. IX, p. 119; *præfectus*, dans Cagnat, *Année épigr.*, 1896, n. 117; *saltuarius*, dans *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 5383, et A. Schulten, *op. cit.*, p. 82, 83; voir aussi ce qu'on a dit de la mosaïque de Oued Athmenia; *vilicus*, dans *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 276; Orelli, n. 5015; *actor*, dans *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8209; t. VI, n. 721; Orelli, *op. cit.*, n. 2865. Les mots *vilicus* et *actor* ne sont pas exactement synonymes : cf. A. Schulten, *op. cit.*, p. 81; R. His, *op. cit.*, p. 88, note 1; J. Marquardt, *Vie privée des Romains*, trad. Henry, t. I, p. 163, note 1. — [20] E. Beaudouin, *Les grands domaines dans l'empire romain*, dans *Nouv. revue histor. du droit français et étranger*, 1897, p. 593, note 3, p. 591, note 1.

les hommes de ce domaine et aussi bien sur le *conductor* que sur les *coloni*. Il est essentiellement celui qui, comme s'exprime un passage du jurisconsulte Scævola, *tam rei rusticæ quam rationibus fundi præest*[1]. Il dirige donc l'exploitation du domaine, se fait payer les fermages, lève les redevances, fait exécuter les corvées des colons. Dans la réalité, il est le véritable maître du domaine; car, le propriétaire ne résidant pas, c'est nécessairement l'intendant qui fait fonction de maître. Quant aux fruits et aux diverses redevances du domaine, il faut distinguer le cas où le domaine est exploité en régie par le *procurator* lui-même et le cas (beaucoup plus ordinaire) où il est donné à ferme à un *conductor*. Dans ce dernier cas, c'est naturellement le *conductor* qui perçoit les fruits et les redevances de la terre, la mise à ferme de la terre ne pouvant pas avoir une autre signification. Dans le premier cas, au contraire, puisqu'il n'y a pas de fermier, c'est naturellement le *procurator* qui touche les redevances.

Mais surtout le *procurator* du domaine a la *coercitio* contre tous les hommes du domaine, *conductor* ou *coloni*, s'ils ne s'acquittent pas de leurs obligations. Ainsi, le *procurator* se trouve investi de véritables pouvoirs de magistrat. Il est réellement, en fait, le magistrat du domaine; car le *jus multæ*, que nous voyons expressément attribué au *procurator* par le statut domanial d'Aljustrel, est essentiellement un attribut de magistrat. A cet attribut se joint une juridiction, puisque la *coercitio* ne peut être, en droit, que la dépendance et la conséquence de la *jurisdictio*[2], ou, pour parler à la rigueur suivant le droit du haut-empire, de la *cognitio*[3]. En somme, le domaine est *territorii municipalis instar* et le *procurator* doit être considéré comme le magistrat municipal de ce domaine[4].

Ces pouvoirs judiciaires reconnus à un *procurator* sont chose contraire au droit public romain et même, eu égard à ce fait que le *procurator* est un simple affranchi, incapable, comme tel, de devenir jamais magistrat, on peut dire que cette concession est presque monstrueuse. C'est par une sorte de participation ou de reflet de la toute-puissance impériale que son agent peut exercer de tels pouvoirs qui ne laissent pas de surprendre. D'après le droit public, un *procurator* ne peut avoir juridiction. Un rescrit de Septime-Sévère, au début du IIIe siècle, lui refuse le *jus multæ*[5] et, en réalité, que voyons-nous? Dès le Ier siècle, la *lex metalli Vipascensis* concède ce *jus multæ* au *procurator* du domaine minier. Au début du IIe siècle, une lettre de Pline à Trajan nous montre les *procuratores* disposant de la force armée[6], l'inscription de Souk el Khmis nous montre le *procurator* lançant des soldats contre les colons (il est vrai que ceux-ci s'en plaignent et que le rescrit de l'empereur paraît leur donner raison). Dans tous les cas, il est sûr que des postes militaires étaient établis dans les domaines, à la disposition du *procurator*, évidemment[7]. Il a le droit d'expulser tous ceux dont la présence lui paraît dangereuse.

[1] *Digeste*, l. XXXIV, tit. IV, lex 31. — [2] En vertu de cette règle du droit public qui lie ensemble la *judicatio* et la *coercitio*. Cf. *Digeste*, l. L, tit. XVI, lex 131; l. V, tit. I, leg. 2, 8. — [3] Sur cette règle que les procurateurs impériaux (ceux des domaines comme ceux qui sont mis à la tête des différents services financiers) statuent toujours par *cognitio*, cf. Mommsen, *Droit public*, trad. Girard, t. V, p. 319. — [4] A. Schulten, *op. cit.*, p. 80. — [5] *Code Justinien*, l. I, tit. LV, lex 2. — [6] Pline, *Epist. ad Trajanum*, édit. Keil, XXVII, XXVIII. — [7] Marquardt, *Finances*, trad. Vigié, p. 333, notes 4 et 5. Ajouter à ces exemples la *lex metalli Vipascensis*, ligne 24, qui nous montre des *milites* dans le domaine minier d'Aljustrel. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 14603. Dans les cimetières des *officiales* du *procurator tractus Carthaginiensis*, on trouve des épitaphes de *milites* qui étaient au service de ce *procurator*. Cf. Mommsen, dans *Ephem. epigr.*, t. V, p. 117, 120; R. Cagnat, *Armée romaine d'Afrique*, p. 263, 264. — [8] *Colonus* signifie, en effet, pro-

Il est clair que ces pouvoirs de magistrats qu'exercent les *procuratores* de domaines impériaux, les procurateurs des domaines particuliers ne sauraient les avoir. Mais, pour le reste, leur *officium* est le même, à savoir le gouvernement et l'administration financière (les *rationes*) du domaine. Quant à l'exploitation agricole (la *res rustica*), elle regarde, si le domaine est mis à ferme, le *conductor* qui a affermé la terre, ou, dans le cas contraire, l'intendant lui-même. Au surplus, il dépend toujours du propriétaire de prendre, pour l'administration de son domaine, les arrangements qui lui conviennent et confier à son intendant les attributions qu'il juge à propos de lui donner.

V. Personnel. — Le domaine exploité par l'intendant lui-même était « en régie », le domaine confié à un *conductor* était « à ferme » : ce procédé est de beaucoup le plus fréquent.

1° *Fermier.* — Le *conductor*, c'est le fermier, locataire que régissent les règles ordinaires de la *locatio conductio* et, en sa qualité de locataire d'une exploitation rurale, il s'appelle *colonus*[8]; mais, dans les grands domaines, le *conductor* se distingue facilement des *coloni*, avec lesquels il est généralement en conflit[9]. La situation du *conductor* est supérieure et s'affirme telle généralement par des mesures oppressives des *coloni*. Quoique fermiers du domaine les uns et les autres, il existe entre eux une distinction importante que, d'après l'inscription de Souk el Khmis, on a cru pouvoir énoncer ainsi : le *conductor* est le fermier, non de tout le domaine, mais de la *villa* seulement[10]; les *coloni* sont les fermiers de l'autre partie du domaine, celle qui est surtout destinée à l'exploitation. Cette opinion semble devoir être corrigée ainsi : le *conductor* est fermier de tout le domaine; les *coloni* sont de petits cultivateurs à qui le *conductor* a loué lui-même les différentes parcelles destinées à l'exploitation[11]; en d'autres termes, le conducteur est le fermier et les *coloni* sont des sous-fermiers[12]. Ceux-ci ont à subir de véritables vexations[13], ils sont faibles, misérables, à la merci de toutes les exactions, soumis à des corvées (*operæ*), à des redevances en nature, consistant en une part de fruits (*partes agrariæ*), envers leur *conductor*, véritable *dominus* qui est, à proprement parler, son *locator*[14].

Le *conductor* est un très puissant personnage qui, dans les domaines impériaux surtout, joue volontiers au potentat, à tel point qu'il se donne des airs de quasi-magistrat, malgré ce qu'en pensent les textes législatifs[15]. L'inscription de Souk el Khmis le montre, compère et compagnon du *procurator*, terrorisant et dépouillant les colons[16]. Ceux-ci ont recours à l'empereur. Les colons du *saltus Burunitanus* nomment même un *conductor*, Allias Maximus, *artis gratiosissimus* auprès du *procurator*, qu'il pousse aux mesures rigoureuses contre les colons, pauvres diables, incapables de lutter d'influence avec celui qui, par ses largesses, corrompt l'intendant[17]. En 426, une constitution de Théodose interdit aux fermiers le port d'insignes et l'usurpation

prement, dans le droit de l'époque de la république et de l'ancien empire, le locataire (*conductor*) d'une exploitation rurale. — [9] Voir, par exemple, les inscriptions de Souk el Khmis et de Henchir Mettich. — [10] Mommsen, dans *Hermes*, XV, p. 405, 406. — [11] A. Schulten, *op. cit.*, p. 88-91. — [12] E. Beaudouin, *op. cit.*, 1897, p. 671. — [13] L'inscription de Souk el Khmis nous apprend ce qu'ils pensent de leur situation; col. 3, ligne 1 : *nos miserrimos homi(nes)*; col. 3, ligne 19 : *homines rustici, tenues, manum nostrarum operis victum tolerantes*. — [14] E. Beaudouin, *op. cit.*, 1897, p. 675, notes 3, 4; on voit, d'après l'inscription d'Henchir Mettich et d'après celle d'Aïn Ouassel, que c'est bien *dominis fundi aut conductoribus viticisve* que les colons doivent s'acquitter des *partes fructuum* dues par eux. — [15] Notamment *Code Théodosien*, l. X, tit. XXVI, lex 1. — [16] Voir le début de la col. 2 de l'inscription. — [17] *Conductori profusis largitionibus gratiosissimo impares apud procuratores tuos simus.*

de pouvoirs judiciaires appartenant aux seuls magistrats [1].

Ces excès tiennent en partie à ce fait que les baux des grands domaines portent sur l'ensemble ou, du moins, sur des régions considérables. Pour prendre à ferme ces immenses lots, il faut d'énormes capitaux, afin de faire face aux vastes entreprises. Le procédé, en usage déjà, sauf de rares exceptions [2], dès l'époque républicaine, a été continué et appliqué à l'époque impériale par les administrateurs des domaines impériaux [3] et, pareillement, dans les domaines des particuliers. Dès lors, le fermier, successeur de l'ancien *publicanus*, ne se montre pas moins audacieux, pas moins exigeant, et affiche des prétentions disproportionnées avec les droits que lui confère, d'une façon régulière et légale, le très simple contrat qu'il a passé.

Ce fermier, simple locataire, se dit et répète à tous qu'il « est » à l'empereur, et encore que ce titre n'en soit pas un, il sait fort bien que la filière pourra lui valoir quelques aubaines du maître lointain, dont il fera état comme d'une faveur personnelle, et ce sera autant de gagné pour son prestige et un gage d'impunité pour ses excès.

Enfin, circonstance aggravante, on constate dès le haut-empire la tendance devenue coutume sous le bas-empire, de louer les biens de l'empereur à perpétuité et non pas à temps : tandis que le bail perpétuel n'entrera qu'assez tard dans la pratique des particuliers, il existe dans les domaines impériaux dès le IVe et le Ve siècle. Telle est l'explication des termes employés sous le bas-empire pour désigner un *conductor* des biens de l'empereur ; on le désigne dans les textes juridiques sous les qualifications de *possessor emphyteuticarius* ou de *conductor perpetuarius* [4].

Dès lors, le fermier héréditaire et perpétuel possède des droits qui le font presque ressembler à un propriétaire ; le fermier se sent et se montre volontiers *quasi dominus*. Voici un exemple bien caractéristique de cette usurpation à l'époque du bas-empire. Le fait est signalé par saint Augustin [5]. Un certain Crispinus, devenu par achat l'emphytéote d'un domaine appartenant à l'empereur, obligea les colons de ce domaine à embrasser le schisme donatiste et, conformément à l'usage de la secte, les rebaptisa. Évidemment cet emphytéote estimait que, dans son domaine, il pouvait se comporter en empereur et, comme tel, obliger ses sujets, les colons, à pratiquer la religion qu'il jugeait de son goût.

Sous le fermier travaillent les cultivateurs du domaine : esclaves, colons, gagne-petit.

2° *Esclaves*. — Les esclaves attachés au domaine rural forment la *familia rustica*, la seule catégorie qui relève de la présente étude [6] ; mais il n'existe entre eux et les esclaves de la *familia urbana* aucune différence au point de vue juridique, le maître peut, à son gré, faire passer un individu d'une catégorie dans l'autre et il ne s'en prive pas. En fait, les esclaves des champs sont astreints à des travaux beaucoup plus durs que ceux de la ville et le renvoi dans la *familia rustica* est considéré comme un châtiment [7].

Les esclaves de la *familia rustica* étaient extrêmement nombreux. Il y en avait pour tous les genres de travaux : esclaves attachés à la culture des terres arables (*bubulci, aratores*, etc.), ou à celle des plants d'oliviers (*leguli factores*, etc.), ou à celle des vignobles (*fossores, alligatores, vindemiatores, calcatores*, etc.), bergers, gens de la basse-cour, gens affectés aux vergers, aux potagers, aux ruches, aux écuries, aux étables, aux étangs, etc. [8].

La division du travail était généralement poussée à ses dernières limites. Si parfois on rencontre un même esclave cumulant plusieurs fonctions, la règle est de répartir plusieurs esclaves à chacun des services (*officia, ministeria*). C'était un principe, en effet, que l'esclave ne travaillât jamais isolément et librement [9]. Dans chaque *officium*, les esclaves étaient divisés par groupes de dix (*decuriæ*) avec un *decurio* [10]. Chaque service, chaque métier servile avait pareillement son chef de travaux, *magister operum* [11] et quelques esclaves jouissaient d'une certaine confiance qui leur valait une situation privilégiée, par exemple le sommelier, *cellarius*, qui distribuait à ses compagnons les vivres et le vin, l'économe, *dispensator*, qui tenait la comptabilité [12]. Au-dessus d'eux, le *vilicus*, esclave comme eux, mais intendant du domaine et, à ce titre, chef des esclaves et véritable régisseur [13]. Il a sous ses ordres le *subvilicus*, sous-régisseur du domaine [14]. Une inscription nous montre que celui-ci aussi courait risque de mener ses frères d'esclavage un peu rondement et on lui savait gré quand il restait humain [15] :

HIPPOCR
ATI
PLAVTI · VILIC[o
FAMILIA · RVST[ica
5 QVIBVS · IMP
ERAVIT · MODE
STE.

L'esclave du domaine rural était continûment malheureux, à la différence de l'esclave attaché au

[1] *Code Théodosien*, X, tit. XXVI, lex 1 : *conductores hominesve augustissimæ domus nostræ nullum cujuslibet nomen militiæ usurpent, nullius cingulo dignitatis utantur... nec aliorum litigatorum negotio intercedant, nec sententiam judicatam... conturbent.* — [2] E. Beaudouin, *op. cit.*, 1897, p. 679, note 3. — [3] Sur cette règle essentielle de la location des domaines impériaux par grandes masses et étendues de terres considérables, cf. R. His, *op. cit.*, p. 680, n. 1. — [4] *Code Justinien*, l. XI, tit. LXXI, lex 1 (Gratien et Théodose, 380 à 383) : *fundos ex re privata nostra ita tradi perpetuariis;* cf. les constitutions contenues dans les titres LXII et LXV du même livre XI. La tendance vers les baux perpétuels date de loin. Dans l'inscription de Souk el Khmis, sous Commode, la *locatio conductio* du *saltus* impérial est certainement encore de type classique (cinq ans en règle), mais les *procuratores* de l'empereur ont soin de renouveler le bail à l'expiration de chaque période de cinq ans, de telle sorte que, dans la réalité, le bail a une durée très longue. — [5] S. Augustin, *Contra litteras Petiliani*, l. II, c. CLXXXIV : *Nonne Crispinus... cum emisset possessionem, et hoc emphyteuticam, non dubitavit, in fundo catholicorum imperatorum, uno terroris impetu, octoginta ferme animas miserabili gemitu mussitantes, rebaptizando submergere;* cf. S. Augustin, *Epist.*, LXVI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 236. — [6] Il faut cependant préciser. Pomponius, au *Digeste*, l. I., tit. XVI, lex 166, dit que : *urbana familia et rustica non loco, sed genere distinguitur.* En effet, la *familia urbana* ne désigne pas les esclaves habitant la ville, mais les esclaves attachés à la personne du maître lui-même ou à sa maison d'habitation, aussi bien à la ville qu'à la campagne, par conséquent : cuisiniers, cochers, courriers, secrétaires, chasseurs au service du propriétaire. Cf. *Digeste*, l. XXXII, tit. XCIX ; l. XXXIII, tit. VI, lex 18, n. 13 : *Villam meam... cum... mancipiis quæ ibi deputabuntur urbanis et rusticis.* — [7] *Digeste*, l. XXVIII, tit. V, lex 35, n. 5 ; Ulpien : *Si servus fuerit missus in villam... quia dominum offendisset, quasi ad tempus relegatus.* — [8] J. Marquardt, *Vie privée des Romains*, t. I, p. 163-166 ; H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, 2e édit., t. II, p. 94, 95 — [9] Columelle, *De re rustica*, l. I, c. IX : *Dividendum ita opus, ut ne singuli neque bini sint, quoniam dispersi non facile custodiuntur.* — [10] Columelle, *ibid.* ; il parle de *monitores*, I, 9, qui paraissent identiques aux *decuriones* ; cf. Marquardt, *Vie privée des Romains*, t. I, p. 181. — [11] Columelle, *ibid.*, I, 8 ; I, 9 ; IX, 1. — [12] Fustel de Coulanges, *L'alleu et le domaine rural*, p. 16, notes 3, 4. — [13] Marquardt, *Vie privée*, t. I, p. 163, 182, 207 ; H. Wallon, *op. cit.*, t. II, p. 214 ; Fustel de Coulanges, *L'alleu*, p. 47-49 ; E. Beaudouin, 1897, p. 593, note 2, 3 ; quelques textes dans H. Wallon, *op. cit.*, t. II, p. 91, note 1. — [14] Orelli, *op. cit.*, n. 2860. — [15] *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 3028.

service du patron et qui pouvait parfois profiter ou pâtir des sautes d'humeur et des fantaisies du maître. Le rural était mal logé, mal nourri, point ménagé [1]. Tout ce qu'il pouvait perdre à ne pas approcher du maître, il n'en trouvait certes pas la compensation dans le voisinage du *vilicus*, âpre et tenace paysan, toujours prêt à prélever un minime profit sur la ration de ces misérables. La mort pouvait seule délivrer, car la fuite était illusoire et même impossible. Se cacher était aisé dans les immenses domaines, mais fuir était difficile à celui qui, jour et nuit vivait enchaîné [2]. Mais la dureté de la condition faite aux esclaves des champs n'était pas le seul inconvénient de ce mode de culture. Au point de vue agronomique, il avait un vice très grand. C'est que le cultivateur ne tirait aucun profit personnel de son labeur, il ne travaillait pas pour soi. Comme le dit excellemment Fustel de Coulanges, « il n'y avait dans son travail ni intérêt ni personnalité. Nourri et vêtu, recevant chaque jour sa part réglementaire de farine et de vin, et à chaque saison son vêtement, il n'avait rien à gagner et rien à perdre. Il ne connaissait même pas cette sorte d'attachement que notre paysan éprouve pour le morceau de terre qu'il cultive, car il ne cultivait pas deux jours de suite le même morceau de terre. Ce qu'il avait semé, c'était un autre esclave qui le moissonnait. Son travail était sans récompense, comme il était sans amour... Cet esclave n'avait pas non plus sa demeure à lui, sa cabane. Il ne connaissait que la demeure commune, ce n'était pas seulement la liberté qui lui manquait, c'était le chez soi [3]. »

Cependant, dès le haut-empire, on voit poindre une pratique qui a pu être le germe de l'institution du colonat [4], c'est la tenure servile, qui faisait de l'esclave un cultivateur ayant une demeure et un intérêt. Au lieu de travailler en troupe, d'être nomade sur le domaine, l'esclave est attaché à un lot de terre qu'il cultive seul et dont il tire profit sous des conditions déterminées. Nous avons de rares exemples de tenure servile à l'époque impériale [5]. Fustel de Coulanges croit voir dans la pratique du pécule le germe de la tenure servile [6]. Quoi qu'il en soit, les jurisconsultes, à l'époque impériale, la connaissaient. On ne peut affirmer qu'elle fût fréquente, mais elle existait et ce fait révèle dans la culture du domaine par la *familia* servile des pratiques foncièrement différentes de celles qui étaient généralement suivies dans les grands *latifundia* d'Italie.

3° *Colons.* — Nous avons déjà parlé de cette institution (voir COLONAT). Les colons sont des fermiers libres. C'est ce qui ressort du chapitre de Columelle relatif à la culture par les *coloni*, qu'il oppose aux esclaves : *Iii* (les cultivateurs) *vel coloni vel servi sunt* [7]. Ulpien montre un esclave qui cultive dans le domaine un *ager* particulièrement confié à ses soins, il le cultive *quasi colonus* [8]. Dans les textes juridiques, *colonus* apparaît toujours comme synonyme de *conductor fundi*, locataire d'un bien rural, ce qui implique nécessairement qu'il est fermier libre. Les colons ont à s'acquitter d'un fermage en numéraire ou en nature. Gaius distingue, en effet, le *colonus qui ad pecuniam numeratam conduxit* et le *colonus partiarius* qui acquitte son fermage dans une part de fruits [9], fermage qui, avant l'époque du bas-empire, est, d'après le droit privé romain, moins usuel que le fermage moyennant une *pecunia numerata*.

Le colon a passé bail avec le fermier, non avec le propriétaire, et son bail n'est que le bail ordinaire, la *locatio conductio* en droit civil, de durée limitée en général à cinq ans [10], bien qu'en pratique on trouve de bonne heure des *coloni* qui cultivent toute leur vie, *coloni indigenæ*, nés sur la terre, destinés à y vivre et à mourir après avoir vécu de ses fruits [11]. L'inscription de Aïn Ouassel parle du *jus heredi relinquendi* reconnu à certains cultivateurs des domaines impériaux qui ne sont pas des colons, mais des cultivateurs libres installés sur le domaine [12]. Ainsi, dès le début de l'empire, nous constatons la tendance des propriétaires à placer sur leurs terres des cultivateurs perpétuels, ce qui sera, au IVe siècle, un fait accompli puisqu'alors les *coloni*, hommes libres en droit, seront désormais à perpétuité et héréditairement serfs de la glèbe.

Comment s'est formé le colonat ? quel sens faut-il attacher à cette expression quand elle se rencontre dans les lois du bas-empire ? Sous l'influence de quels faits est née la règle juridique qui a définitivement attaché le colon au sol ? Autant de questions qui ont été exposées ici et sur lesquelles nous ne revenons pas (voir *Dictionn.*, t. III, col. 2235-2266). Le colonat est le résultat de l'immobilisation des conditions, qui est, au point de vue social, le caractère essentiel de la législation du bas-empire. Le fermage et la culture sont devenus, dans les domaines, perpétuels, héréditaires et forcés, comme, dans les villes, le décurionat est devenu pareillement héréditaire et forcé. Et cela, pour les mêmes raisons, par suite des mêmes conceptions sociales, des mêmes nécessités administratives et du même mouvement législatif. Le colon est le serf de la glèbe dans la même mesure, pour le même motif et à la même époque que le décurion est le serf de la curie [13].

Dans les grands domaines, l'asservissement du colon à la terre est une mesure économique qui s'est transformée avec le temps en règle de droit, et c'est dans les domaines impériaux que la règle de droit s'est imposée d'abord. Elle s'est ensuite étendue à tous les domaines et ceci par mesure financière. Le revenu principal des terres des propriétaires était le fermage payé par les colons, et, d'autre part, l'impôt foncier, payé par ces terres, était la ressource la plus importante du Trésor public. Pour que le propriétaire fût bien sûr de toucher exactement ses fermages et, par conséquent, pour que l'État fût sûr de toucher son impôt foncier, l'État ne trouva rien de mieux que d'assurer aux propriétaires

[1] Wallon, *op. cit.*, t. II, p. 202-205; Marquardt, *op. cit.*, p. 210, 211; G. Boissier, *La religion romaine, d'Auguste aux Antonins*, in-12, t. II, p. 326. — [2] Marquardt, *op. cit.*, t. I, p. 211, notes 1, 3; Wallon, *op. cit.*, t. II, p. 213, 214. Ce sont les esclaves du domaine rural qu'on nomme *ferratile genus*; cf. Plaute, *Mostellaria*, p. 19 : *Augebis ruri numerum genus ferratile*. Ce n'est pas une règle générale, mais les exceptions qu'on signalent confirment cette règle. — [3] *L'alleu et le domaine rural*, p. 49-50. — [4] Voir ce mot. — [5] Pour les périodes antérieures, cf. E. Beaudouin, *op. cit.*, 1897, p. 687 et note 2. — [6] *L'alleu et le domaine rural*, p. 52; *Recherches sur quelques problèmes d'histoire*, p. 55; il a probablement apporté tous les arguments en faveur de son opinion et l'a, du moins, rendue très vraisemblable. E. Beaudouin, *op. cit.*, 1897, p. 689, note 1, l'estime cependant douteuse. — [7] *De re rustica*, l. I, VII. — [8] *Digeste*, l. XXXIII, tit. VII, lex 12, n. 3. — [9] *Digeste*, l. XIX, tit. II, lex 25, n. 6. Sur le colonat partiaire, cf. Stouff, *Colonat partiaire*, Grenoble, 1884; Pernice, dans *Zeitschrift der Savigny Stiftung*, t. III, p. 57 sq.; Karlowa, *Römische Rechtsgeschichte*, t. II, p. 638-639; sur la distinction entre *colonus partiarius* et *politor*, cf. Segré, *Origine e sviluppo storico del colonato romano*, dans *Archivio giuridico*, t. XLII, p. 485-487. — [10] *Locare in quinquennium*. Cf. *Digeste*, XIX, II, 9, 1; XIX, II, 24, 2; XIX, XII, 13, 11. — [11] Columelle, *De re rustica*, I, VII. Columelle nous reporte au Ier siècle. — [12] L'inscription est du temps de Septime-Sévère, mais fait allusion à une *lex divi Hadriani*, qui remonte donc à Hadrien. — [13] Ce rapprochement entre le colon et le décurion, serfs, l'un de la terre, l'autre de la curie, c'est-à-dire tous les deux de leur *origo*, comme s'expriment les lois du bas-empire, est fait en termes exprès par les textes législatifs eux-mêmes. Cf. *Code Justinien*, l. XI, tit. XLVIII, lex 23; l. XI, tit. LXIV, lex 1.

la présence perpétuelle de leurs fermiers en asservissant ces derniers au sol [1].

Mais il y a eu, dans certaines circonstances et dans certains lieux, d'autres colons que ces fermiers attachés à la glèbe. A l'époque du bas-empire, des populations barbares ont été implantées dans l'empire à cette condition [2], et l'on a des exemples de cette pratique bien avant l'époque où l'institution du colonat apparaît formée et réglementée dans les codes. Ce sont ces barbares, dont le transfert dans l'empire commence avec le début même de l'empire, sous Auguste et sous Tibère, dont l'introduction prend un caractère régulier et habituel sous Marc-Aurèle, qui sont les premiers serfs de la glèbe et qui nous révèlent une origine vraiment primitive du colonat [3].

Les obligations des colons nous sont assez bien connues, grâce aux textes juridiques, littéraires, épigraphiques. Ils sont astreints à une redevance qui consiste, en général, dans une part des fruits de l'exploitation. Dans les grands domaines africains, la redevance est toujours fixée en nature. La proportion courante, dans cette région du moins, est que les colons paient le tiers des fruits (*tertiæ partes*), et, par conséquent, gardent pour eux les deux tiers. Nous verrons plus tard que, dans les domaines de l'Église de Rome, au temps de saint Grégoire le Grand, les colons paient aussi leurs redevances en nature. C'est donc là une règle générale.

Outre les redevances, les colons acquittent les corvées (*operæ*), obligations analogues aux travaux publics que les citoyens doivent à la cité. Pour les colons qui appartiennent au domaine, ils s'acquittent envers lui par l'entretien de la *villa*.

D'autres droits pèsent sur les colons, mais moins réguliers. Le colon qui se marie n'est astreint — à s'en tenir aux sources législatives et juridiques du bas-empire — à aucune obligation d'acquitter ce qui s'appellera plus tard le droit de mariage (*maritagium*) et de formariage (*foris maritagium*). Cependant, la correspondance officielle du pape Grégoire le Grand nous montre de son temps les colons de l'Église de Rome astreints à un droit de formariage [4]. Un nommé Pierre, qui a fait carrière dans l'administration patrimoniale de l'Église de Rome, est même devenu *defensor;* cependant ses fils sont toujours restés les sujets et les serfs du domaine auquel les a attachés leur naissance et le pape fait prévenir Pierre que ses fils aient, en conséquence, à se marier dans le domaine et non ailleurs [5]. C'est, peut-être, la plus ancienne allusion en date de ce droit. Pareillement, la correspondance de saint Augustin nous montre les propriétaires appliquant volontiers dans leurs domaines la règle : *cujus regio ejus religio.* Le propriétaire exige que son colon soit de la même Église que lui. Dans sa lettre LVIII, saint Augustin félicite un propriétaire qui a retenu ses colons dans l'orthodoxie. Dans la lettre LXVI [6], il en blâme un autre (ou plutôt un emphytéote, mais évidemment se comportant comme s'il était le propriétaire en personne) parce qu'il a contraint ses colons à recevoir le rebaptême donatiste. Dans ces deux cas il semble bien que l'évêque d'Hippone considère la culpabilité ou le mérite, non d'après l'acte en lui-même, mais d'après la condition contingente que les individus contraints sont les colons de celui qui les contraint. Autres preuves de la même tendance. Une loi de 412 : *Colonos verberum crebrior ictus a prava religione revocabit* [6]; en 414 : *Servos vero et colonos coercitio ab hujusmodi ausibus* (l'hérésie) *severissima vindicabit* [7]. L'explication de cette dépendance des colons se trouve dans l'autonomie territoriale du domaine, qui est pour eux cité, patrie, gouvernement. En qualité de sujets, on leur impose la religion du gouvernement, le propriétaire du domaine.

Dans le domaine, les colons trouvent tout ce qui est nécessaire à la vie : eaux, bains, boutiques et les métiers les plus variés : commissaire-priseur, crieur public, baigneur, cordonnier, coiffeur, foulon, etc., dont les services sont indispensables à des gens qui, loin de tout centre urbain, vont achalander ces commerçants, qui ont chacun le monopole de leur profession dans le domaine. Ceux-ci, nous le voyons par l'inscription d'Aljustrel, ont soumissionné ce monopole devant l'administration et ne peuvent dépasser un tarif fixé; par exemple, le salaire du crieur public (*præco*) est fixé proportionnellement à la vente des objets vendus, le prix d'entrée dans les bains est tarifé selon les sexes, le cordonnier possédera un assortiment de chaussures, le coiffeur aura des garçons sachant le métier. Ainsi les colons du domaine ne seront pas exploités, pas trop du moins, mais aussi il leur faudra payer ce qu'ils achètent. Sans doute, il ne faut pas étendre à tous les domaines ruraux la règle faite pour le domaine minier d'Aljustrel, mais il reste vrai que presque partout les propriétaires (l'empereur ou les particuliers) s'arrangeaient pour que les hommes du domaine y trouvassent toutes les choses nécessaires à la vie. Les textes juridiques et les inscriptions d'Afrique nous parlent à plusieurs reprises des *negociatores* [8] et des *tabernæ* [9] établis dans les domaines pour l'usage de la *plebs fundi*. Très souvent aussi les propriétaires établissaient dans leur domaine des marchés à certains jours fixes pour approvisionner la *plebs fundi*.

Les habitations des colons sont groupées et forment en quelque sorte des communautés rurales. Les inscriptions d'Afrique mentionnent leurs *magistri*, leurs *defensores*, leurs *sacerdotes;* quelquefois même il est parlé de *decuriones* et d'*ordo*. Mais il faut bien faire attention que cette communauté villageoise ne saurait être considérée comme une *civitas*. Elle n'est même pas assimilable, en droit, à ces *vici* ou *castella* qui sont

[1] Et ce n'est pas que le colon soit spécialement maltraité. Dans le bas-empire, presque toutes les conditions sociales et presque toutes les professions ont eu le même sort. Le colon, ancien fermier libre, est devenu serf de la glèbe par application d'une sorte de droit commun. La loi l'asservit au sol, comme elle asservit le décurion à sa curie, le citoyen à sa cité, le *navicularius* à l'*onus naviculare*, le *pistor* au *pistorium munus*, le *metallarius* au *metallum*, le *monachus* au *monasterium*, l'individu à l'institution, l'artisan à la corporation, l'*officialis* à son bureau. — [2] *Code Théodosien*, V, IV, 3 (Honorius et Théodose, en 409).— [3] E. Beaudouin, *op. cit.*, p. 701 à 707. Nous ne nous arrêtons pas à ces pages si curieuses, parce qu'elles restent en dehors de la période chrétienne de l'empire que nous avons seule en vue dans cette dissertation. —[4] S. Grégoire le Grand, *Epistolæ*, l. I, n. XLII, dans *Monum. Germ. hist.*, t. I, p. 65 : *Pervenit ad nos quod de nuptiis rusticorum immoderata commoda percipiantur. De quibus præcipimus ut omne commodum nuptiarum unius solidi summam nullatenus excedat.*— [5] *Ibid.*, l. IX, n. CXXVIII, t. II, p. 128 : *Ut tamen Ecclesiæ utilitas non lædatur, hac tibi præceptione mandamus, ut eum stricte debeas commonere, ne filios suos quolibet ingenio vel excusatione foris alicubi in conjugio sociare præsumat, sed in ea massa qua lege ex conditione ligati sunt socientur... ut, qualibet occasione, de possessione cui oriundo subjecti sunt, exire non debeant.* — [6] *Code Théodosien*, l. XVI, tit. V, lex 52, n. 4. — [7] *Ibid.*, l. XVI, tit. V, lex 54, n. 8; cf. l. XVI, tit. V, n. 34; *Concil. Toletanum*, 589, can. 16, dans Labbe, *Concilia*, t. V, col. 1012. — [8] *Negotiatores* dans les domaines impériaux. Cf. *Code Théodosien*, l. XIII, tit. I, lex 5 (Valentinien, en 364) : *Negotiatores si qui ad domum nostram pertinent. Ibid.*, lex 10 (Valentinien, en 374). — [9] Inscription de Gasr Mazuōr, dans *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 14128 : *tabernæ quæ semper publicis usibus.* Quelques ruines de boutiques à l'usage de la *plebs rustica* du domaine sont encore reconnaissables dans le territoire occupé par l'ancien *saltus Beguensis*. Cf. *Corp. inscript. lat.*, t. VIII, p. 45.

des dépendances d'une *civitas*, bien que, en fait et à peu près par la nécessité des choses, elle ait de l'analogie avec ces groupes [1].

Il nous reste à parler de la troisième catégorie des habitants du domaine, les *inquilini* [2], entendus au sens des gagne-petit.

4° *Gagne-petit.* — A l'époque où les colons ne sont pas encore serfs de la glèbe, les gagne-petit, eux non plus, ne sont pas fixés au domaine. Ils le deviendront cependant, vers la même époque que les colons se trouveront asservis à la terre et par l'effet de la même tendance, qui montre universellement l'institution absorbant l'individu. Dans certains textes, l'*inquilinus* est employé comme synonyme de *colonus;* toutefois le passage de Marcien qu'on invoque en preuve ne vaut pas, puisque, dans ce texte, l'*inquilinus* est un esclave attaché au sol et non pas un colon [3], mais le plus souvent les deux mots désignent deux classes différentes de personnes. Ceci est prouvé, d'une façon certaine, par la terminologie habituelle des codes du bas-empire qui rapprochent couramment les trois mots *colonus, inquilinus* et *servus*, et qui évidemment entendent par ces trois mots, non pas une seule espèce d'hommes (*colonus* et *servus* ne pouvant en aucun cas être synonymes), mais trois catégories différentes [4]. Quelquefois l'*inquilinus* est un esclave fixé sur le sol. Dans l'inscription d'Henchir Mettich ce ne sont ni des esclaves ni des colons, mais des ouvriers agricoles, des « journaliers » employés par les colons. Enfin, le plus souvent, on entend par là les hommes fixés sur le domaine, comme les colons, mais différant essentiellement des colons par cette circonstance qu'ils ne sont pas des cultivateurs. Ce sont, autrement dit, les petits employés du domaine (lorsqu'ils ne sont pas des esclaves), les ouvriers, les petits boutiquiers, les pâtres, les jardiniers, etc., d'une façon générale, tous ces hommes qui, bien qu'ils ne cultivent pas la terre comme les colons, font cependant partie comme eux de ce qu'on nomme la *plebs fundi* [5].

VI. Autonomie territoriale. — Indépendant de la *civitas*, mais non de l'État, le domaine échappe aux agents municipaux, non aux fonctionnaires impériaux, et il en est ainsi même du domaine impérial, où le gouverneur de la province peut rechercher les criminels [6] et où il exerce la justice, jusque dans le droit du bas-empire. Les domaines n'échappent de même aux taxes municipales que pour tomber sous l'impôt foncier dû à l'État [7]. A l'époque de Constantin, les biens impériaux classés dans la *res privata* sont à peu près certainement exempts de l'impôt foncier [8]. Les choses ont ainsi duré plus ou moins longtemps, mais sûrement, en 383, il en est différemment; car une constitution de cette année déclare que les biens de la *domus* impériale (ce qui signifie la *res privata*) ne jouiront désormais d'aucune immunité : *Nemo aliquid impune possideat, et sit irritum si quid domui nostræ tale concessimus* [9]. Cette règle paraît être celle que rappellent les constitutions des années postérieures [10], enfin elle est la règle du droit de Justinien lui-même, puisque ces constitutions ont été insérées dans son code. Quant aux biens du *patrimonium*, ils ont été, à toute époque, soumis aux impôts ordinaires et en particulier à l'impôt foncier, comme le prouvent plusieurs constitutions très expresses, dont l'une remonte au début du IVe siècle [11] : *Ab extraordinariis omnibus fundi patrimoniales atque emphyteuticarii per Italiam nostram constituti habeantur immunes, ut canonica tantum et consueta dependant.* Soumis à l'impôt foncier, à quelque catégorie qu'ils appartiennent, les domaines impériaux le sont aussi à l'*annona*. La conclusion évidente qui résulte de ces faits, c'est que les domaines impériaux, s'ils sont indépendants de l'autorité de la cité et affranchis des impôts dus à la cité, dépendent au contraire de l'autorité de l'État et lui paient l'impôt; à plus forte raison en est-il de même pour les domaines des particuliers. L'autonomie du grand domaine n'existe donc que vis-à-vis de la cité, non vis-à-vis de l'État.

1° *Limitation.* — Le domaine a ses limites propres, dont la détermination ne va pas toujours sans difficultés. La limitation du domaine est faite d'après les mêmes règles qui sont en usage pour la limitation de la cité, le même langage est employé, mais il est malaisé et presque impossible de dire quels procédés de limitation sont employés pour le domaine. On a pu en employer plusieurs. L'inscription de Aïn Ouassel montre le cas d'un *saltus* impérial limité probablement *per centurias*; même procédé pour le domaine privé de Mappalia Siga, comme tendrait à le faire croire la mention des *subsecivæ* dans l'inscription d'Henchir Mettich. Ces exemples n'excluent pas l'emploi d'autres procédés : *per strigas, per scamna*, et même des procédés égyptiens avec des mesures égyptiennes [12]. Avec le temps, même les domaines privés ont fini par recevoir une limitation officielle. Soumis tous sans exception à l'impôt foncier, ils figuraient sur les registres et sur les plans de l'administration du *census*; or c'est grâce au *census* qu'à peu près tous les fonds de terre se sont trouvés, avec le temps, l'objet d'une limitation officielle [13]. Mais c'est là une mesure générale qui n'a plus rien de spécial au *saltus* dans le but de séparer son territoire de celui de la cité, elle le traite au contraire comme sont désormais traitées toutes les terres qui dépendent de la cité.

2° *Statut.* — Le domaine a son droit propre, son statut domanial; comme la cité a sa *lex municipalis*, il a sa *lex saltus*. Ce statut détermine les droits et les devoirs des tenanciers, les pouvoirs de l'intendant et ceux du fermier, les redevances à payer; en un mot, il règle l'administration du domaine dans toute l'étendue duquel il est affiché, afin que tous les intéressés puissent en prendre ou s'en faire donner connaissance, comme serait la loi ou un édit du magistrat. Plusieurs exemples de la *lex saltus* nous sont parvenus; le type le meilleur et le plus connu est la *lex Hadriana*, à laquelle font allusion l'inscription de Souk el Khmis et celle d'Aïn

[1] E. Mercier, *La population indigène de l'Afrique sous la domination romaine, vandale et byzantine*, dans *Recueil de la Soc. archéol. de Constantine*, 1895-1896, p. 153. — [2] Sur les divers sens de ce mot, cf. E. Beaudouin, *op. cit.*, 1897, p. 717. — [3] Marcien, au *Digeste*, XXX, 112, pr.; cf. Fustel de Coulanges, *Études sur quelques problèmes d'histoire*, p. 65, note 1; Schulten, *op. cit.*, p. 95; Segré, dans *Archivio giuridico*, t. XLVI, p. 263 sq., qui ont cité le texte de Marcien en preuve de synonymie, et E. Beaudouin, *op. cit.*, 1897, p. 717, note 3. — [4] *Code Justinien*, l. III, tit. XXVI, lex 11 (en 142): *Domorum nostrarum colonus aut inquilinus, aut servus;* l. XI, tit. XLVIII, lex 12 (Arcadius et Honorius) : *Servos vel tributarios (tributarius* est un synonyme très connu de *colonus*) *vel inquilinos.* Cf. les deux mots *colonus* et *inquilinus* opposés l'un à l'autre : *Code Théodosien*, l. X, tit. XII, lex 2, n. 2 (en 365): *vel tributarius... vel inquilinus;* l. V, tit. X, lex 1, n. 1 (en 119): *Si qui colonus originalis vel inquilinus; Code Justinien*, l. XI, tit. XLVIII, lex 6 (en 366) : *adscriptitios colonos vel inquilinos.* — [5] Segré, dans *Archivio giuridico*, t. XLII, p. 502; E. Beaudouin, *op. cit.*, p. 719. — [6] *Digeste*, l. XI, tit. IV, lex 3. — [7] R. His, *op. cit.*, p. 107-113; Wiart, *op. cit.*, p. 55-62; E. Beaudouin, *op. cit.*, 1898, p. 73. — [8] *Code Théodosien*, l. XI, tit. I, lex 1 (en 315) : *Præter privatas res nostras... nemo ex nostra jussione præcipuis emolumentis familiaris juvetur substantiæ.* — [9] *Code Théodosien*, l. XIII, tit. X, lex 8; cf. R. His, *op. cit.*, p. 108; E. Beaudouin, *op. cit.*, p. 74. — [10] *Code Justinien*, l. VII, tit. XXXVIII, lex 3 (en 396); l. XI, tit. LXXIV, lex 3 (Arcad. et Théod.); l. X, tit. XVII, lex 1; l. XI, tit. LXIX, lex 2 (en 416 et sous Zénon). — [11] *Code Théodosien*, l. XI, tit. XVI, lex 2 (en 323); cf. *ibid.*, l. XI, tit. XIX, lex 2. — *Code Justinien*, l. XI, tit. LXV, lex 3 (en 362). — [12] E. Beaudouin, *Limitation des fonds de terre*, dans *Nouvelle revue historique du droit français et étranger*, 1898, p. 60, 61. — [13] *Ibid.*, p. 225-245.

Ouassel. La *lex* donnée par les procurateurs de Trajan au domaine de Mappalia Siga nous est connue par l'inscription d'Henchir Mettich, elle se réfère à plusieurs reprises à un règlement antérieur, la *lex Manciana*, qui lui sert de type et de modèle. Enfin, la *lex metalli Vipascensis* concerne le domaine minier d'Aljustrel en Portugal.

Au point de vue juridique, ce statut émane-t-il du propriétaire et de lui seul, est-ce une *lex privata* ? Sans doute, le propriétaire a le droit d'user et d'abuser, de gérer et de régler son bien comme il l'entend. Quand ce propriétaire est un empereur, on est assez porté à considérer le règlement qu'il édicte comme une loi, encore que ce puisse n'être qu'un simple règlement. Mais, chose curieuse, jusqu'ici nous ne connaissons pas d'exemple de *lex* domaniale émanant d'un propriétaire privé et réglant d'une façon complète et détaillée la condition et l'administration d'un grand domaine privé, comme la *lex Hadriana* règle les domaines impériaux dans la vallée de l'oued Medjerda et comme la *lex Vipascensis* règle l'administration de la mine impériale en Portugal. Le seul exemple d'un statut domanial véritable et complet établi pour un domaine privé nous est donné par l'inscription d'Henchir Mettich et, précisément, il se trouve que cette *lex* n'émane pas du propriétaire du domaine, mais qu'elle est l'œuvre de deux *procuratores* de Trajan et qu'elle est dite en termes exprès « donnée », *data*, au domaine en question, sur l'ordre de l'empereur lui-même (*ex auctoritate imperatoris Trajani*). N'en faut-il pas conclure que la *lex saltus* est plus et autre chose que le règlement édicté par le propriétaire, un statut domanial dû à l'expérience ou à la fantaisie du propriétaire exerçant son droit de propriété ? la *lex saltus* est l'œuvre de l'empereur, elle émane de lui. C'est donc, en définitive, une *lex data* [1]. De nouvelles découvertes pourront modifier ce point de vue; jusqu'alors les documents actuellement connus imposent l'explication qui précède.

3° *Marché.* — Le domaine a son marché propre (*nundinæ*) tout comme la cité a le sien. Dès le temps de Pline, on voit le sénat et l'empereur autoriser parfois les grands propriétaires à établir un marché dans leurs domaines. En Afrique, une inscription nous a conservé le texte du sénatus-consulte *de nundinis saltus Beguensis*, de 138, qui autorise un grand propriétaire africain, Lucius Africanus, personnage sénatorial, à tenir un marché deux jours par mois (les 2 et 20 de chaque mois) dans son *saltus* (aujourd'hui Henchir Begar, en Tunisie) [2]. Encore aujourd'hui des ruines d'anciennes boutiques marquent l'emplacement de ce marché. Une autre inscription fait connaître un marché semblable établi dans son domaine, deux jours par mois, par une femme nommée Antonia [3].

Autres exemples analogues hors d'Afrique [4].

L'établissement de ces marchés n'est pas laissé à l'arbitraire du propriétaire, il faut préalablement l'autorisation impériale. On voit d'ailleurs l'importance d'une semblable concession. Par le marché, le domaine devient, comme la cité elle-même, un centre pour toute la région d'alentour. Dans la réalité, comme dit très bien M. E. Beaudouin, fonder un marché, c'est fonder un *vicus*. L'inscription d'Antonia le dit : *Vicu et nundina constituit*. Et ainsi le domaine est vraiment, pour tous ses habitants, la vraie cité, le lieu des relations, des affaires et du commerce, celui où les hommes se rencontrent et viennent chercher toutes les choses nécessaires à la vie.

4° *Paiement de l'impôt.* — Exempt des taxes municipales, soumis à l'impôt foncier, comment le grand domaine s'en acquitte-t-il ? En règle, l'impôt foncier était levé par les *decuriones* des cités, qui n'avaient pas le droit d'entrer et d'instrumenter dans les grands domaines : *Senatoriæ functionis curiæque sit nulla confunctio, et, ne lædendi curialibus præbeatur occasio, per apparitores rectorum provinciæ de senatorum fundis fisco postulentur* [5]. Telle est la règle, qui, naturellement, comporte des exceptions [6], mais seulement d'une façon transitoire. C'est donc le propriétaire qui récoltera l'impôt et qui le remettra aux agents de l'État, en principe, au gouverneur de la province. Grave situation que celle d'un propriétaire maître de sa terre, maître de s'acquitter de l'impôt quand et comment il l'entend, car l'expérience lui a vite appris quels abîmes de condescendance l'administration réserve aux gens de son envergure. En réalité, le plus souvent, par force, par ruse ou par intimidation, il échappe, sinon en totalité, du moins en partie, aux obligations fiscales [7].

Le fait est si connu qu'on ne s'en cache pas, on en tire même vanité et peut-être profit. Saint Augustin parle d'un évêque qui, ayant acheté un domaine, le mit sous le nom d'un homme puissant, pour éviter les réclamations du fisc [8]. Il se trouve des petits qui recherchent ce *patrocinium* pour se défendre contre les exactions du fisc et qui ne paient désormais que ce que le patron les autorise à acquitter entre les mains des agents de l'État. Ainsi l'on voit poindre au IVe et au Ve siècle une institution féodale qui livre au seigneur l'ancien impôt de l'État transformé en droit seigneurial [9].

5° *Églises.* — Le domaine, trop vaste et trop distant de la ville pour permettre à son personnel de franchir la distance qui lui faciliterait l'accomplissement de ses devoirs religieux, aura, à l'époque du bas-empire, ses églises, ses prêtres, parfois même ses évêques. On ne laisse pas de les entrevoir dans les écrits inspirés par le mouvement donatiste en Afrique [10], on les voit fonctionner grâce aux listes épiscopales d'Afrique. Une grande partie des noms de lieux mentionnés comme sièges épiscopaux sont des églises domaniales [11]; on rencontre même un *Faustus, Burunitanus episcopus*, c'est-à-dire du siège de ce *saltus* devenu célèbre grâce à l'inscription de Souk el Khmis. M. Schulten a ingénieusement observé que le donatisme a dû faire en grande partie ses conquêtes dans les populations des domaines qui, voyant les évêques des cités attachés à l'orthodoxie, établirent dans les campagnes des évêques de leur parti, en sorte que le siège de ces nouveaux évêchés fut un *vicus* ou un *castellum* [12]. C'est aussi à l'établissement des églises domaniales que se rattache le mouvement révolutionnaire des *circoncellions* (voir ce mot). Leur nom disait leur origine rustique, *circum-cellæ;* sorties des grands domaines, ces bandes ne cessaient de rôder autour d'eux, rêvant d'un partage égal de tous les biens

[1] Sur le caractère des *leges datæ* impériales, cf. Mommsen, *Droit public*, trad. Girard, p. 166-173. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 270 = n. 11451. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8280. — [4] Ces exemples sont réunis par Wilmanns, dans *Ephemeris epigraphica*, t. II, p. 280, note 1. — [5] *Code Théodosien*, l. VI, tit. III, lex 2 (en 396, Arcadius et Honorius); cf. dans le même sens, *ibid.*, l. VI, tit. III, lex 3 (en 396); l. XI, tit. VII, lex 12 (en 383). — [6] *Code Théodosien*, l. VI, tit. III, lex 4 (en 397) : *ut senatorii fundi non per officia, sed per curiales potius exigantur.* — [7] *Code Théodosien*, l. XIII, tit. X, lex 1 (en 313); l. XIII, tit. XI, lex 3 (en 386); l. II, tit. I, lex 1 (en 458) : même abus constaté dans un édit de Théodoric, dans Cassiodore, *Variarum*, l. II, c. XXV, 2e édit. Mommsen, p. 60. — [8] *Epist.*, XCVI; cf. Lécrivain, *Le sénat romain depuis Dioclétien*, p. 89-91. — [9] E. Beaudouin, *op. cit.*, 1898, p. 91, note 2. — [10] *Gesta collat. Carthaginiensis*, P. L., t. XI, col. 1326 : *In villis vel in fundis esse episcopos ordinatos;* cf. S. Augustin, *Epist.*, LXV, 1 : *Abundantium quendam, in fundo Strabonianensi, pertinente ad curam nostram, ordinatum fuisse presbyterum*, et encore : *Presbyterum fundi Armemanensis in Campo Bullensis.* — [11] Cf. Victor de Vite, *Historia persecut. Wandalicæ*, appendice contenant les évêques réunis à la conférence de Carthage en 484. — [12] A. Schulten, *Die romischen Grundherrschaften, eine agrarhistorische Untersuchung*, Weimar, 1896, p. 117.

de ce monde et y préludant par la jacquerie, ce en quoi ils ne se distinguaient que par le procédé de ce qui se voyait chez les donatistes, où tel évêque procédait au partage systématique des terres entre les adhérents de son parti [1].

Les églises domaniales n'eurent jamais dans les autres provinces de l'empire la même importance qu'en Afrique; on en rencontre pourtant ailleurs. En Italie, les lettres de saint Grégoire le Grand parlent de certains évêques établis dans les grands domaines (ou *massæ*) de Sicile ou du midi de l'Italie et dépendant de l'Église de Rome [2]. Nous voyons, parmi les membres des synodes romains de 501 et 502, un *episcopus Carmeianensis*, qui ne peut être que l'évêque du *saltus Carminianensis* en Apulie [3].

En Gaule, tous les évêques sont dans des cités, on ne connaît pas d'exemple d'évêques de domaine; par contre, un grand nombre d'églises paroissiales sont établies dans les grands domaines [4]. Parmi les nombreux *vici*, *pagi* ou *castra* qui devinrent le siège de ces églises, beaucoup sont des *vici* ou *pagi*, dépendances de la cité voisine. Mais incontestablement un bon nombre sont aussi des *vici* de domaines, c'est-à-dire des groupes formés par les colons et les différents cultivateurs attachés à un grand domaine. Pour plusieurs églises rurales des Gaules, le caractère domanial peut être déterminé avec certitude. C'est un grand propriétaire qui, sur ses terres et pour ses paysans, a établi une église paroissiale [5].

En somme, il est incontestable que les églises domaniales ont existé presque partout et en nombre. Une constitution d'Arcadius et d'Honorius parle en termes exprès de ces églises, fondées très fréquemment, dit-elle, par les propriétaires sur leurs domaines [6]. A l'époque barbare, les églises, même les églises épiscopales, devinrent en très grand nombre la propriété privée du seigneur [7]. Cette appropriation des églises par les particuliers, contraire au droit ecclésiastique, n'est qu'un résultat direct et naturel des pratiques qu'on vient de dire. Le grand propriétaire a écarté de son domaine toute autorité, toute juridiction, tout pouvoir émanant de la *civitas*, il écarte de même la juridiction du clergé de la *civitas*. Le domaine vit sans rien demander ni devoir à personne. Quand, après la chute de l'empire romain, le propriétaire sera devenu tout à fait seigneur, maître incontesté de tous droits, attributions, profits, l'appropriation des églises par ce seigneur, qui était encore une usurpation dans le droit de l'empire romain, deviendra un fait général et régulier [8], exactement pour les mêmes raisons et à la même époque que, par exemple, l'appropriation de la justice ou celle des impôts.

[1] S. Augustin, *Contra litteras Petiliani*, l. II, c. LXXXII; il appelle cet évêque Optat *patrimoniorum alienorum praditorem, venditorem, divisorem*; et l. I, c. XXVI : *Omitto tyrannicas in civitatibus et maxime in fundis alienis dominationes*, *P. L.*, t. XLIII, col. 309. — [2] S. Grégoire le Grand, *Epistolæ*, l. VII, n. 38, dans *Monum. German. hist.*, t. I, p. 487 : *In ecclesia quæ est in massa Largia constituta*; *ibid.*, l. VI, n. 38, t. I, p. 415. — [3] Mommsen, *Neues Archiv*, t. XX, p. 187; *Notitia dignit.*, Occid., c. XI, édit. Böcking, t. II, p. 53 : *Procurator rei privatæ per Apuliam et Calabriam, sive saltus Carminianenses*. — [4] Imbart de La Tour, *Les paroisses rurales de l'ancienne France*, in-8°, Paris, 1900. — [5] *Ibid.*, exemples nombreux : églises rurales fondées dans le *locus Cantellensis* et dans l'*ager Octavianus* en Auvergne; basiliques et baptistères fondés par des *possessores* en Aquitaine; églises du *locus Secundianensis* et du *locus Pontaniensis*, sans doute des domaines dans la province lyonnaise; église du *fundus Eppoaiacus*, dans le diocèse d'Auxerre; églises domaniales dans le diocèse d'Angers; église du *locus Mutiniacus*, dans le diocèse de Reims. — [6] *Code Théodosien*, l. XVI, tit. II, lex 33 (en 398). — [7] U. Stutz, *Geschichte des kirchlichen Benefiziwesens, von seinen Anfängen bis auf der Zeit Alexanders III* et *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechtes*, et compte rendu de P. Fournier, dans *Nouvelle revue historique du droit français et étranger*, 1897, p. 486-506. — [8] P. Fournier, *op. cit.*, p. 493-503. — [9] *Passio S. Typasii veterani*, dans *Anal. boll.*, t. IX, p. 119 : le *decuria* est un décurion militaire; le *dux provinciæ* doit être le gouverneur de la Maurétanie Césarienne. — [10] *Digeste*, l. I, tit. XIX, lex 3, pr.; *Code Justinien*, l. III, tit. XXVI, lex 1 (en 197); l. III, tit. XXVI, lex 3 (en 215); l. IX, tit. XLVIII, lex 2 (en 212). Sur la juridiction des *procuratores* impériaux en général, cf. Mommsen, *Droit public romain*, traduction P. Girard, Paris, 1895, t. V, p. 320, 321. — [11] *Code Justinien*, l. I, tit. LIV, lex 2 (en 228) : *Procuratores meos... indicendæ multæ jus non habere sæpe rescriptum est*. — [12] *Digeste*, l. XLIX, tit. I, lex 23, n. 1 : *Cum procurator Cæsaris, qui partibus præsidis non fungebatur, in lite privatorum jus dandi judicis non habuisset*, etc.; *Code Justinien*, l. III, tit. XXII, lex 2 (en 250) : *Procuratores nostros status causas examinare non posse omnibus notum est*; *Code Justinien*, l. III, tit. III, lex 1 (en 242); l. III, tit. XIII, lex 1 (en 214). Toutefois cette dernière constitution déclare que le *procurator* a le droit de juger, si, d'un commun accord, les deux partis l'ont accepté comme juge.

6° *Droits de justice*. — Distinguons les domaines des empereurs et ceux des particuliers.

Les domaines impériaux sont gouvernés par des intendants (*procuratores*), qui jouissent en réalité du caractère de fonctionnaires publics. Fonctionnaires du chef de l'État, ils en arrivent à être presque des magistrats, et, en tout cas, ils en ont les pouvoirs. Sous le haut-empire, les *procuratores* du *saltus* impérial exercent dans l'intérieur et sur tous les hommes du domaine une *coercitio* et une *cognitio*. Des textes juridiques positifs mettent hors de doute les droits de police du *procurator* impérial, puisque, d'après la *lex metalli Vipascensis*, il a le *jus multæ*. Droit bien réel, que la présence de *milites* dans le domaine permet d'exercer. En voici un exemple tiré de la *Passio Typasii*. A l'époque de la persécution de Dioclétien contre les chrétiens, Typasius, habitant dans la province de Maurétanie Césarienne, est arraché violemment de son ermitage par le *præpositus* du *saltus* impérial et par les *milites* placés sous ses ordres : *Tunc præpositus saltus atque decurio cum cum cingulo quod deposuerat... de eadem cellula protraxerunt, atque eum Claudio, qui tunc provinciæ dux fuerat, tradiderunt* [9]. Les pouvoirs de police du *procurator saltus* sont donc incontestables. Mais dans les causes graves, ce *procurator* ne saurait avoir de juridiction, les textes juridiques sont formels sur ce point; ils déclarent que le *procurator* n'a le droit d'infliger aucune peine criminelle [10]. Même ce *jus multæ*, que cependant la pratique lui reconnaissait, dans certains cas au moins, dès le Ier siècle, une constitution impériale du IIIe siècle dit expressément qu'en droit il ne le possède pas [11]. Le passage de la passion de Typasius confirme cette règle. L'administrateur du domaine a arraché violemment Typasius à sa retraite, mais il ne l'a pas jugé, il l'a traduit devant le gouverneur de la province, seul juge, en droit, des affaires criminelles.

Il en est de même pour les affaires civiles où le *procurator* impérial n'a pas non plus juridiction [12]. En résumé, il faut reconnaître aux *procuratores* des domaines impériaux le droit de faire la police, le *coercitio*, en fait *jus multæ*, au moins dans la plupart des cas, une certaine juridiction par conséquent, suite nécessaire de leur *coercitio*, dans les affaires peu importantes, mais non la justice criminelle au sens propre du mot et pas davantage la justice civile, au moins dans les choses graves.

En dépit de ces règles restrictives, les *procuratores*, forts de leur situation, de leur dignité d'agents de l'empereur, des soldats dont ils disposent, ne se font pas faute de gouverner les domaines comme de véritables potentats, jugeant et condamnant avec d'autant plus d'arbitraire que la passion y a plus de part.

Dans la législation du bas-empire, de nombreuses constitutions nous montrent que ces fonctionnaires possédaient alors, outre leurs droits de police ou leur *coercitio*, une juridiction, mais non pas dans toutes les causes et sans limite. Dans les affaires criminelles, le fermier et les colons du domaine ont pour juge le juge de droit commun. Ce principe reste immuable [1]. Cependant, dès le temps de Constantin, on voit poindre une pratique nouvelle. Les hommes du domaine restent justiciables du juge de droit commun, mais celui-ci doit les juger en présence de l'administrateur de ce domaine [2]. Par là, le fonctionnaire du domaine n'acquiert pas sans doute un droit de juridiction, mais il obtient comme un droit de surveillance et de contrôle sur la juridiction du *judex ordinarius*, quand celle-ci s'applique à ses subordonnés. Le juge de droit commun ne peut donc exercer son pouvoir sans la participation au moins tacite du *procurator*. Très vite la législation fit un pas de plus dans cette voie. Le fonctionnaire impérial (en règle, le *rationalis*) a la charge et l'obligation de faire lui-même comparaître devant le juge de droit commun les hommes du domaine. Ainsi le veut une constitution de Valentinien, probablement de 365 [3]. Il semble, à en juger par cette disposition, que le droit commun et la justice ordinaire ne pressent déjà plus s'appliquer dans le domaine impérial sans le concours de l'intendant. Une constitution de Valentinien défend expressément aux *officiales* du *judex ordinarius* d'entrer dans le domaine pour en saisir les hommes et les faire comparaître en justice [4] : *Divæ memoriæ Valentiniano juniori subreptum est, ut ordinariorum judicum officis actores seu conductores dominicos conveniendi licentia negaretur : et idcirco ad rationales privatæ rei exigendorum fiscalium debitorum ex illo tempore cura translata est. Ad hanc tomen inutilem præcepti novitatem etiam illud adjectum est ut, si quid in rei privatæ nostræ prædiis scleris esset admissum... exhibendorum reorum, nisi qui per dominicos deducerentur et defenderentur actores, ordinario judici copia non pateret.* C'est déjà presque le régime de l'immunité franque C'est déjà surtout cette tendance si frappante des capitulaires des rois francs à se servir du seigneur comme d'un intermédiaire naturel — et en fait indispensable — entre l'État et les hommes du domaine ou les recommandés, afin que le seigneur oblige ceux-ci à accomplir les obligations qu'ils ont, en droit, envers l'État — et particulièrement l'obligation de venir en justice.

Dans les procès civils les mêmes idées ont triomphé. Le juge ordinaire reste, en droit, le juge des hommes du domaine, des colons comme du fermier [5]. Le procès sera jugé en présence du fonctionnaire du domaine [6], et toutes les fois que les intérêts de l'administration domaniale seront mis en cause, le juge ordinaire — et cela dès l'époque de Constantin — doit en référer au *comes rei privatæ* [7]. M. Ed. Beaudouin croit qu'on ne s'en est pas tenu là. Selon lui, les *rationales rei privatæ* ont dû obtenir le droit de trancher eux-mêmes les procès, au moins ceux de peu d'importance, qui s'élèvent entre les hommes du domaine. Ce droit, qu'ils n'ont pas à l'origine, ils l'ont du moins à partir de 383 [8]. Il est d'ailleurs extrêmement difficile de déterminer d'une façon précise les limites de cette juridiction civile. Dans tous les cas, il est sûr que les *rationales rei privatæ* ne jugeaient qu'à charge d'appel. Mais les constitutions impériales du bas-empire ont confié ces appels aux fonctionnaires les plus divers, selon les époques et selon les régions [9]. En somme, la règle paraît être celle-ci : le fonctionnaire du domaine n'est pas sans doute le juge ordinaire et régulier des hommes de ce domaine, mais il tranche les affaires de peu d'importance qui s'élèvent entre eux; et, pour les plus graves, le juge du droit commun ne les décide qu'en sa présence et sous son contrôle.

Il faut même ajouter ceci : cette pleine juridiction que l'administrateur des domaines impériaux n'a pas obtenue d'une façon régulière, il la possède toutefois, par un privilège spécial, dans certains domaines, soustraits à ce point de vue au droit commun. Une constitution de Théodose II, de 442, décida que les colons de la *domus divina* de Cappadoce auraient exclusivement pour juge le *comes domorum*, c'est-à-dire le fonctionnaire placé, à cette époque, à la tête de l'administration des domaines de la *res divina*, et, en appel, le supérieur hiérarchique du *comes domorum*, le *præpositus sacri cubiculi* [10].

Telle est la juridiction domaniale sur les terres des empereurs. Les domaines des particuliers sont-ils à ce point de vue dans la même condition que les domaines impériaux ? En droit, certainement non. L'administrateur (*procurator, vilicus*, etc.) d'un domaine privé ne saurait posséder, en droit, aucune justice sur les hommes du domaine, car non seulement il est un *privatus*, mais encore le propriétaire du domaine est lui-même un *privatus*. Il ne peut donc avoir aucune des attributions de la puissance publique, et, moins que toute autre attribution, la *jurisdictio*, qui est essentiellement, en droit, un pouvoir de magistrat, et que même les *procuratores* impériaux ne possèdent (quand ils la possèdent) que par une exception aux principes rigoureux du droit public, explicable seulement par la toute-puissance de l'empereur, dont ils sont les agents.

Le propriétaire privé et son intendant n'ont aucun droit de juridiction et, bien qu'échappant à la juridiction des magistrats de la cité, ils restent soumis, eux, leurs terres et leurs hommes, à la juridiction du gouverneur de la province et des autres *judices ordinarii* de l'empire romain [11]. Mais cette juridiction qu'on ne lui reconnaît pas, le grand propriétaire s'en empare et, de proche en proche, d'abord sur le personnel du domaine, ensuite sur les pauvres gens qui l'entourent, sur les cultivateurs sans protection qui sont à sa merci, il exerce son *patrocinium*, qui n'est pas un patronat seulement, mais qui est surtout une domination. Comme propri-

[1] Il se retrouve dans le *Code Justinien*. — [2] *Code Justinien*, l. III, tit. XXVI, lex 8 (en 358) : *Cum aliquid colonus aut servus rei privatæ nostræ contra disciplinam publicam adseratur perpetrare, ad judicium rectoris provinciæ venire cogendus est, sic videlicet ut, præsente rationali vel procuratore domus nostræ, inter eum et accusatorem causa tractetur.* — [3] *Code Théodosien*, l. X, tit. IV, lex 3 (en 365 ?) : *In negotio criminali per rationalem colonos vel conductores rei privatæ nostræ, quorum repræsentatio poscitur, exhibendos esse sinceritas tua cognoscat.* — [4] *Code Théodosien*, l. I, tit. XI, lex 2 (Arcadius et Honorius, en 398). — [5] *Code Théodosien*, l. X, tit. XV, lex 4 (en 367). — [6] *Code Théodosien*, l. X, tit. IV, lex 3 (en 365). — [7] *Code Justinien*, l. III, tit. XXVI, lex 6 ; *Si quis adversus conductorem nostrum aliquid agendum crediderit, viro illustri comiti rerum privatarum referri oportet.* — [8] Toute cette matière est très difficile. Il y a eu, en effet, là-dessus des changements de législation et beaucoup de points restent encore obscurs. Voir la note de E. Beaudouin, *op. cit.*, 1898, p. 108, note 2, qui conclut : Dans l'état actuel des textes, il est impossible, je crois, de donner à ces questions une réponse absolument certaine. — [9] D'après la constitution de 383 (*Code Théodosien*, l. XI, tit. XXX, lex 41), l'appel du *rationalis rei privatæ* est porté aux juges ordinaires en matière d'appel. En 385, il est porté au *comes rei privatæ* (*ibid.*, l. XI, tit. XXX, lex 45 ; l. XI, tit. XXXVI, lex 29) ; en 389, si le procès a lieu à Rome, au même *comes*, dans le cas où l'intérêt de l'affaire dépasse 200 livres d'argent, et au *præfectus Urbi* dans le cas contraire (*ibid.*, l. XI, tit. XXX, lex 49). En 429 (constitution spéciale à l'Afrique), l'appel du *rationalis* est porté au proconsul d'Afrique (*ibid.*, l. XI, tit. XXX, lex 68) ; cf. R. His, *op. cit.*, p. 60. — [10] *Code Justinien*, l. III, tit. XXVI, lex 11 (en 442). — [11] Cf. A. Schulten, *Die romischen Grundherrschaften*, Weimar, 1896, p. 117.

taire, il est maître de ses colons. Par le *patrocinium* il se fait de véritables clients, au sens très propre du mot, des subordonnés et des sujets, que ni le droit public ni le droit privé ne lui reconnaissent, mais qu'il gouverne en vrai seigneur [1]. Maître et seigneur, il se fait le juge de tous ses hommes [2], de ceux qui se sont mis sous son autorité par le *patrocinium*, et de ceux qui s'y trouvent en fait, parce qu'ils habitent et cultivent son domaine, c'est-à-dire parce qu'ils sont ses colons. En dépit des lois impériales, il a des *carceres privati* pour enfermer et punir les délinquants [3]. Il a sous ses ordres des soldats privés, des bandes d'hommes à lui, clients, esclaves, barbares armés par lui [4]. Il interdit aux agents de l'autorité publique l'entrée de son domaine, dont il fait ainsi une terre d'asile pour les déserteurs en fuite et les contribuables qui se refusent à payer l'impôt [5]. Il arrange lui-même, en dehors du juge public et sans l'appareil et les formes du droit, mais avec une autorité pleine, les contestations qui s'élèvent entre les hommes du domaine [6]. Il est vraiment dans la réalité un *judex privatus* [7]. Sans doute, de telles pratiques sont on ne peut plus contraires au droit. Une longue série de constitutions impériales prohibent en termes exprès le *patrocinium* [8] et rien n'est plus illégal qu'une *jurisdictio* exercée ainsi par un *privatus* pour cette seule cause qu'il est propriétaire. Ces efforts répétés de la loi pour faire rentrer les *potentes* (comme on les nomme déjà) dans le droit commun, sont très intéressants; ils témoignent, sans doute, de l'illégalité de leurs prétentions et du combat sérieusement engagé contre elles par l'administration impériale; mais ils ne témoignent pas moins des usurpations perpétuelles de ces *potentes*, et, en réalité, de l'impuissance de la loi à en triompher [9]. Et la loi elle-même, qui combat ces usurpations, ne leur fournit-elle pas pourtant, dans certains cas, contrainte évidemment par des habitudes et par une organisation sociale plus forte que les volontés des empereurs, des armes et des occasions ? Cette règle, qui veut que le procurateur du domaine impérial fasse lui-même comparaître, devant le juge public, les hommes du domaine, les lois l'ont appliquée aussi aux intendants des domaines particuliers. Le maître ou son intendant est obligé par les constitutions impériales à livrer les malfaiteurs qui sont dans le domaine; il doit les emmener devant le juge public [10]. Et, sans doute, c'est là une affirmation très expresse que le seul juge, en droit, est le juge public et non pas le grand propriétaire. Mais c'est aussi la reconnaissance de la souveraineté de celui-ci dans son domaine et l'aveu que l'autorité publique, impuissante à entrer dans ce domaine malgré le grand propriétaire, a besoin de lui pour remplir son rôle essentiel, qui est le maintien de l'ordre. En fait, le juge public reste le juge des hommes du domaine, mais il ne peut communiquer avec eux que par l'intermédiaire du grand propriétaire. Il l'avoue, il se sert du grand propriétaire pour obliger les hommes du domaine à comparaître devant lui; et cette obligation que la loi lui impose est en réalité la reconnaissance d'un droit de police qu'elle lui confère ou plutôt qu'elle lui a laissé prendre, mais qu'elle sanctionne et qu'elle utilise, parce qu'elle se sent elle-même impuissante à faire la police dans le domaine [11].

VII. Propriétaires. — La formation du domaine rural s'explique : 1° par sa naissance en dehors du territoire de la cité et 2° par la condition juridique des propriétaires des domaines. Nous n'avons pas à revenir sur le premier point, mais il est temps d'aborder le second et de montrer comment il est, pour ainsi dire, antérieur à l'autre, c'est-à-dire comment l'autonomie du domaine s'explique par l'indépendance du propriétaire lui-même par rapport à la cité.

Les propriétaires des grands domaines sont : les empereurs, la famille impériale, les sénateurs, les églises.

1° *Les empereurs.* — Nul propriétaire ne peut rivaliser avec un empereur pour l'étendue des domaines. Les inscriptions sous le haut-empire, les constitutions sous le bas-empire, nous les font connaître en partie. Ces domaines sont immenses en Afrique et représentés tout au moins dans toutes les parties de l'empire, même en

[1] Salvien, *De gubernatione Dei*, l. V, c. viii, édit. Halm : *Tradunt se* (les pauvres) *ad tuendum protegendumque majoribus, dediticios se divitum faciunt et quasi in jus eorum dicionemque transcendunt*, et tout le développement qui suit sur le *patrocinium*; cf. Roth, *Feudalität und Unterthanverband*, p. 285-288; Lécrivain, *Le sénat romain depuis Dioclétien*, p. 126-128; J. Flach, *Les origines de l'ancienne France*, t. i, p. 70-78; Fustel de Coulanges, *Les origines du régime féodal*, p. 235-247; W. Sickel, dans *Weltdeutsche Zeitschrift*, 1896, p. 113-118; 1897, p. 57-60; E. Beaudouin, *La recommandation et la justice seigneuriale*, dans *Annales de l'enseignement supérieur de Grenoble*, t. i, p. 116-122. — [2] *Homines sui*, dans la langue du bas-empire comme dans celle du moyen âge; cf. Esmein, *Quelques renseignements sur l'origine des juridictions privées*, dans *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1886, t. xvi, p. 423, note 4. — [3] *Code Théodosien*, l. IX, tit. xi, lex 1 (en 388): *Si quis posthac reum privato carceri destinarit, reus majestatis habeatur.* — [4] *Code Justinien*, l. IX, tit. xii, lex 10 (en 468) : *Omnibus per civitates et agros habendi buccellarios vel Isauros armatosque servos licentiam volumus esse præclusam. Quid si quis... armata mancipia seu buccellarios aut Isauros in suis prædiis aut juxta se habere tempaverit;* Novelle de Valentinien, XVIII, xiv : *Ne cuiquam ad occasionem vexandarum provinciarum armatos habere liceat.* Allusion aux bandes d'hommes armés qui suivent les *potentes* dans Novelle XXX de Justinien. En 445, Hilaire, évêque d'Arles, ordonne des évêques et les installe dans les cités, malgré les résistances des habitants, avec l'aide de bandes armées. Novelle de Valentinien, XVI, i : *Manum sibi contrahebat armatam et claustra murorum in hostilem morem vel obsidione cingebat;* cf. S. Léon Ier, *Epist.*, *P. L.*, t. liv, col. 633 (en 445). — [5] Nombreuses constitutions impériales dirigées contre les grands propriétaires et contre les *actores*, *procuratores* ou intendants qui donnent asile dans leurs domaines aux déserteurs ou aux fugitifs de tout genre. *Code Théodosien*, l. VII, tit. xvii, leg. 2 à 14; *Digeste*, l. XI, tit. iv, lex 1. Voir aussi dans *Code Théodosien*, l. XIII, tit. xi, lex 3 (en 386), contre les propriétaires qui organisent dans leurs domaines la résistance aux agents de l'impôt : *si... colonum ad contumaciam retractationis armaverit;* cf. Lécrivain, *Le sénat romain depuis Dioclétien*, p. 118. — [6] Exemples intéressants dans la correspondance de Symmaque et dans Esmein, *Origine des juridictions privées*, dans *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1886, p. 416-428 : d'après les lettres de Sidoine Apollinaire, dans E. Beaudouin, *La recommandation et la justice seigneuriale*, dans *Annales de l'enseignement supérieur de Grenoble*, t. i, p. 110-113, Symmaque, i, 74, édit. Seeck, p. 32, en est réduit à arranger lui-même une affaire relative à une terre usurpée par l'un de ses hommes, et Sidoine Apollinaire, v, 19, édit. Luetjohann, p. 92, arrange pareillement une affaire de rapt entre la fille de la nourrice de Sidoine et un colon d'un autre grand propriétaire, du consentement de ce dernier, en dehors de tout tribunal et de toute procédure régulière; cf. Lécrivain, *op. cit.*, p. 121, 122, 124. — [7] Noter l'allusion faite par l'*interpretatio* dite wisigothique, sur *Code Théodosien*, l. III, tit. xi, au cas où *in eadem provincia sunt duo judices, unus privata et alius dominica jura gubernans.* Cela ne peut faire allusion qu'à un juge privé, *privata jura gubernans.* L'*interpretatio* n'est d'ailleurs pas une œuvre wisigothique, mais le travail d'une école de droit de la fin du ive ou du début du ve siècle; cf. G. Kruger, *Sources du droit romain*, trad. Brissaud, p. 416 à 418. — [8] *Code Théodosien*, l. XI, tit. xxiv : *De patrociniis vicorum.* — [9] Sur la lutte de l'État contre les pouvoirs usurpés par les *potentes*, cf. E. Beaudouin, *op. cit.*, t. i, p. 115 à 122. — [10] *Code Justinien*, l. IX, tit. xxxix, lex 2, pr. : *Si qui latrones seu aliis criminibus obnoxii in possessione degunt seu latitant, dominus possessionis, si præsto est, aut procuratores si dominus abest, seu primates possessionis, ultro eos offerrant, aut si scientes hoc sponte non fecerint, conveniantur a civili officio ut tradant provinciali judicio eos qui requiruntur.* — [11] E. Beaudouin, *Les grands domaines dans l'empire romain*, dans *Nouvelle revue hist. du droit*, 1898, p. 111-114.

Italie. Il suffit de signaler le fait sans nous y attarder. Ce qu'il importe et suffit de faire observer, c'est que les *saltus* impériaux sont le type par excellence du vrai *saltus*, c'est-à-dire du domaine autonome, indépendant du territoire et de la juridiction de la cité. Le propriétaire n'y saurait être soumis, n'étant pas citoyen de la cité.

2° *Famille impériale.* — Principalement les impératrices possèdent des domaines immenses administrés, selon la règle ordinaire, par des intendants. Pendant les deux premiers siècles de l'empire, il ne semble pas que leur administration diffère de celle des domaines privés. Sous Septime-Sévère fut établie la *ratio Augustæ*, c'est-à-dire l'administration des biens de l'impératrice, qui prit le caractère d'un service public et d'une administration officielle. A l'époque du bas-empire, les impératrices ont, en Cappadoce, des domaines particuliers, dont l'administrateur en chef était le *præpositus sacri cubiculi* de l'impératrice. Justinien réorganisa toute l'administration de la *domus divina* et il y eut, à côté des deux *curatores dominicæ domus* institués par lui, un *curator divinæ domus serenissimæ Augustæ*.

Les domaines des princes et princesses de la maison impériale étaient administrés par des *procuratores*, ce qui ne les distingue en rien des domaines particuliers. A l'époque du bas-empire, ce service paraît avoir été placé sous la direction du *comes rei privatæ* lui-même, et plus tard du *curator divinæ domus;* nous connaissons le *procurator* des biens de Flavie Domitille, nièce de Domitien : *Stephanus, Domitillæ procurator.*

3° *Familles sénatoriales.* — Il paraît probable qu'en Afrique presque tous les grands domaines — sinon tous — mentionnés par les inscriptions et qui ne sont pas la propriété des empereurs, appartiennent à quelque membre de famille sénatoriale [1]. Rappelons ce passage de saint Cyprien : *Divites... continuantes saltibus saltus, et de confinio pauperibus exclusis, infinita ac sine terminis rura latius porrigentes* [2]. Pareillement en Gaule, les familles sénatoriales ont possédé de très grands domaines [3]. Or, les familles sénatoriales, quel que soit d'ailleurs le lieu de leur naissance, ont toujours pour *origo*, en droit, et pour patrie, non la *civitas* où ils sont nés, mais Rome, *Roma communis patria* [4]. D'où il résulte que leurs domaines, comme ceux des empereurs ou des impératrices, sont en dehors de la *civitas*, sont exempts des taxes municipales et acquittent l'impôt foncier non entre les mains des *decuriones* de la cité, mais entre les mains des agents du gouverneur.

4° *Églises.* — La cité possède généralement un évêque et un clergé propriétaires d'un domaine parfois très étendu. Pas plus que l'évêque n'est magistrat de la cité (voir *Dictionn.*, t. IV, au mot DEFENSOR CIVITATIS), pas plus le clergé n'est fonctionnaire municipal à aucun degré, pas plus le domaine ne dépend de la curie. L'Église, son personnel, son domaine sont indépendants du gouvernement de la cité et le domaine en particulier doit être considéré comme *saltus*, c'est-à-dire comme territoire autonome. Sans doute, l'Église, en tant que propriétaire, n'est pas en dehors du droit commun. Nonobstant les faveurs qui ont pu lui être accordées, par exemple, en ce qui concerne la capacité d'hériter ou en ce qui concerne l'impôt, l'Église est régie par les lois civiles et en reconnaît l'autorité, saint Ambroise et saint Augustin le proclament hautement [5]: mais l'Église, qui dépend de l'autorité de l'État, ne dépend pas de l'autorité de la cité. Les biens sont d'autant plus considérables que l'exemple donné par Constantin a été imité et surtout encouragé par les constitutions du bas-empire [6]. Une fois acquis ces biens domaniaux, il a fallu les administrer.

Le document le plus important pour l'étude de l'administration des domaines ruraux ecclésiastiques est la correspondance du pape saint Grégoire le Grand [7]. Cette administration offre ses particularités et il convient de s'y arrêter [8].

Au début du VIe siècle, les domaines de l'Église de Rome étaient répartis en diverses circonscriptions extrêmement vastes, appelées *patrimonium*. Dans l'Italie méridionale, il y avait les patrimoines de Sicile, d'Apulie et Calabre et de Campanie. Dans l'Italie centrale, le *patrimonium urbanum*, les patrimoines de Toscane et de Sabine, le *patrimonium Labicanum*, le *patrimonium Appiæ*, les patrimoines de Samnium et de Picenum. Dans l'Italie du nord, les patrimoines de Ravenne et d'Istrie, de Ligurie et des Alpes Cottiennes, de la Corse et de la Sardaigne. En dehors de l'Italie, les patrimoines de Dalmatie, de la Gaule et d'Afrique [9].

Chaque patrimoine était administré par un fonctionnaire ecclésiastique appelé *rector*. C'est au *rector* du patrimoine de Sicile que saint Grégoire a écrit la longue lettre qui est le document le plus important que nous possédions relativement à l'administration des domaines ecclésiastiques (mai 591) [10].

Le *rector* représente dans son patrimoine le propriétaire, c'est-à-dire le chef de toute l'administration domaniale [11]. Il gouverne les colons, veille à la régularité de leurs prestations, choisit les fermiers et se préoccupe qu'ils ne foulent pas les colons [12]; il représente l'Église romaine en cas de litiges, par exemple, dans les procès avec les grands propriétaires voisins [13], il fait rentrer toutes les redevances dues à l'Église, en numéraire comme en nature, et les envoie à Rome [14]; il préside à toute la comptabilité, à tout le gouvernement, à l'exploitation et à l'organisation du domaine [15]. Au-dessous de lui et sous ses ordres, opèrent différents fonctionnaires [16] de son choix [17], par exemple, les *actionarii*.

[1] Cf. E. Beaudouin, *op. cit.*, 1898, p. 199, note 1. — [2] S. Cyprien, *Ad Donatum*, XII, *P. L.*, t. IV, col. 217. — [3] Fustel de Coulanges, *L'alleu et le domaine rural*, p. 35-38. — [4] *Codc Justinien*, l. X, tit. XL, lex 8 (en 390) : *Senatores in sacratissima Urbe domicilium dignitatis habere videntur;* cf. *Digeste*, l. I, tit. XXII, leg. 5, 6. — [5] Cf. Löning, *Geschichte des Kirchenrechts*, t. I, p. 233, cite les textes. — [6] *Ibid.*, t. I, p. 220-230. — [7] Sur les origines du *patrimonium* de l'Église de Rome et sur son étendue principalement au début du VIIe siècle, cf. P. Fabre, *De patrimoniis romanæ Ecclesiæ usque ad ætatem Carolinorum*, in-8°, Parisiis, 1882, p. 53-93. — [8] Cf. Mommsen, *Die Bewirthschaftung des Kirchengüter unter Papst Gregor I*, dans *Zeitschrift für social und Wirthschaftgeschichte*, t. I, p. 43 sq.; H. Grisar, *Ein Rundgang durch die Patrimonien des heiligen Stuhles um das Jahr 600*, et *Verwaltung und Haushalt der päpstlichen Patrimonien um das Jahr 600*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1880, p. 321 sq., 526 sq.; Ch. Lécrivain, *De agris publicis imperatoriisque*, p. 103-105; Fustel de Coulanges, *Recherches sur quelques problèmes d'histoire*, in-8°, 1885, p. 103-105; P. Fabre, *op. cit.*, et *Les colons de l'Église romaine au VIe siècle*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1896, t. I, p. 74 sq. — [9] Sur les dénominations des domaines ou ensemble des domaines compris dans chacun de ces *patrimonia* (*fundus, massa, saltus*), voir Fabre, *De patrimoniis*, 1882, p. 8-15. — [10] *Epistolæ*, l. I, ep. XLII, édit. Ewald, t. I, p. 61-69. — [11] *Ibid.*, l. I, ep. I, t. I, p. 1; aux évêques de Sicile : *Ubi nos præsentes esse non possumus, nostra per eum cui præcipimus repræsentatur auctoritas. Quamobrem Petro, subdiaco sedis nostræ, intra provinciam Siciliam, vices nostras, Deo auxiliante, commisimus.* — [12] P. Fabre, *De patrimoniis*, 1882, p. 39-40, cite les textes. — [13] *Epistolæ*, l. I, ep. XLII, LXXI, t. I, p. 65, ligne 25; p. 91, ligne 14. — [14] P. Fabre, *op. cit.*, p. 40, 42, 45. — [15] *Ibid.* Ajouter les formules 51, 52, 53 et 54 du *Liber diurnus*, édit. Th. von Sickel, p. 41 : *Qua propter tibi illi... omne patrimonium juris sancte romanæ... Ecclesiæ ter insulam illam constituimus presenti perceptione perequandum sive ordinandum committimus.* — [16] Sur ces agents du *rector*, cf. P. Fabre, *De patrimoniis romanæ Ecclesiæ*, Parisiis, 1882, p. 46-49. — [17] *Epistolæ*, l. II, c. XXXVIII, t. I, p. 138, ligne 18 : *Si vero de laicis Deum timentes inveneris, et tonsari debeant, et actionarii sub rectore fieri, omnino libenter fero.*

qui veillent à la rentrée des redevances, les *notarii* et les *defensores*, qui l'assistent dans l'administration du domaine. Nous ne parlons pas ici des fonctions que le *rector* exerce en dehors de celles d'administrateur des domaines et qui ont un caractère ecclésiastique, par exemple, veiller à la régularité des élections et à l'observation des lois canoniques, convoquer des synodes, s'occuper de la conduite des évêques et des clercs, leur transmettre les ordres ou les recommandations du pape, poursuivre la restitution des biens enlevés aux églises, entretenir les monastères, les hôpitaux [1]. A s'en tenir aux fonctions d'ordre administratif, le *rector* ne diffère que bien peu du *procurator saltus* ou mieux encore du *procurator tractus*, chef d'une circonscription domaniale, ou du *rationalis rei privatæ*, chargé du service de la *lex privata* dans tout un diocèse.

Le caractère essentiel du *patrimonium* en tant que domaine est l'autonomie vis-à-vis de la cité. Les hommes qui l'habitent sont dits *patrimoniales* ou *rustici*, ils sont les gens du domaine et non les citoyens de la *civitas*, qui, eux, s'appellent *cives* ou *urbani* [2]. Le *patrimonium* autonome n'est nullement un État dans l'État et les pouvoirs qu'y possède et exerce Grégoire le Grand, c'est uniquement comme propriétaire qu'il les exerce et non comme chef d'État; en d'autres termes, il a exactement les pouvoirs qui sont, à cette époque, ceux que le droit commun reconnaît à tout propriétaire de *saltus*. Les auteurs modernes qui, en s'appuyant sur ces lettres, ont essayé de faire remonter jusqu'à l'époque du VIe siècle commençant un embryon de « pouvoir temporel » ou une sorte d'État pontifical se sont égarés. Si, dans quelques lettres, à la vérité très rares, le pape Grégoire exerce réellement, à l'occasion, quelques-uns des attributs de la puissance publique, par exemple, en préparant des armements contre les Lombards, il agit en ce cas au nom de l'empereur et non en chef d'État indépendant [3]. Dans toutes les lettres où Grégoire le Grand s'occupe de l'administration de ses domaines, c'est comme grand propriétaire qu'il agit et qu'il parle [4]. Les hommes de ses domaines doivent le service militaire, non à lui, mais à l'État [5]. Le *judex publicus*, le gouverneur de la province, ou l'empereur dans les cas très graves, restent le juge de contestations qui s'élèvent entre les hommes des domaines et les personnes étrangères au domaine. La *Vita Cononis* au *Liber pontificalis* [6] parle d'une révolte qui éclata dans le patrimoine de Sicile, en 686-687, contre le *rector* de ce patrimoine, *orta a civibus et patrimoniales*, et c'est le gouverneur de la province de Sicile et l'empereur qui sont appelés à juger cette affaire : *A judice provinciæ* (le gouverneur de Sicile) *sub certa custodia retrusus, pro eo quod in dissensione judicum invenibatur* (parce que les juges ne s'entendaient pas) *sententiæ imperiali discutiendum direxit*. Mais le domaine ne fait pas partie de la *civitas;* l'homme du *patrimonium* n'est pas le citoyen de la cité. Au-dessous des fonctionnaires de l'empire, il a, non seulement pour *dominus*, mais pour magistrat, le propriétaire du domaine et ses agents. C'est le *rector* ou les agents qui ont la *coercitio* dans le domaine; ce sont eux qui, au moins dans les causes dont l'importance n'est pas très grande, jugent les contestations qui s'élèvent entre les hommes du *patrimonium*. Dans une lettre, Grégoire le Grand reconnaît au *defensor* chargé de l'administration du domaine [7] les mêmes pouvoirs qu'on trouve reconnus au *rector* par une formule du *Liber diurnus* [8]. Dans la lettre au *rector* du patrimoine de Sicile, il est question des châtiments que le *rector* a le droit d'infliger aux colons en cas de faute de leur part [9]. En ce cas, les pouvoirs de *coercitio* du *rector* dans le domaine et comme magistrat du domaine se confondent presque toujours avec ceux que, de plein droit, un propriétaire ou son intendant ont toujours et régulièrement sur les colons, en sorte qu'on ne peut savoir si le *rector* châtie comme *judex patrimonialis* ou comme tenant lieu du *dominus*.

Les patrimoines ecclésiastiques étaient cultivés par des esclaves et par des colons. Si les lettres de saint Grégoire ne doivent pas être toujours interprétées à la lettre quand il y est question de *servus, ancilla, mancipium, famulus*, etc.[10], qui marquent parfois une simple dépendance d'état, soit servage, soit colonat [11], ici il est certainement question d'esclaves et on voit, par la correspondance de saint Grégoire, que l'Église de Rome en possédait, puisqu'il est question de vente d'esclaves [12], de donations [13], d'affranchissements [14]: opérations qui supposent nécessairement la vraie et juridique servitude [15]. Quant aux colons, ils doivent être, comme dans tous les domaines de cette époque, la classe la plus nombreuse de cultivateurs. Leur condition, à laquelle il est fait allusion en de nombreux passages, est celle que règlent les constitutions du Bas-empire. Au point de vue personnel, la condition d'homme libre [16], mais l'attachement obligatoire au sol et la servitude de la glèbe [17] : les esclaves chrétiens possédés par des maîtres juifs doivent être déclarés libres, en vertu de la constitution de Constantin, mais Grégoire décide que, parmi ces esclaves, ceux qui sont attachés à la culture seront sans doute libres en droit, mais qu'ils resteront asservis à la glèbe et auront par conséquent la condition de *coloni*. Nous avons déjà mentionné cet homme du domaine nommé Pierre : il est devenu *defensor* dans l'administration des domaines de l'Église. Lui et ses fils n'en restent pas moins des colons et demeurent attachés à la glèbe. En conséquence, Grégoire fait prévenir Pierre que ses fils aient à se marier dans le domaine et non ailleurs : *in ea massa qua lege ex conditione ligati sunt socientur... ut qualibet occasione de possessione, cui oriundo subjecti sunt, exire non debeant* [18].

[1] P. Fabre, *op. cit.*, p. 41, 45, 46. — [2] *Epistolæ*, l. II, ep. XXXVIII, t. I, p. 136, lign. 8 et 9. les *rustici* sont opposés aux *extranei* et *urbani*, qui sont hors du *patrimonium*. — [3] *Epistolæ*, l. II, ep. XXXIV, t. I, p. 131, ligne 5 : *pro serenissimorum dominorum utilitate*. — [4] P. Fabre, *De patrimoniis*, p. 5-7. — [5] *Epist.*, l. II, ep. XXXVIII, t. I, p. 137, ligne 9 : *Venientibus seribonibus qui, sicut audio, jam illic tyrones colligunt*. — [6] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 369. — [7] *Epistolæ*, l. IX, ep. XXX, t. II, p. 62 : *colonis et familiæ in Syracusano et Catanensi territorio constitutis. Cui totam dedimus potestatem, ut eos qui inobœdientes vel temptaverint contumaces existere districta ultione corripiat.* — [8] Édit. Th. von Sickel, p. 43, formule 53. — [9] *Epistolæ*, l. I, ep. XLII, t. I, p. 65, lign. 14-18. — [10] *Epistolæ*, l. I, ep. XXXIX *a*, n. 3, t. I, p. 53; l. VI, ep. XXXII, t. I, p. 410; l. IX, ep. LXXXIV, t. II, p. 99. — [11] *Code Justinien*, l. XI, tit. XLVIII, lex 21, n. 1 : *Quæ etenim differentia inter servos et adscriptitios intellegetur, cum uterque in domini sui positus est potestate ?* Mommsen, *Die Bewirthschaftung des Kirchenguter unter Papst Gregor I*, dans *Zeitschrift für social und Wirthschaftgeschichte*, t. I, p. 49, observe que, si l'empereur et la langue juridique se permettent des termes aussi inexacts, l'évêque de Rome a pu lui aussi confondre esclaves et colons et user du mot *servus* dans un sens non rigoureusement juridique. — [12] *Epistolæ*, l. IX, ep. CXXIII, t. II, p. 125, ligne 6 : *Debeat mancipia comparare. Et ideo... et bono pretio et talia debeat comparare*, etc. — [13] *Epistolæ*, l. IX, ep. XCVIII, t. II, p. 107, ligne 25 : type complet et très pur de donation d'un esclave. — [14] *Epistolæ*, l. VI, ep. XII, t. I, p. 390-391 ; cette lettre contient un acte d'affranchissement d'esclave très détaillé, très circonstancié et très important pour l'histoire de la servitude et de l'affranchissement (voir ce mot) dans le droit romano-barbare. — [15] *Liber diurnus*, form. 76 et 77 (échange d'esclaves : *preceptum de commutando mancipio*), form. 78 (donation d'esclave : *preceptum de donando puero*) avec condition d'affranchissement à la mort du donataire; form. 79 (affranchissement : *preceptum libertatis*). — [16] *Epistolæ*, l. IV, ep. XXI, t. I, p. 256, ligne 5 : *licet et ipsi ex legum districtione sint liberi*. — [17] *Epistolæ*, l. IV, ep. XXI, t. I, p. 255-256. — [18] *Epistolæ*, l. IX, ep. CXXXII, t. II, p. 128, ligne 15.

Les redevances des colons de l'Église de Rome consistent toujours en prestations en nature [1] estimées en argent. Les colons doivent du blé pour une valeur de tant de *solidi*, le prix du blé devant être estimé au cours de l'année présente, et, par conséquent, variant avec la plus ou moins grande abondance de la récolte [2]. Les prestations en nature sont établies en règle par les constitutions impériales en termes exprès : *Domini prædiorum id quod terra præstat accipiant, pecuniam non requirant* [3], on peut les considérer à la fois comme un principe de droit et comme une pratique à peu près universelle. Dans les domaines africains, les colons devaient le tiers de la redevance; les lettres de saint Grégoire n'indiquent nulle part cette proportion ni d'ailleurs aucune autre. Au contraire, dans ces lettres, les terres de l'Église sont presque toujours évaluées par la quantité de *modii* de blé que les colons de ces terres doivent payer chaque année [4]. De cela on conclut que, en principe, les colons de l'Église de Rome doivent non pas une redevance fixée à une quote-part de la récolte — le tiers ou toute autre proportion — mais une quantité déterminée de mesures de blé: en d'autres termes, ces colons sont bien, il est vrai, des cultivateurs qui paient une redevance en nature et non pas en argent, mais ils ne sont pas des colons partiaires [5].

Le fait, en lui-même, est déjà intéressant. Il nous prouve que les *horrea* de l'Église de Rome, dans la décadence des anciennes institutions administratives de l'empire, avaient remplacé les anciens *horrea* impériaux [6]. Les prestations en nature du *patrimonium* de Sicile contribuaient plus qu'aucunes à approvisionner ces *horrea*. Les arrivages du blé de Sicile ne font pas l'objet d'une moindre préoccupation au temps des papes qu'au temps des empereurs; alors comme autrefois, la nourriture — par conséquent la soumission — du peuple de Rome en dépend [7]. Telle inondation du Tibre, en 590, a détruit non seulement des maisons, mais encore les *horrea Ecclesiæ*, c'est un désastre [8]. Les terres situées dans des provinces éloignées étaient dispensées des prestations en nature, trop coûteuses de transport et surtout livrées à trop de chances contraires; ainsi le patrimoine de Gaule s'acquittait de ses redevances en espèces [9] (*pensiones*). Il y avait aussi pour les colons des *pensiones* en argent — le plus souvent — à acquitter au profit des différents administrateurs locaux des biens de l'Église [10]. Enfin, une lettre de saint Grégoire parle aussi des *angariæ* que l'on était en droit d'exiger des colons [11]. Ces *ungariæ* étaient probablement les corvées ou journées de travail qui sont dues par le colon au propriétaire ou à son représentant ou au fermier [12]. C'est une des obligations que nous savons avoir pesé le plus régulièrement sur les colons [13].

Ainsi, aucune différence essentielle entre la condition des colons des patrimoines et celle des colons de domaines impériaux ou particuliers. Il est peu probable que le paiement du droit de formariage, que nous avons déjà relevé dans les pages qui précèdent et dont nous trouvons la première mention dans la correspondance de saint Grégoire le Grand [14], s'il a été inauguré dans un domaine d'Église, se sera rapidement étendu dans tous les autres.

La correspondance de saint Grégoire ne mentionne qu'esclaves et colons, jamais de petits fermiers libres. Ceux-ci tendaient de plus en plus à disparaître et, depuis deux siècles, les lois du bas-empire y travaillaient sans répit, asservissant à la glèbe tous les cultivateurs du monde. Il en reste cependant quelques-uns. On les entrevoit dans la correspondance, mais ces fermiers ne sont pas des cultivateurs, ce sont des emphytéotes, c'est-à-dire des fermiers à très long terme, des *quasi domini*, exerçant, moyennant le paiement de leur *pensio*, à peu près tous les droits de la propriété. Ce sont de gros personnages, à côté desquels on rencontre des *conductores* dont la condition est très différente de celle des *conductores* que nous avons rencontrés dans les grands domaines non ecclésiastiques.

On se rappelle que, dans les domaines impériaux, le *conductor* est un fermier à perpétuité, *perpetuarius*, et, par là même, *quasi dominus*. *Conductor* et emphytéote sont deux termes synonymes et on désigne, sous le bas-empire, le fermier d'un domaine impérial : *conductor emphyteuticarius*. Dans les patrimoines ecclésiastiques, c'est bien différent. Emphytéote et *conductor* sont deux personnages distincts et qu'on ne peut avoir envie de confondre, puisque jamais il n'est parlé, à propos des mêmes terres, d'emphytéote et de *conductor*. Les domaines donnés en emphytéose ne comportent pas la présence d'un *conductor* [15].

L'emphytéote est celui qui a pris à ferme un domaine de l'Église pour un temps très long et acquitte de ce fait un fermage nommé *pensio*. Le *conductor*, au VIe siècle, dans chaque *patrimonium*, est affecté à une circonscription appelée *conduma* [16]. A lui de faire rentrer les redevances en nature ou en argent, dues à l'Église par les colons de la circonscription [17], ainsi que l'impôt dû par ces mêmes colons à l'État, mais que l'État réclame directement du propriétaire, lequel s'acquitte au moyen des levées faites sur ses terres par les *conductores*. C'est donc le *conductor* qui met de côté les *pensiones fideliter collectæ* par lui, en attendant d'en recevoir quittance de l'employé du pape qui viendra les recueillir [18], c'est lui qui est en rapport avec les colons.

[1] Mommsen, *op. cit.*, p. 51, 52 ; E. Beaudouin, *op. cit.*, 1898, p. 209. — [2] *Epistolæ*, l. I, ep. XLII, t. I, p. 51, 52; lign. 1 sq.; cf. P. Fabre, dans *Revue d'hist. et de littér. relig.*, t. I, p. 77-80. — [3] *Code Justinien*, l. XI, tit. XLVIII, lex 5 (en 366). — [4] *Epistolæ*, l. IX, ep. XXXVII, t. II, p. 66, ligne 30 ; *terrulam modiorum plus minus... decem*; l. IX, ep. XCVI, t. II, p. 107, ligne 1 : *terrulam modiorum XXX*. — [5] E. Beaudouin, *op. cit.*, p. 209. — [6] *Epistolæ*, l. I, ep. II, t. I, p. 3, ligne 16 : *ad replendum sitonicum; ibid.*, l. I, ep. XLII, t. I, p. 62, ligne 8 : *in horreis Ecclesiæ infertur;* l. IX, ep. CXV, t. II, p. 120, ligne 16 : *omnis tritici quantitas quæ in horreis Ecclesiæ nostræ suscepta fuerat.*— [7] *Epistolæ*, l. I, ep. LXX, t. I, p. 89, 90. — [8] Grégoire de Tours, *Hist. Francorum*, l. X, c. I. — [9] *Epistolæ*, l. VI, ep. LI, t. I, p. 427, ligne 8; ep. LIII, t. I, p. 428, ligne 25.— [10] *Epistolæ*, l. I, ep. XXXVII, t. I, p. 50, ligne 11; l. I, ep. XLII, t. I, p. 63, ligne 5; p. 66, ligne 18; l. II, ep. XXXVIII, t. I, p. 136, ligne 13; l. IV, ep. XXVIII, t. I, p. 262, ligne 23, allusions à des redevances en *solidi* ou en *libræ*, ou à des *pensianes*. Ajoutez les *excepta* et les *vilicilia* dont parle Grégoire le Grand, *Epistolæ*, l. I, ep. XLII, t. I, p. 64, lign. 7, 8 : *præter excepta et vilicilia nihil aliud volumus a colonis exigi;* ce seraient des fournitures supplémentaires et des cadeaux que les *coloni* devaient aux fermiers. Cf. P. Fabre, *op. cit.*, p. 80, 86.— [11] *Epistolæ*, l. V, ep. VII, t. I, p. 289, ligne 6 : *ne* (les colons)... *aut in angariis aut rerum pretiis gravarentur*. L'expression *rerum pretiis* ferait allusion à la vente obligatoire par les colons d'une certaine quantité de blé à l'Église.— [12] P. Fabre, dans *Revue*, t. I, p. 86, 87; *De patrimoniis*, p. 20.— [13] Textes déjà cités à propos des *operæ* dues par les colons.—[14] *Epistolæ*, l. I, ep. XLII, t. I, p. 65, ligne 1.— [15] Mommsen, *Die Bewirthschaftung der Kirchengüter unter Papst Gregor I*, p. 47, 53, 57-59; P. Fabre, dans *Revue*, t. I, p. 89, 90. — [16] *Epistolæ*, l. II, ep. XXXVIII, t. I, p. 135, ligne 1 : *conductoribus singulæ condumæ*. Le *patrimoine* ecclésiastique en Sicile semble avoir compris quatre cents *condumæ*; cf. *Epist.*, l. II, ep. XXXVIII; Mommsen, *op. cit.*, p. 56; E. Beaudouin, *op. cit.*, 1898, p. 214, note 3. — [17] *Epistolæ*, l. I, ep. XLII, t. I, p. 62, ligne 13, p. 63, 64, lign. 4-8; p. 65, ligne 19. — [18] *Epistolæ*, l. V, ep. XXXI, t. I, p. 311, 312 : *conductoribus massarum sive fundorum per Galliam constitutis*. Un *conductor* nommé Théodose, étant mort après avoir touché la *burdatio* (l'impôt dû à l'État) des colons, mais avant de l'avoir versée aux caisses publiques, l'État l'exige à nouveau des colons et le pape Grégoire fait rendre aux colons les cinq cent sept sous d'or qu'ils avaient versés pour la *burdatio* entre les mains du défunt, mais il n'y était pas obligé par la loi.

L'emphytéote a évidemment, lui aussi, des colons — sous peine de n'avoir personne pour cultiver ses terres — mais il s'arrange avec eux et le pape n'y a rien à voir, parce qu'ils se trouvent dans des domaines à bail emphytéotique, tandis que, dans les *condumæ*, il veille à ce que tout aille bien. Le *conductor* est donc un receveur ou un percepteur de rentes et redevances; au surplus, assez mince personnage, dépendant tout comme les colons eux-mêmes [1], comme eux demi-libre et, parfois même, esclave [2].

Est-ce là tout? Sont-ils seulement des collecteurs de rentes, fermiers si l'on veut, mais fermiers de la perception et vrais successeurs des anciens publicains, les *conductores vectigalium publicorum;* fermiers de la redevance, mais non fermiers de la terre [3]? Ils le sont sans doute, mais ils sont aussi autre chose. Non seulement le *conductor* perçoit, mais il cultive et exploite lui-même le sol de sa *conduma* [4]. Les lettres du pape appellent formellement les colons, les « colons du *conductor* » [5], et nous voyons par ces lettres que les *conductores* touchent eux-mêmes des redevances de leurs colons, redevances dues non à l'Église, mais à eux-mêmes, les *vilicilia* [6]; le plus curieux de tous ces droits, le droit de mariage, profite au *conductor* lui-même et non à l'Église, c'est ce que dit formellement saint Grégoire : *Quod nuptiale commodum nullatenus volumus in nostra ratione redigi, sed utilitati conductorum proficere* [7]. Faut-il maintenant considérer le *conductor* comme le fermier de la *villa* elle-même, c'est-à-dire de la partie du domaine réservée au propriétaire ou à son représentant, de la *villa indominicata*, ainsi qu'on dira au moyen âge ? C'est possible, mais nous n'en avons pas la preuve certaine.

VIII. Exploitation [8]. — Le propriétaire n'exploite presque jamais lui-même son domaine; il préfère adopter le mode d'exploitation en régie par l'intermédiaire d'un intendant (*procurator* ou *vilicus*) ou bien la mise à ferme en location à un *conductor*, et cette dernière méthode est, de beaucoup, la plus usitée, sans qu'on puisse dire que la première est désuète.

A la fin de la république et sous le haut-empire, la mise à ferme est *locatio conductio*, régime encore subsistant à l'époque du bas-empire suivant la rigueur du droit classique, mais dans certains cas seulement. Souvent on adopte d'autres procédés spéciaux au droit de cette époque, le *jus perpetuum*, le *jus privatum salvo canone* et l'emphytéose. Cela fait, en somme, quatre espèces de tenures (la *locatio conductio* et les trois catégories de baux pratiqués dans le droit du bas-empire).

1° *La « locatio conductio »*. — C'est le contrat de louage du droit romain classique et dont on a continué à user d'une façon régulière et constante sous le bas-empire, concurremment avec d'autres méthodes. On en a usé pour l'exploitation des domaines des particuliers et même des domaines impériaux jusqu'à la fin du droit romain [9].

La location à temps et la location perpétuelle sont les noms qui caractérisent le mieux et distinguent de la façon la plus sûre et la plus claire l'ancienne tenure du droit classique et les tenures nouvelles introduites dans le droit du bas-empire, lesquelles sont toutes des tenures perpétuelles. Au contraire, la *locatio conductio* est toujours, dans le droit et dans la pratique, un bail à court terme, ordinairement de cinq années [10]. Cependant, même avant le bas-empire, il existe des baux dont la durée dépasse ce délai et qui ont le caractère de baux perpétuels ou à très long terme. Exception remarquable d'ailleurs. A l'époque de Trajan, on la rencontre et, dans les textes des jurisconsultes du IIe et du IIIe siècle, elle nous apparaît comme déjà fréquente; il est visible que, dans cette période, c'est d'une façon ordinaire et régulière que les cités donnent leurs terres à des preneurs vectigaliens. Le fait vaut la peine d'être relevé pour l'histoire des origines des tenures perpétuelles et héréditaires dont on verra plus tard le triomphe, car le *jus in agro vectigali* est incontestablement une de ces tenures. Néanmoins, comme nous ne croyons pas que les domaines des Églises et même, sauf peut-être des exceptions que nous ne connaissons pas, l'application de ces règles se fasse à nos études, nous passons aux tenures du bas-empire.

2° *Le « jus perpetuum »*. — A l'époque du bas-empire, dans les domaines impériaux, le bail est presque toujours, en droit comme en fait, un bail perpétuel. Le plus ancien en date de ces baux perpétuels est le *jus perpetuum*, qui est un droit de jouissance perpétuel et héréditaire, constitué sur un fonds, moyennant le paiement d'une prestation annuelle. Le tenancier s'appelle *perpetuarius*; le fonds loué, *fundus perpetuarius* ou *fundus perpetui juris*; la prestation due, *pensio* ou *canon*.

Le *jus perpetuum* a été appliqué principalement aux *fundi rei privatæ* [11], mais aussi, quoique plus rarement, aux *fundi patrimoniales* [12] et aux terres des cités [13]. Il n'y a pas d'exemple que les domaines des particuliers aient fait jamais l'objet de ce genre de location, car c'est bien de location que juridiquement il s'agit. Le *perpetuarius* a un droit héréditaire [14], qu'il transmet à son héritier ou qu'il peut, à son gré, aliéner entre vifs, soit à titre gratuit, soit à titre onéreux [15]. Toutefois, il

[1] Cf. Mommsen, *op. cit.*, p. 54; P. Fabre, *op. cit.*, p. 88. On voit parfois, à la mort d'un *conductor*, les administrateurs du patrimoine s'emparer de tous ses biens, comme si c'était un esclave. *Epistolæ*, l. I, ep. XLII, t. I, p. 65, ligne 7 — [2] *Epistolæ*, l. I, ep. XLII, t. I, p. 68, ligne 27 : *Felix, conductor domnæ Campanæ, quem liberum reliquerat atque esse indiscusum jusserat*. Mommsen, *op. cit.*, p. 55, note 44, remarque que Félix est l'affranchi d'une femme, dans les conditions prévues par *Digeste*, l. III, tit. V, lex 44, n. 1 (Ulpien); l. XL, tit. V, lex 41, n. 10 (Sæcevolæ). Il a donc commencé par être un esclave. Cf. une lettre du pape Gélase (492-496) citée par Mommsen, *op. cit.*, p. 54, note 45, où il est question d'un certain *Amphiatus, conductor, quem... servum constat esse Ecclesiæ*, et une autre lettre du pape Pélage Ier (556-561), qui recommande à l'administrateur d'un patrimoine de garder soigneusement les esclaves agricoles dont on peut faire des *conductores*. Cf. P. Fabre, *op. cit.*, p. 88, note 6. — [3] C'est l'opinion de Mommsen, *op. cit.*, p. 57-58, et de A. Schulten, *Grundhereschaften*, p. 123, 124. — [4] Opinion de P. Fabre, *op. cit.*, p. 84-90; *De patrimoniis*, p. 26-27; E. Beaudouin, *op. cit.*, p. 217-218. — [5] *Epistolæ*, l. I, ep. XLII, t. I, p. 65, ligne 19 : *quotiens conductor aliquid colono suo injuste abstulerit*. — [6] P. Fabre, *op. cit.*, p. 80, note 3, p. 86-87. — [7] *Epistolæ*, l. I, epist. XLII, t. I, p. 65, ligne 4. — [8] Cf. Wiart, *Régime des terres du fisc du bas-empire*, p. 39-99; B. Hils, *Domänen der romischen Kaiser-zeit*, p. 7-11, 14, 82-106; Rostowzew, *Conductor*, dans De Ruggerio, *Dizionario epigrafico*, l. II, p. 578 sq.; E. Beaudouin, *op. cit.*, 1898, p. 310-350. — [9] *Code Théodosien*, l. XI, tit. XLV, lex 12 (en 380); *ibid.*, lex 20 (en 395); *Code Justinien*, l. XI, tit. LXVI, lex 3 (en 376). — [10] Sur le bail de cinq ans, cf. A. Esmein, *Mélanges d'histoire du droit et de critique*, p. 219 sq. Les textes juridiques présentent des allusions continuelles à la *locatio in quinquennium*, dans *Digeste*, l. XIX, tit. II, lex 9, n. 1; lex 24, n. 2 et 4; ou au *lustrum*, *ibid.*, lex 13, n. 11. — [11] *Code Justinien*, l. XI, tit. LXVI, lex 3; tit. LXXI, lex 1; lex 5. — [12] *Code Théodosien*, LXI, tit. XVI, lex 20 (en 395): *Jubemus, ne fundi ad patrimonium nostrum pertinentis, seu conductionis titulo seu perpetui jure teneantur*; *ibid.*, l. XI, tit. XIX, lex 4 (en 398) : *Quia prædia patrimonialia... perpetuo jure retinent*. — [13] *Code Théodosien*, l. X, tit. III, lex 5 (en 400) : *Ædificia, hortos atque areas idcirco publicarum et ea rei publicæ loca... sub perpetua conductione salvo dumtaxat canone... penes municipes... permaneant*; *Code Justinien*, l. XI, tit. LXXI, lex 3 (en 400-405). — [14] *Code Justinien*, l. XI, tit. LXXI, lex 5, n. 4. — [15] *Ibid.*; cf. *Code Justinien*, l. XI, tit. LXVI, lex 6 (en 376); sur la question de savoir si, pour aliéner, le *perpetuarius* a besoin d'une autorisation du propriétaire, cf. *Code Justinien*, l. XI, tit. LXVI, lex 3; B. Hils, *op. cit.*, p. 92; Wiart, *op. cit.*, p. 74-76; E. Beaudouin, *op. cit.*, 1898, p. 343, note 2.

est incontestable qu'il n'est pas *dominus fundi* et n'a pas le droit d'affranchir les esclaves dépendant du fonds.

Ce *jus perpetuum* n'est, en réalité, pas autre chose que le *jus in agro vectigali* des textes de Hygin et des jurisconsultes des IIe et IIIe siècles. S'il n'est plus jamais mentionné à partir de la fin du IIIe siècle [1], ce n'est pas qu'il ait disparu, mais a changé de nom. La tenure existe donc toujours, mais on la désigne autrement que par le passé; aussi les compilations du *Digeste* ont eu grand soin de conserver les textes des jurisconsultes du haut-empire, puisque, sous changement de nom, l'institution dont ils traitent est plus vivante que jamais. Le *jus perpetuum*, c'est le *jus in agri vectigali* qui a débordé sa sphère d'application primitive (les terres des cités) et qui, tout en restant, comme il était autrefois, le mode de mise à ferme des terres des cités, est devenu de plus un procédé très ordinaire, très pratique et très recherché pour la location des domaines impériaux.

Dans les constitutions impériales des IVe et Ve siècles, le *jus perpetuum* est une tenure à part, ayant ses caractères et ses effets propres, et parfaitement distinct, non seulement de la *locatio conductio* et du *jus privatum salvo canone*, qui est une aliénation à des conditions déterminées, mais encore de l'emphytéote, bail perpétuel et héréditaire sous des règles spéciales différentes de celles qui régissent le *jus perpetuum* [2]. A l'époque de Justinien, on cesse, dans les textes juridiques, de faire la distinction entre le *jus perpetuum* et l'emphytéose. Pour les constitutions impériales de cette dernière période, ces deux espèces de baux, autrefois distinctes, n'en font plus qu'une seule, que les textes nomment tantôt *jus perpetuum*, tantôt emphytéose, sans la moindre différence entre ces deux expressions désormais synonymes [3]. Cette observation explique comment, dans les compilations de Justinien, on donne également comme synonymes *ager vectigalis* et *ager emphyteuticus* [4].

3° *Le « jus privatum salvo canone ».* — Le précédent était une location, celui-ci est une aliénation [5], sauf pour l'acquéreur la charge de payer une rente perpétuelle déterminée (*canon*) qu'il acquitte sous forme de redevance annuelle (*salvo canone*). En droit, l'opération est une vente; en fait et dans la réalité, c'est une sorte de location perpétuelle; car la rente payée chaque année par l'acheteur équivaut, en fait, à une sorte de fermage.

Le *jus privatum salvo canone* est donc très différent du *jus perpetuum*. Il confère la propriété, droit d'affranchir les esclaves du domaine, d'aliéner la terre, de la transmettre à ses héritiers. Ce *jus perpetuum salvo canone* s'est exercé de préférence dans les *fundi patrimoniales* des empereurs. Dans les constitutions des codes du bas-empire, c'est presque toujours à propos de ces terres qu'il est question de ce genre d'aliénation [6]. Une fois pourtant, on parle de céder dans ces conditions des terres faisant partie de la *domus divina* proprement dite [7]. En fait, le *jus privatum salvo canone* a été un procédé de mise en valeur spécial aux *fundi patrimoniales* des empereurs. Malgré certaines défiances dont témoignent à son égard quelques constitutions impériales, il a été fréquemment concédé, parce que, à une époque où les emprunts d'État étaient inconnus, le *jus privatum salvo canone* permettait aux empereurs, dans les cas de nécessité urgente, de se faire tout de suite de l'argent avec la vente des terres de leur *patrimonium*, sans que cette vente constituât une aliénation absolue.

4° *L'emphytéose.* — Dans les textes du IVe siècle on trouve *jus emphyteuticum*, car on ne rencontre *emphyteusis* pour la première fois qu'en 386 dans deux constitutions de Théodose et d'Arcadius [8]. Dans le droit de Justinien, cette expression se rencontre quelquefois [9]. Le mot *emphyteuta* est très rare, il n'apparaît pas avant l'époque de Justinien [10], dont le code emploie, pour la rubrique consacrée à l'emphytéose, cette formule : *De emphyteutico jure*. Dans les textes juridiques on fait principalement usage de : *jus emphyteuticum*, *emphyteuticarius* et *fundus emphyteuticarius* ou *emphyteuticarius* [11].

L'emphytéose fut, avec le *jus perpetuum*, le procédé normal des domaines impériaux à l'époque du bas-empire; sous Justinien, ils se sont confondus et l'emphytéose est devenue la forme à peu près unique du bail des terres des empereurs et, en même temps, une forme courante du bail des domaines privés. La pratique de cette tenure est un emprunt du droit romain aux institutions grecques. L'étymologie nous conduit au mot grec ἐμφυτεύειν, plantes, parce que le bail emphytéotique est la concession d'un droit de jouissance sous deux conditions : 1° paiement d'un fermage; 2° obligation de cultiver, littéralement de planter, en un mot ne pas laisser la terre en jachère. Cette obligation de mettre la terre en valeur est l'essentiel de l'emphytéose, elle caractérise ce mode de tenure et le distingue d'autres modes employés à la même époque. La concession de la jouissance héréditaire et l'obligation de payer une redevance en fermage sont les règles mêmes et les droits caractéristiques du *jus perpetuum*. Réduit à ces termes, le bail emphytéotique n'aurait rien qui le distinguât du *jus perpetuum* son contemporain, ni du *jus in agro vectigali* de l'époque du haut-empire. L'obligation de cultiver ou d'améliorer, imposée essentiellement au preneur emphytéotique, fait de sa tenure une tenure d'une espèce à part. Elle est toute l'originalité de ce genre de bail.

Née pour la mise en culture des terres en friches qui faisaient partie des domaines impériaux, l'emphytéose s'est développée rapidement et, à la fin du IVe siècle, elle est visiblement sortie de sa sphère d'application primitive. Dans une constitution de Valentinien et de Valens, de 365, on voit les emphytéotes qui se plaignent de ce que les terres qu'ils ont prises à bail emphytéotique commencent à devenir incultes (*desertas esse cœpisse*) [12]. Cela prouve que, lorsqu'ils avaient pris ces

[1] Dernière mention en 293; cf. *Code Justinien*, l. V, tit. LXXI, lex 13. — [2] Novelle de Valentinien, XXVI, en 449, pr. et n. 4; cf. R. His, *op. cit.*, p. 91. — [3] *Code Justinien*, l. I, tit. XXXIII, lex 2 : *Ad palatinorum curam et rationalium officia omnium rerum nostrarum et totius perpetuarii, hoc est emphyteuticarii, juris exactio revertatur.* — [4] *Digeste*, VI, 34 : *Si ager vectigalis, id est emphyteuticarius, petatur*; *Code Justinien*, l. V, tit. LXXI, lex 9. — [5] R. His, *op. cit.*, p. 94-97; Wiart, *op. cit.*, p. 42-45, 72-78; E. Beaudouin, *op. cit.*, p. 347-340; *Code Justinien*, l. XI, tit. LXII, lex 9. — [6] *Code Théodosien*, l. V, tit. XIII, leg. 17 (en 364), 30 (en 386), 38, 39 (en 415 et 434); *Code Justinien*, l. XI, tit. LXII, leg. 9 et 10; l. XI, tit. LXIII, lex 2. — [7] *Code Justinien*, l. XI, tit. LXIX, lex 2 : *Fundos tamiaci juris in provinciis positos... salvo scilicet canone... volentibus distrahi.* — [8] *Code Justinien*, l. II, tit. LXII, leg. 7 et 8. — [9] *Institutes*, l. III, XXIV, 3 : *lex Zenoniana lata est, quæ emphyteuseos contractui propriam statuit naturam.* — [10] *Code Justinien* l. IV, tit. LXVI; lex 2 (en 529). — [11] Sur l'emphytéose, cf R. His, *op. cit.*, p. 97-106; Wiart, *Le régime des terres du fisc au bas-empire*, in-8°, Paris, 1894, p. 46-54, 78-98; Lécrivain, *De agris publicis imperatoriisque ab Augusti tempore usque ad finem imperii romani*, 1887, p. 79-91; François, *Essai sur l'emphytéose*, Grenoble, 1883; Tocilesco, *Étude sur l'emphytéose*, Paris, 1883; Pernice, *Parerga*, dans *Zeitschrift der Savigny Stiftung*, t. V, p. 84-90; Éd. Beaudouin, *op. cit.*, 1898, p. 545-584. — [12] *Code Justinien*, l. XI, tit. LXII, lex 3 (en 365) : *Quicumque possessiones ex emphyteutico jure susceperint, ea ad refundendum uti occasione non possunt, qua adserant desertas esse cœpisse.*

terres, elles n'étaient pas dans cet état. La constitution de Valentinien et Théodose, de 386 [1], nous montre l'emphytéose appliquée sûrement à des terres qui ne sont pas des *agri deserti*, aux terres d'un rendement médiocre, dit en termes exprès la constitution, et peut-être, bien que le texte là-dessus soit moins formel, est-ce également en emphytéose que sont données, d'après la même constitution, les terres bonnes et fertiles. Dans tous les cas, certainement l'emphytéose n'est plus, au temps de Théodose, une tenure réservée aux terres incultes. Mais, néanmoins, le bail emphytéotique conserve de ses origines cette marque essentielle et ce caractère fondamental d'impliquer pour le preneur l'obligation d'améliorer le fonds, et l'exemption de la redevance pendant les premières années.

Ainsi, sous le bas-empire, l'emphytéose est essentiellement un bail par contrat donnant à l'emphytéote, bien que locataire, un droit réel sur le fonds. Il se comporte en *quasi dominus*, il a sur la chose louée les droits de jouissance et d'administration les plus larges, il peut aliéner la terre et la transmettre par héritage. Ses obligations consistent dans le paiement annuel d'un fermage et l'obligation d'améliorer le fonds. Cependant, son droit peut lui être enlevé dans des cas déterminés, par exemple pour défaut de paiement de fermage pendant trois ans.

Telles sont les règles de l'emphytéose. Jusqu'au ve siècle, cette tenure est un contrat pratiqué seulement par l'administration impériale pour l'exploitation des domaines impériaux. A partir du ve siècle, l'emphytéose est certainement entrée dans la pratique des particuliers. C'est dans cet état que nous la rencontrons dans les constitutions de Justinien. Ici, ce n'est plus une institution exceptionnelle, réservée aux seuls domaines impériaux, c'est un contrat pratiqué par les particuliers et entré dans le droit privé. C'est alors que, par une constitution célèbre (en 476 et 484), l'empereur Zénon jugea à propos de préciser la nature juridique de ce contrat, désormais si usuel. Zénon déclara que le bail emphytéotique ne serait ni une location, ni une vente, mais un contrat de nature spéciale ayant, comme il dit, sa *conceptio et definitio propria* [2]. Au surplus, rien n'était changé à la nature du droit du preneur. Après la constitution de Zénon comme avant elle, l'emphytéose reste gouvernée toujours par les règles essentielles qui ont été exposées; et, sauf un peu plus de précision qu'elle a apportée sur certains points de détail, cette constitution n'a guère tranché, en réalité, qu'une controverse théorique et une simple question d'école et de terminologie juridique.

IX. Baux des Églises. — A l'époque du bas-empire, les Églises, qui possédaient des domaines parfois considérables, les ont affermés régulièrement, mais ont-elles pratiqué le bail quinquennal (la *locatio conductio*) ou bien le bail perpétuel et héréditaire? Les deux modes leur sont accessibles, reste à savoir si, dans la période du droit où les baux perpétuels et héréditaires ne sont pas encore entrés dans la pratique des particuliers, les Églises peuvent concéder sur leurs terres des baux de cette nature, ou bien si, à cette époque, ces baux ne peuvent être passés que par les cités et par les empereurs.

Citons d'abord deux textes contenant des allusions formelles à des *conductores* de domaines ecclésiastiques.

Une inscription provenant du cimetière de Tropea en Calabre, IV-ve siècle [3] :

B M S FIDELI IN XPO IHESM
HIRENI QVE VIXIT ANNIS LXV M VIII
D X CVI BENE FECIT VIR EIVS PRECESSITFI
DELIS IN PACE DEPOSITA XVIII KAL · MAIAS
5 QVE FVIT CONDVCT·M·TRAPEIANAE

B(onæ) m(emoriæ) s(acrum). Fideli in X(ριστ)o *Jhesum Hireni, que vixit annis LXV, m. VIII, d. X, cui bene fecit vir ejus. Precessit fidelis in pace. Deposita* XVIII *kal. maias. Que fuit conduct(rix) m(assæ) Trapeianæ.*

De cette inscription nous pouvons rapprocher un des papyrus de Ravenne, des environs de l'année 444, où il est fait mention des *conductoritus ecclesiæ Ravennatis* [4].

Qui sont ces *conductores* ? Des fermiers avec qui l'Église a passé un contrat de louage proprement dit et par conséquent limité. C'est possible et même probable; mais remarquons que des *perpetuarii* ou des emphytéotes sont sûrement des *conductores* [5], mais les *conductores* de domaines ecclésiastiques que nous rencontrons dans les textes du IVe et du Ve siècle sont probablement des fermiers à temps, mais cela n'est pas tout à fait sûr.

On ne trouve nulle part, dans les documents antérieurs à Justinien, allusion au bail emphytéotique constitué sur les terres d'Église; il semble probable néanmoins que les Églises, au moins en Orient, ont pratiqué l'emphytéose. On le peut induire d'une novelle de Justinien de 535 qui prohibe ce contrat, défend aux administrateurs ecclésiastiques de donner les terres des Églises en emphytéose, si ce n'est dans un délai déterminé et dans des conditions tout à fait spéciales. Interdiction et obligation de règles nouvelles témoignent assez d'un usage existant, mais sans doute d'une façon exceptionnelle, et il semble même que l'Orient ne l'ait pas connu. De l'emphytéose ecclésiastique, à l'époque de l'invasion barbare, on ne trouve pas trace, ni dans le code Théodosien ni dans aucun document provenant de la Gaule avant l'époque carolingienne [6]. Silence absolu, absence complète d'allusions à cette

[1] *Code Théodosien*, l. V, tit. XIII, lex 30; incomplètement dans *Code Justinien*, l. XI, tit. LIX, lex 7 : *Quicumque defectum fundum patrimonialem exercuerit, instruxerit, fertilem idoneumque præstitet, salvo patrimoniali canone, perpetuo ac privato jure defendat, velut domesticum et avita successione quæsitum sibi habeat, suis relinquat. — Ceterum eos qui opimas ac fertiles retinent terras, aut etiam nunc sibi æstiment eligendas, pro defecta scilicet portione summam debiti præsentis jubemus implere. Eos etiam qui emphyteuticario nomine nec ad plenum idoneas nec omnimodis vacuas detinent, sic ex illis quoque quæ præsidio indigent justam ac debitam quantitatem debere suscipere, ut indulto temporis spatio post biennium decretum canonem solvendum esse meminerent. Ii autem qui, proprio voluntatis assensu, nunc quod permisimus elegissent, neque sibi nunc opimum aliquid et conducibile vindicarunt, sed tantum nuda et relicta susceperint, triennii immunitate permissa, debitum canonem pendant.* Pour l'explication de cette constitution, cf. B. Hlis, *op. cit.*, p. 102; Wiart, *Régime des terres du fisc*, p. 53; Monnier, *Études du droit byzantin*, dans *Revue d'histoire du droit*, 1892, p. 340. — [2] *Code Justinien*, l. IV, tit. LXVI, lex 1. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 87, pl. VII, n. 1; *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 8076. La date ne peut être déterminée que par la paléographie de l'inscription, les sigles et les formules. De Rossi ne croit pas pouvoir la placer en dehors de la limite : premier quart du IVe siècle, moitié du siècle suivant; antérieure en tout cas au synode romain de 498, qui constate l'existence d'un siège épiscopal à Tropea. *Bull. di arch. crist.*, p. 103-105. — [4] G. Marini, *I papiri diplomatici*, p. 108-110, n. 73, ligne 86. Observer que les *conductores* dont il est parlé à plusieurs reprises dans le même acte (lignes 28, 37, 58) sont, non pas des *conductores* de domaines ecclésiastiques, mais les *conductores* d'un domaine privé dont le propriétaire se nomme Laurieius et de qui émane cet acte; cf. Marini, *I papiri diplomatici*, in-fol., Roma, 1802, p. 246. — [5] Les textes juridiques emploient assez fréquemment *conductio* et *conductor* pour caractériser le *jus perpetuum*, plus rarement pour l'emphytéose. En ce qui regarde le bail des églises, les formules de *conductio* du *Liber diurnus*, n. 34, 35, sont en réalité des formules de bail emphytéotique. — [6] Et cependant on trouve l'opinion contraire affirmée partout, il est vrai, sans apporter un seul texte.

institution dans les lois rédigées par les rois barbares, dans les formules, dans les diplômes, dans les textes canoniques antérieurs à la connaissance en Occident du droit de Justinien. A Rome et dans l'Exarchat italien, de très bonne heure, sans doute, les documents nous montrent l'emphytéose pratiquée par les Églises[1]. Mais l'Exarchat fait partie alors de l'empire byzantin; il suit par conséquent le droit de Justinien, et l'on sait quelle fortune et quelle importance eurent dans l'Italie de cette époque les compilations de Justinien[2]. L'emphytéose que nous trouvons en Italie, telle que nous la décrivent les chartes de Ravenne et les lettres de saint Grégoire, c'est bien celle du droit de Justinien. Par contre, dans les pays d'Occident où les compilations de Justinien ne furent jamais promulguées, et ne pénétrèrent pas avant le IXe siècle[3], en Gaule par exemple, on ne rencontre que peu d'allusions à l'emphytéose. Le *Bréviaire d'Alaric*[4] prononce son nom, mais ne s'occupe que de terres des cités et de leur location par les *curiales* et on ne saurait s'aventurer à dire si cette constitution fait allusion à l'emphytéose elle-même ou au *jus perpetuum;* en tout cas, même en admettant une allusion véritable à l'emphytéose, ce n'est pas de l'emphytéose pratiquée par l'Église qu'il est question dans le *Bréviaire*. Celui-ci ignore donc tout à fait cette institution. Deux gloses tardives (Xe siècle) nomment l'emphytéose[5], mais ni l'une ni l'autre ne la définissent autrement que comme une tenure propre essentiellement aux domaines impériaux. Dans les formules et les chartes de l'époque mérovingienne, aucune allusion à une emphytéose ecclésiastique. Pour la rencontrer, il faut descendre jusqu'aux capitulaires d'Anségise[6] et aux législatifs des Carolingiens au IXe siècle[7]; et encore faut-il remarquer que tous ces capitulaires parlent de l'emphytéose ecclésiastique pour la prohiber. En vertu de la constitution des empereurs Léon et Anthemius, de 470, répétée et généralisée par la novelle VII de Justinien, l'Église ne peut aliéner ses biens[8]; et l'emphytéose, étant considérée comme une sorte d'aliénation, se trouve par le fait prohibée ou du moins très limitée dans sa durée. Anségise et les capitulaires carolingiens empruntent cette règle au droit de Justinien ou, plus directement, car il est peu probable qu'ils aient remonté aux compilations elles-mêmes de Justinien, à la pratique et au droit qu'ils avaient trouvés en Italie. Le chapitre d'Anségise est copié littéralement dans l'Épitomé des *Novelles* de Julien[9].

Ainsi, à l'époque de la disparition de l'empire d'Occident et de la formation des royaumes barbares, les Eglises de l'Occident ne pratiquaient pas ou pratiquaient extrêmement peu l'emphytéose. Cette absence de l'emphytéose en Gaule, dans la pratique et dans le droit du VIe au IXe siècle, alors que l'Église franque a conservé presque toutes les institutions romaines, dont elle se servait avant l'invasion, est la preuve manifeste que, dans le droit romain antérieur au VIe siècle, les Églises ne pratiquaient pas l'emphytéose.

La novelle de Justinien qui interdit aux Églises le bail emphytéotique, tenu pour un commencement d'aliénation, prohibe également un contrat appelé τὸ καλούμενον προοικονόμιον[10], qui est le droit appelé *jus colonarum :* une Église donne une *domus* valant un prix déterminé, moyennant le paiement de prix ou d'un prix inférieur, et en plus d'une *pensio* ou redevance annuelle, et le droit conféré dans ces conditions par l'Église est perpétuel et héréditaire[11]. Or, cette définition est la définition même du *jus privatum salvo canone;* d'où on doit conclure que les Églises, au bas-empire, ont pratiqué cette forme de bail[12].

Quant au *jus perpetuum*, procédé de mise à ferme très fréquent à cette époque, on ne trouve aucune allusion, dans les textes juridiques antérieurs à la disparition de l'empire d'Occident, à des terres d'Églises louées de cette façon. Mais une série de formules, appartenant presque toutes au formulaire d'Angers, et une seule au recueil de Tours[13], nous révèlent en Gaule, à une époque évidemment très antérieure à la connaissance du droit de Justinien dans cette région, l'existence de terres qui sont la propriété d'une Église, mais qui sont possédées par un particulier, lequel paraît bien avoir sur elles un droit qu'on ne peut s'empêcher de trouver très ressemblant au droit du *perpetuarius* sur les terres des empereurs ou des cités. Or, dans ces formules d'Angers, nous voyons des hommes qui donnent, vendent, échangent, donnent en douaire (*dos*)[14] ou en précaire, engagent pour une dette, bref aliènent de toutes les façons les terres qu'ils possèdent évidemment, puisqu'ils en font librement tous ces usages mais qui cependant sont dites par eux dépendre du domaine d'une Église déterminée, qu'ils aliènent en conséquence, sauf le droit de l'Église en question : *salvo jure sancti illius cujus terra esse videtur.... absque præjudicium sancti illius cujus terra esse videtur*[15]. L'acquéreur, dans tous ces cas, aura d'ailleurs le droit de transmettre la terre acquise par lui à ses héritiers, ou d'en faire lui-même ce qu'il voudra, de la vendre ou de la donner. Ainsi, voilà des terres qui sont la propriété d'une Église, que leurs possesseurs n'aliènent que *salvo jure Ecclesiæ* et sur lesquelles ils ont néanmoins un droit perpétuel et héréditaire. En définitive, ce sont des terres d'Églises qui ont fait l'objet d'un bail perpétuel et héréditaire. Reste à savoir quelle est, parmi les diverses tenures perpétuelles usitées dans le droit romain du bas-empire, celles que pratiquent, d'après ces formules, les Églises de Tours et d'Angers, lesquelles ont à peu près sûrement emprunté leurs pratiques au droit romain du bas-empire. Il paraît certain que c'est le *jus perpetuum*.

Voir *Dictionn.*, au mot EMPHYTÉOSE.

H. LECLERCQ.

DÔME. « On a construit dès la plus haute antiquité des voûtes sur plan circulaire : la plupart des voûtes archaïques, celles de Mycènes et de l'Eubée, abritaient des salles rondes; et, par une curieuse rencontre, le choix de la forme circulaire dérive ici du

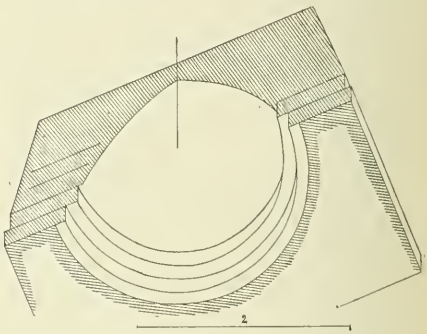
[1] Correspondance de saint Grégoire le Grand, chartes de Ravenne publiées par Marini. — [2] M. Conrat, *Geschichte der Quellen und Litteratur des römischen Rechts im früheren Mittelalter*, in-8°, Leipzig, 1891, p. 50-59, 107-141. — [3] *Ibid.*, p. 33-39; Viollet, *Histoire du droit français*, p. 18. — [4] Rubrique du *Code Théodosien* du Bréviaire, x, 2, édit. Hænel, p. 212 : *De locatione fundorum juris emphyteutici et rei publicæ et templorum.* — [5] Ms. Vatic. *1048;* ms. Montpellier *136;* cf. Conrat, *op. cit.*, p. 240-252; E. Beaudouin, *op. cit.*, p. 699. — [6] Anségise, II, 29, dans *Capitularia*, édit. Boretius, t. I, p. 421. — [7] Capitulaire de Pavie, de Charles le Chauve, 876, ch. x, édit. Boretius, t. II, p. 102; Capitulaire d'Olonne, de Lothaire, 822-823, t. I, p. 316. — [8] Constitution de Léon et d'Anthemius, en 470, dans *Code Justinien*, l. I, tit. II, lex 14.— [9] *Epitome novellarum*, de Julien, VII, 32, 33, édit. Hænel, p. 32. — [10] *Novell. Justinien*, VII, præf., n. 1.— [11] E. Beaudouin, *op. cit.*, 1898, p. 703. — [12] Lécrivain, *De agris publicis*, p. 113; B. His, *Domänen der Kaiserzeit*, p. 97. — [13] Sur les formules d'Angers au point de vue de cette particularité, voir la bibliographie donnée par E. Beaudouin, *op. cit.*, p. 705, n. 1. Ces formules, écrites à l'époque franque, ont été composées pour une région dont la population est surtout romaine; voir les allusions à la *lex romana* dans les formules 40, 46, 51 et 58; beaucoup d'institutions romaines y sont encore fidèlement gardées, mêlées d'ailleurs à des institutions franques. — [14] La *dos*, dans le formulaire d'Angers, est sûrement la *dos* du droit germanique, non pas la *dos* romaine. — [15] Formulaire d'Angers, édit. Zeumer, p. 4 sq., 1 c : donation faite par un mari à sa femme d'un ensemble de terres; *ibid.*, 4 : vente d'une terre; *ibid.*, 8 : échange; *ibid.*, 21 : vente; *ibid.*, 22 : engagement; *ibid.*, 25 : acte dans lequel un homme et sa femme se vendent eux-mêmes à une Église comme serfs, avec tous leurs biens; *ibid.*, 40 : donation, etc.

même ordre d'idées qui fit prévaloir la coupole dans l'architecture byzantine. Les premiers architectes voyaient dans la figure convexe en tous sens des dômes une garantie contre les déformations, mais avant tout ils cédaient au désir de bâtir directement dans l'espace. Pour nous, le moyen naturel d'élever une voûte semble être de lui donner un cintre; les architectes des temps primitifs envisageaient les choses tout autrement : ils n'imaginaient pas cette voie coûteuse et détournée qui consiste à passer par une construction temporaire en charpente pour aboutir à un ouvrage en pierre; ils allaient tout droit au but, et la façon dont ils ont bâti montre qu'en réalité l'idée de cintre est une conception complexe, fruit d'une culture raffinée. Les particularités de leurs voûtes se résument en deux caractères essentiels, horizontalité des assises et surhaussement des profils : deux circonstances si bien appropriées au procédé de bâtisse sans cintrage, que leur concours implique évidemment le procédé lui-même. La face du lit étant plane et de niveau, chaque pierre se met en place sans chance de glissement; et, grâce au surhaussement du profil, ce bloc surplombe assez peu pour ne courir aucun risque de bascule. On arrive donc, sans le moindre appui, à poser une assise, puis une autre : chaque assise constitue un anneau indéformable, et, quand toutes les pierres sont en place, à peine reste-t-il à faire disparaître par une opération de ravalement les parties saillantes [1]. Pour obtenir ce résultat, on ne dispose pas seulement de la pierre, la brique et les tubes ont tenu lieu, mais ces derniers nous reportent à une époque tardive et il n'en est pas encore question pour le moment. La brique, en Orient [2], a rendu de bonne heure tous les services qu'on réclamait de la pierre taillée ou concassée; comme elle, la brique se prêtait à la construction des murs autant qu'à l'exécution des voûtes et, ce qui est capital, à leur exécution sans recourir au cintre, simplification économique en tous pays, nécessité absolue dans les pays où le bois est rare quand il ne manque pas tout à fait. De tous les types de voûtes, celui qui se réalise le plus aisément sans cintres, est la voûte sphérique sur plan circulaire : le dôme est une forme nouvelle de la voûte égyptienne. Voici la coupe et les détails d'une voûte en dôme provenant d'Abydos (fig. 3825). Le profil est en ogive et la maçonnerie se compose d'assises planes et horizontales, véritables anneaux de briques dont le rayon va sans cesse en décroissant. Chaque assise reçoit l'assise supérieure en encorbellement et la pose des briques est d'autant plus facile que la partie qui surplombe est plus réduite, par conséquent d'autant plus facile que le surhaussement de l'ogive est plus accentué. L'horizontalité des lits n'est même pas une condition absolue [3]. »

La voûte en berceau perse présente les plus frappantes ressemblances avec la même construction dans l'architecture égyptienne, non seulement la structure est semblable, mais le profil est le même. Les berceaux de Firouz-Abad, relevés par M. Diculafoy, sont construits comme ceux du Ramesseum, à l'aide de tranches inclinées; et, comme au Ramesseum, leur profil consiste en une anse de panier surhaussée dont le tracé dérive du triangle égyptien. Une telle analogie, observe A. Choisy, implique une transmission. Apparemment la Perse aura reçu de l'Égypte sinon le principe de la voûte, du moins la forme géométrique dont l'esprit égyptien l'avait empreinte [4]. Les Perses n'ont employé le berceau sur cintre et par claveaux que dans les cas où ils n'ont pas pu se dispenser d'y recourir : pour les arcades isolées où la structure par tranches serait impraticable, ou bien lorsque le manque de hauteur interdit les profils surhaussés. En outre, les Perses, même au moyen âge, alors que les Byzantins l'employaient couramment, n'ont jamais connu ni pratiqué la voûte d'arêtes. A la croisée de deux berceaux leur embarras était grand, ils ont imaginé d'éluder la pénétration par le moyen de laquelle s'opère le raccord, en élevant les naissances de l'un des berceaux au-dessus de la clef de l'autre. Les vestibules du palais de Firouz-Abad présentent l'application systématique de cet artifice qui n'est, à vrai dire, qu'un expédient.

Perses et Assyriens sont débiteurs des Égyptiens pour la voûte de brique que les Assyriens employaient, suivant l'expression de Strabon, « à cause du manque de bois. » Pas plus que les Égyptiens, ils ne recouraient aux charpentes auxiliaires [5].

Le type de voûte qui répond le mieux à cette condition est la coupole. Sur les bas-reliefs de Konioundjik, on distingue l'esquisse d'une ville où toutes les maisons



3825. — Dôme à Abydos.

D'après A. Choisy, *Histoire de l'architecture*, 1899, t. I, p. 19, fig. 3.

sont surmontées de coupoles : ce sont tantôt des calottes hémisphériques, tantôt des dômes à surhaussement très accentué, qui se prêtent d'autant mieux à l'exécution directe dans l'espace. Ces coupoles partaient-elles de fond sur des tambours circulaires ou bien reposaient-elles sur plan carré par l'intermédiaire de pendentifs ? Nous n'avons pas dans les représentations conservées, des éléments suffisamment précisés pour autoriser une réponse, ni même une préférence.

Les seules voûtes assyriennes qui nous soient parvenues sont des voûtes de galeries. A Mongheïr, des tombes sont voûtées par lits de briques formant encorbellement progressif, constructions qui n'exigeaient aucun cintre, n'exerçaient aucune poussée, mais n'admettaient que des portées tout à fait restreintes. A Khorsabad, les fouilles ont révélé des galeries voûtées à l'aide de véritables berceaux clavés, berceaux exécutés suivant le procédé par tranches. La voûte par tranche n'est pratiquement applicable que dans le cas d'une galerie limitée par un mur de tête qui lui sert de départ.

De même que le bas-relief de Konioundjik, les peintures égyptiennes nous offrent de nombreuses indications de coupoles; mais ni en Assyrie ni en Égypte nous n'avons de raisons de supposer l'emploi du pendentif, bien qu'il soit déjà plus plausible en Assyrie qu'en Égypte. C'est en Perse toutefois que se sont con-

[1] A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, in-fol., Paris, 1838, p. 59-60. — [2] Voir *Dictionnaire*, t. II, col. 1320, au mot Briquet. — [3] A. Choisy, *Histoire de l'architecture*, in-8°, Paris, 1899, t. I, p. 19-20. — [4] *Ibid.*, t. I, p. 123. — [5] *Ibid.*, t. I, p. 89.

servés les plus anciens exemples authentiques de coupole sur base non circulaire. Ce qui est le véritable point du problème toujours débattu.

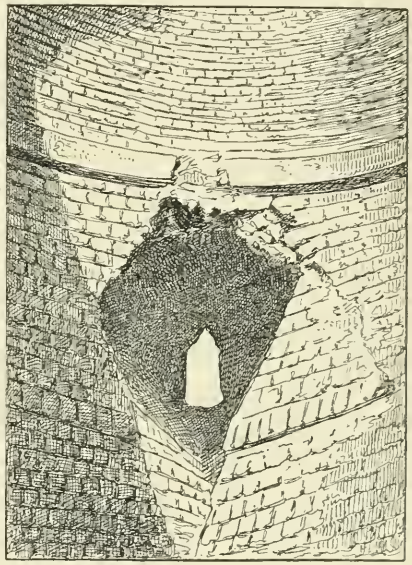
A première vue, la coupole, la voûte à plan circulaire, ne paraît point indiquée pour une salle carrée : la voûte naturelle serait, semble-t-il, la voûte dite en arc de cloître, où les quatre murs de l'enceinte se prolongent en se courbant progressivement au-dessus du vide. Mais il faudrait des cintres : l'avantage de la coupole est de les rendre inutiles, et cette propriété précieuse explique les efforts que les Perses ont tentés pour raccorder la coupole avec un plan rectangulaire. Le raccord avec un plan octogone serait chose facile, tant l'octogone serre de près le cercle qu'il enveloppe : la solution perse consiste à transformer le plan carré en un plan octogone à l'aide de quatre trompes d'angle construites suivant le procédé qui vient d'être exposé; c'est sur le carré dont les angles sont ainsi rachetés de façon à donner l'octogone que se posera la coupole. Tel est le procédé employé à Sarvistan, à Firouz-Abad; telle la coupole se perpétuera jusqu'à nos jours dans l'architecture de la Perse : le pendentif en trompe lui appartient essentiellement; le pendentif en triangle sphérique, dont nous nous occuperons plus loin, n'apparaîtra qu'aux débuts de l'architecture byzantine.

Telle est la manière de voir de Choisy, de Dieulafoy, qui confèrent aux monuments persiques du Fars l'honneur de fournir les prototypes, en les datant, au moins pour le gros œuvre, de la période des Achéménides. D'autres, parmi lesquels MM. Rivoira, R. de Lasteyrie, considèrent les Romains comme les véritables inventeurs des trompes et M. de Lasteyrie énumère des types de pendentifs déjà pleinement réalisés en Italie au IIe siècle de notre ère, d'autres à l'état embryonnaire un peu antérieurement dans une salle des thermes de Domitien, à Albano.

Les Romains avaient un goût prononcé pour les édifices élevés sur plan rond ou polygonal, ils en ont donc bâti un grand nombre de ce type avec une coupole hémisphérique servant de couverture. Les chrétiens les imitèrent en cela et le plus grand nombre des églises rondes qu'ils bâtirent, chapelles funéraires, baptistères, ou autres, furent ainsi voûtés. Mais les églises rondes ou polygonales, observe très justement M. R. de Lasteyrie, ne constituent pas le type habituel des églises chrétiennes. Pour une de ce modèle, on en construisait cent et plus de plan rectangulaire ou cruciforme; or la coupole semble peu faite pour s'adapter à des bâtiments ainsi disposés. On s'en est servi cependant et bien que le groupe des églises à coupoles de l'Aquitaine, dont Saint-Front de Périgueux offre le plus notable exemple, soit étranger à la période de nos études [1], nous ne pouvons esquiver ce sujet (fig. 3826).

Nous l'avons vu, les artifices employés pour ramener le plan carré [2] au plan circulaire se ramènent à deux types, la trompe et le pendentif.

Les trompes sont de petites voûtes jetées dans les quatre angles du carré à couvrir et qui servent à porter chacune un petit mur, de telle sorte que le carré se trouve transformé en octogone dont la base permet de poser une coupole, laquelle peut être ronde ou à pans coupés, car en effet la plupart des coupoles sur trompes sont à huit pans séparés par des arêtes en creux, qui s'atténuent et finissent par disparaître en se rapprochant du sommet de la voûte. Les trompes employées pour porter les coupoles affectent des formes assez variées : la plus usitée est la trompe conique formée par une combinaison d'arcs parallèles qui vont en se rétrécissant à mesure qu'ils s'enfoncent dans l'angle des deux murs entre lesquels la trompe est jetée. Parfois on a posé ces arcs en échelons, sans se donner la peine de supprimer les arêtes qu'ils forment à l'intérieur de la trompe ou en se contentant d'en abattre une partie par un coup de chanfrein. Le plus souvent, on a taillé la partie apparente des voussoirs de façon à former une surface conique régulière ayant l'apparence d'une grande coquille. Enfin, on a fait des trompes en cul-de-four. Elles dessinent un quart de sphère, appareillé de la même manière que la voûte d'une abside. Ces trompes en cul-de-four prennent naissance dans



3826. — Coupole sur trompes, à Sarvistan.
D'après R. de Lasteyrie. *L'architecture religieuse en France à l'époque romane*, 1912, p. 271, fig. 265.

l'épaisseur du mur, ou sont moitié engagées dans le mur, moitié supportées sur des corbeaux ou sur des tablettes de pierre.

Les pendentifs ont servi, comme les trompes, à monter des coupoles au-dessus d'espaces carrés : ce sont des triangles sphériques que l'on construit dans les angles du carré à couvrir. Chacun de ces triangles est fait de façon qu'un de ses sommets s'engage dans un des angles du carré et que le côté opposé à ce sommet dessine un quart de cercle, de sorte que la réunion des quatre pendentifs forme un cercle complet sur lequel on peut poser la base de la coupole.

Chaque pendentif étant un triangle sphérique est appareillé, comme une coupole, par assises horizontales dont les joints convergent vers le centre d'une sphère idéale ayant pour rayon celui du cercle circonscrit au carré à couvrir, et dont le centre serait au niveau de la naissance des pendentifs. On peut continuer au-dessus du cercle formé par la réunion des quatre pendentifs la construction de la voûte engendrée par cette sphère,

[1] R. de Lasteyrie, *L'architecture religieuse en France à l'époque romane*, in-8°, Paris, 1912, p. 465-484; cf. F. Wittig, *Westfranzösische Kuppelkirchen*, in-8°, Strassburg, 1904. — [2] Si le plan est rectangulaire, on le ramène d'abord au carré.

mais les coupoles ainsi construites ne sont généralement pas d'un heureux effet, elles paraissent lourdes, écrasées : aussi les architectes de France ont-ils généralement préféré interrompre la construction une assise ou deux au-dessus du point de jonction des pendentifs et prendre le cercle formé par cette dernière assise comme la base de la demi-sphère génératrice de la coupole. De la sorte, la voûte a plus de cerveau et son apparence est plus élancée.

Faut-il définitivement faire venir les trompes de l'Orient par Byzance? On a objecté, afin d'écarter cette origine, que l'état de ruine des palais persans de Firouz-Abad et de Sarvistan rend toute réponse conjecturale, sinon impossible. M. Dieulafoy prétend faire remonter ces palais au temps des rois Achéménides, c'est-à-dire jusqu'au ve siècle avant notre ère [1]; il suppose que le monument de Firouz-Abad serait contemporain de Xerxès ou d'Artaxerxès et celui de Sarvistan plus jeune de cent cinquante ou deux cents ans [2]. Voici de merveilleuses antiquités et des précisions non moins miraculeuses; elles ont paru généralement suspectes et les opinions les plus modérées se sont bornées à attribuer ces palais à la dynastie sassanide qui gouverna la Perse de 226 à 641 après Jésus-Christ. M. de Morgan [3], en particulier, soutient que tous les monuments de la Perse contenant des parties voûtées sont postérieurs à l'avènement des Sassanides et que ces voûtes sont dues à l'influence romaine devenue prépondérante dans la région. Ceci fait, au maximum, une différence de mille ans, ce qui est un assez bel écart.

Mais, sans prétendre fixer une date, M. de Lasteyrie estime que les coupoles de Firouz-Abad et de Sarvistan ont dû être bâties en un temps où toute la région avait subi trop fortement l'influence romaine ou byzantine pour qu'il soit possible d'affirmer que l'invention des trompes soit due exclusivement au génie des Perses [4]. « En tous cas, selon lui, il est invraisemblable que nos architectes aient été prendre à une source aussi éloignée l'idée de la coupole sur trompes, alors que, dans des pays infiniment plus rapprochés du nôtre, on possède des églises du vi^e siècle, comme Saint-Vital de Ravenne, et même du ve, comme le baptistère de la cathédrale de Naples [5], que M. Berteaux considère comme le plus ancien monument chrétien existant aujourd'hui où l'on ait adapté une coupole à un plan carré au moyen de trompes [6]. M. Rivoira, rapprochant ces exemples de certains détails de construction qu'on relève dans des ruines antiques de l'Italie, en a conclu que les Romains étaient les véritables inventeurs des trompes. Il me paraît difficile d'en douter, concluait M. de Lasteyrie, quand on voit les applications variées qu'ils ont su faire, dès le i^er siècle, de la voûte en cul-de-four, pour ramener au plan rond ou polygonal les édifices les plus compliqués. » Il décrit donc et présente un édifice de la Gaule, une fontaine de Beurey-Beauguay, dans la Côte-d'Or, surmontée d'une coupole sur pendentifs que portent quatre arcades; les ornements permettent une datation approximative : iie-iiie siècles. Ce serait donc au plus tard au iie siècle, et en Occident, que le pendentif aurait été imaginé.

Cette façon de voir semble contredite par des faits incontestables qu'une information plus soucieuse de se tenir au courant des progrès des découvertes, et d'en tirer les conséquences qui en découlent, ne pouvait ni ignorer ni négliger. M. V. Chapot a donc pu signaler « aux médiévistes qui n'en doivent avoir aucune idée » un monument qui précède Justinien non pas de trois ou quatre siècles, comme les exemples que M. de Lasteyrie a laborieusement et utilement recueillis, mais de douze siècles peut-être, de onze à tout le moins [7].

« Depuis assez longtemps déjà, on connaît dans l'ensemble les résultats des fouilles exécutées dans la région du Bosphore cimmérien; mais, voulant mieux juger de certains détails, un architecte de Karlsruhe, M. Josef Durm, s'est adressé à des savants du pays, ils lui ont communiqué quelques dessins et mesures, qui ont conduit à une description meilleure de certains monuments [8].

« Les tombeaux de Panticapée (aujourd'hui Kertch) appartiennent au type des « trésors » de l'Argolide, qu'on nomme actuellement tombes à tholos, surmontées d'une toiture en pain de sucre ou en obus, en ruche d'abeille dans la terminologie anglaise, en quille dans celle des Allemands. Il en est un parmi eux, dit « Tumulus royal », qui, par exception, a un toit conique et qui s'élève sur un plan rectangulaire. Du mobilier funéraire retrouvé et de particularités diverses il résulte, selon M. von Stern, d'Odessa, que la date du ve siècle avant notre ère s'impose absolument pour tous; on n'hésitait qu'entre celui-là et le précédent.

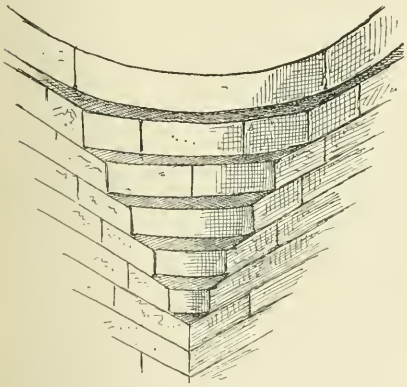
« Comment les constructeurs ont-ils « racheté » le carré ? Par un véritable pendentif à chaque angle, ainsi que le montre un croquis reproduit par M. Durm. Sur des murs verticaux, les combles se dressent en encorbellement, et cet encorbellement prend naissance, dans chaque angle, par une série d'assises courbes, hautes chacune de 41 à 42 centimètres, et qui vont s'allongeant jusqu'à atteindre, à la sixième, le cercle complet. Les arêtes n'ayant point été abattues, on voit à merveille qu'en somme il s'agit d'une construction par lits; eût-on ravalé les ressauts, cela n'aurait rien changé au fond des choses, et ce n'est pas pour un chanfrein volontairement négligé que nous refuserons d'employer le terme de pendentif, dont M. Durm s'est servi lui-même. Peu importe aussi que la toiture soit conique, et non en dôme; son plan de base seul nous importe ici et le rôle du pendentif n'en est nullement modifié.

« Voilà donc, dans l'état actuel de nos connaissances, le prototype; l'était-il dans la réalité ? Il est impossible de le dire, mais j'en doute très fort pour ma part. Trompe ou pendentif, Choisy a, je crois, très bien vu que, selon toute probabilité, ces rajustements du carré au cercle ont dû être imaginés pour la construction en brique et adaptés ensuite à la pierre. Or, dans les contrées mésopotamiennes, dès les temps très reculés, on fit un usage presque exclusif de l'argile, crue ou cuite. D'autre part, le bas-relief bien connu de Koniouindjik montre, forcément inspirées de constructions réelles, des toitures, les unes ovoïdes, les autres en hémisphères, qui semblent bien édifiées sur des soubassements carrés; l'interprétation est d'autant plus fondée que, si mon information ne retarde pas, jamais les fouilles en ces pays n'ont fait constater positivement l'existence d'un seul bâtiment sur plan circulaire. Il a donc fallu, de toute force, trouver quelque moyen de raccorder la coupole.

« Des problèmes de cet ordre ont sûrement préoccupé beaucoup de constructeurs; je n'en veux pour preuve que le tombeau découvert à Mouliana, en Crète [9], d'époque incertaine, mais sûrement archaïque. Rectangulaire à la base, il forme tholos au sommet : grossièrement, par transitions insensibles, les fort médiocres ouvriers qui l'ont exécuté ont arrondi les angles, d'une

[1] Dieulafoy, *L'art antique en Perse*, t. iv, p. 59 sq. — [2] *Ibid.*, p. 75. — [3] De Morgan, *Mission en Perse*, t. iv, p. 316-317. — [4] De Lasteyrie, *L'architecture religieuse en France à l'époque romane*, Paris, 1912, p. 271. — [5] Berteaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, p. 46. — [6] Rivoira, *Orig. dell' architett. lomb.*, t. ii, p. 603, fig. 602. — [7] V. Chapot, *La question de l'origine de la coupole sur pendentifs*, dans *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1912, p. 294 sq. — [8] J. Durm, *Die Kuppelgräber von Pantikapaion*, dans *Jahreshefte des œsterreichischen archæologischen Instituts in Wien*, 1907, t. x, p. 230-242. — [9] Xanthoudidès, Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1904, p. 23-24, fig. 5 *b*.

manière qui échappe à toute définition technique; ils ont réussi parce qu'ils bâtissaient seulement une cellule de dimensions infimes (1 m60 de haut). Voici un autre artifice, maladroit encore, mais qu'on peut décrire, auquel recouraient les architectes du Haurân romain (Syrie centrale): ils ménageaient les transitions de plans à l'aide de grandes dalles horizontales posées en pan coupé sur chaque angle [1]. Ce système restait inutilisable dans la construction en briques, on a dû en découvrir un autre. J'ai peine à me figurer que des architectes aussi industrieux que les Mésopotamiens, qui pratiquaient, nous le savons, avec une égale facilité le berceau en briques par tranches, la voûte élevée ou bien édifiée par assises encorbellantes, n'aient pas été mis, plus ou moins tôt, sur la voie des combinaisons qui s'imposaient, et je n'ose guère non plus admettre que les pendentifs de Panticapée y



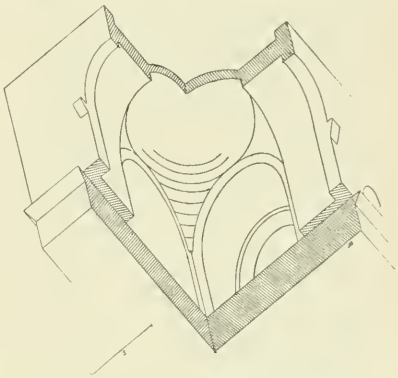
3827. — Pendentif à Kertch.
D'après *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1912, p. 296.

soient autochtones; je croirais bien plutôt — simple hypothèse, j'en conviens — à une importation chaldéenne [2].

« Pour la trompe, pas de témoins clairement échelonnés : la controverse n'est pas close sur les monuments de Firouz-Abad, Sarvistan, Ferech-Abad. Avec MM. Perrot et Chipiez [3], je suis très frappé des différences essentielles de plan entre eux et les palais achéménides, malgré l'imitation partielle des décors persepolitains [4], et je les crois du IIIe siècle au plus tôt.

« Toujours est-il que trompes et pendentifs ne trouvent pleine faveur qu'à partir de Justinien en Orient, de l'art roman en Occident. M. de Lasteyrie n'admet pas la priorité orientale, parce qu'il s'imagine à tort que les plus anciens exemplaires se rencontrent à l'autre extrémité de la Méditerranée. En présence de l'exemplaire que j'ai rappelé, il me semble que l'affirmation serait audacieuse. [5] Et il est impossible, quand on a quelque idée du rôle joué par les colonies d'Orientaux en Occident (voir *Dictionn.*, t. III, col. 2266-2279), d'objecter l'absence de monuments servant de jalons entre la Crimée et la Gaule et de spécimens de transition entre les trompes de Kertch et celles d'Aquitaine. Jalons et spécimens sont tellement exceptionnels quand il s'agit de la couverture des édifices antiques que c'est réclamer presque l'impossible que réclamer des intermédiaires, trop heureux de posséder le type initial. Quant au voyage improbable des maîtres d'œuvre occidentaux en Crimée, d'abord nous n'en savons rien du tout, ensuite il était probablement inutile, vu les cartons, épures, plans architecturaux qui circulaient dans le monde des constructeurs et se transmettaient d'atelier en atelier [6] (fig. 3827).

Nous avons vu que les voûtes asiatiques s'exécutaient sans cintres et que, dans les architectures préhelléniques, l'absence de cintres explique seule les voûtes



3828. — Voûte sur pendentifs à Djerach.
D'après A. Choisy, *op. cit.*, t. I, p. 519, fig. 7.

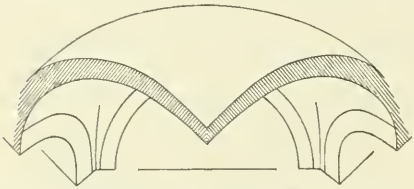
appareillées par corbellement. Quand il s'agit de construire des voûtes clavées, le procédé sans cintrage était manifestement impossible, du moins chercha-t-on à en réduire les frais et on procéda par tronçons, par tranches juxtaposées sans liaison mutuelle, sans « découpe »; de la sorte il suffisait de faire glisser ou de remonter après démontage sous la deuxième tranche le cintre qui avait supporté la première. S'il s'agit de voûte sphérique en pierres de taille sur tambour cylindrique, nulle difficulté; on ne connaît qu'à Djerach l'exemple d'une coupole appareillée sur plan carré. A Djerach, le raccord entre le plan carré et la calotte sphérique est obtenu par des pendentifs dont la forme est en triangle sphérique, mais dont les lits sont plans et convergent vers les axes diagonaux de la salle (fig. 3828).

Mais le mode romain de construction c'est, par excellence, la construction par concrétion produisant un monolithe artificiel. Ils en font usage pour élever les murailles comme pour couvrir les voûtes et les cou-

[1] Puis apparaît à Gerasa la vraie voûte sur pendentifs par assises, probablement déjà du haut-empire; A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, in-fol., Paris, 1883, pl. XV. — [2] Ce n'est pas l'avis de miss Gertrude Lowthian Bell, *The vaulting system of Ukheidar*, dans *Journal of Hellenic studies*, 1910, t. XXX, p. 69-81, qui n'a jamais, en Asie Mineure, trouvé le pendentif dans les districts éloignés des régions côtières (districts où se rencontrent au contraire des trompes). L'argument n'est pas décisif et il faudrait sans doute introduire des distinctions de dates. La question reste douteuse. Les byzantinistes admettent d'ordinaire, comme MM. G. Millet et Ch. Diehl, que le pendentif est d'invention *hellénistique;* il faudrait au moins dire *hellénique*. — [3] *Histoire de l'art dans l'antiquité*, 1890, t. V, p. 561 sq.; Fr. Benoit, *L'architecture*, I. *Antiquité*, Paris, 1911, t. I, p. 388, note 1, conclut de même pour la date; mais Durm, *op. cit.*, p. 236, suit Dieulafoy. — [4] Les négligences de construction me semblent un indice moins probant; les artistes de la dynastie sassanide n'étaient point de vulgaires manœuvres. — [5] V. Chapot, *Réponse aux observations de M. A. Brutails sur les coupoles*, dans *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1912, p. 105.

poles, et, lorsqu'il s'agit des couvertures, voici l'artifice qu'ils emploient : au lieu de construire un cintre capable de porter le poids entier de cette énorme concrétion qui constituera le corps de la voûte, on fractionne la voûte en une ossature résistante, en un massif de remplissage. On réduit l'ossature à une simple claire-voie de briques, pesant à peine sur les cintres auxquels elle se substitue une fois terminée, pour supporter le poids des massifs auxquels elle s'incorpore à mesure qu'ils s'élèvent. Les procédés varient pour établir l'ossature, on emploie tantôt des briques de grandes dimensions, qu'on scelle au plâtre avec des briques couvre-joints. Dans les cas de portée exceptionnelle on recourt à deux carrelages superposés. Ces carrelages courbes font voûte et offrent autant de résistance que de solidité. Pour les très grandes voûtes on usait probablement d'un cintre léger servant d'appui au carrelage.

Au-dessus des baies, on ménageait dans la masse des murs des arceaux de décharge : il semble, à première vue, que, pour ces arceaux, on eût pu se passer de cintres. Jamais les Romains ne commirent cette faute;



3829.— Voûte sur pendentifs aux thermes de Caracalla. D'après A. Choisy, *Hist. de l'architecture*, t. I, p. 527, fig. 13.

toutes les voûtes en décharge ont été faites sur cintres et remplies après coup; celles du Panthéon conservent encore les carrelages courbes sur lesquels elles furent bâties.

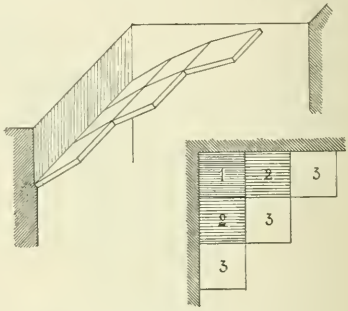
La voûte sphérique et la voûte d'arêtes, d'une exécution si compliquée lorsqu'on veut les réaliser en matériaux d'appareil, s'exécutent par moulage presque aussi facilement que des berceaux : aussi les voit-on se multiplier à mesure que les méthodes par concrétion se généralisent. La voûte la plus colossale que les Romains nous aient laissée, celle du Panthéon, est une coupole; la niche sphérique sur armature par arceaux méridiens existe aux thermes d'Agrippa; les grandes salles des thermes de Dioclétien et des thermes de Caracalla sont voûtées d'arête, les unes avec armatures diagonales, les autres avec armatures en briques à plat (fig. 3829).

L'emploi des armatures fut le plus puissant moyen de simplification pratique. Toutefois cette solution n'a été employée que dans des régions bien délimitées; c'est la solution de la campagne de Rome. Admise systématiquement à Rome, elle ne règne d'une manière absolue que dans la ville et ses environs immédiats. Au delà de Vérone il ne faut plus espérer la rencontrer et elle s'arrête en deçà de Naples : l'amphithéâtre de Capoue nous en offre peut-être l'exemple le plus méridional. On n'en rencontre aucune application dans les Gaules. Les voûtes gallo-romaines des thermes de Julien à Paris sont bâties, comme celles de Rome, par lits exactement horizontaux; mais, entre le massif et le cintre, aucune armature ne s'interpose.

En Afrique, les voûtes sont fréquemment exécutées à l'aide de petits tubes en poterie creuse : à raison de leur extrême légèreté, ces drains peuvent être maçonnés les uns contre les autres sans appui auxiliaire : c'est un procédé dont l'architecture byzantine continuera la tradition et que nous retrouverons à Ravenne, à Saint-Vital et au baptistère et aussi à Saint-Satyre de Milan.

Enfin, dans les contrées orientales de l'empire, on aperçoit le système perse de construction par tranches qui triomphera à l'époque byzantine : à Éleusis, un aqueduc qui traverse en sous-sol le propylée d'Appius rappelle de tous points les voûtes asiatiques. A Magnésie, sous les murs romains de l'enceinte du temple, est une voûte bâtie par tranches et sans cintrage. A Constantinople le système règne dès l'époque constantinienne.

Le pendentif est à peine connu à Rome : tout au plus peut-on citer aux thermes de Caracalla un essai timide. La disposition de ce pendentif témoigne d'une inexpérience singulière : ce n'est pas géométriquement un triangle sphérique, mais une amorce d'arc de cloître qui se fond en surface concave et continue, avec cette étrange particularité d'une coupure verticale corres-



3830. — Voûte exécutée dans le vide. D'après A. Choisy, *op. cit.*, t. I, p. 525, fig. 11 *a*, *b*.

pondant à l'arête rentrante. Il n'y a là qu'une application isolée et imparfaite, très probablement une imitation maladroite de quelque type oriental.

A. Choisy a soupçonné, à en juger par la tradition actuelle des ouvriers de Rome, que, pour les voûtes de dimension courante, les Romains les exécutaient directement dans le vide sans employer de cintres et en commençant par les quatre angles. Ils y plaçaient une brique qui adhérait par scellement sur deux de ses côtés, puis, ils avançaient par redans et plaçaient deux briques qui adhéraient également par deux côtés et ainsi de suite, comme le montre la fig. 3830, où les teintes progressivement décroissantes et les numéros d'ordre permettent de suivre les états successifs d'avancement. Or, on a fait usage de ce même procédé pour les coupoles dans un monument célèbre et encore debout [1].

Le mausolée de Dioclétien à Spalato va nous offrir un exemple de coupole sur lequel il y a lieu de s'arrêter. La voûte de la salle est formée par une calotte demi-sphérique dont le centre est à 1 m25 au-dessus de la seconde corniche (voir fig. 3750). Son mode de construction est fort intéressant. Le principe adopté est celui de l'emploi de trompillons successifs se déchargeant les uns les autres. On put ainsi édifier sans cintre la voûte jusqu'aux deux tiers. Pour faire la partie restante, on n'eut plus qu'à établir sur la corniche supérieure un léger cintrage; on voit encore, au-dessus de la porte d'entrée, des trous jumelés qui avaient servi à loger les poutres maîtresses de l'échafaudage. L'épaisseur de la voûte, relevée par un sondage, est de 0m66, ce qui

[1] A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*.

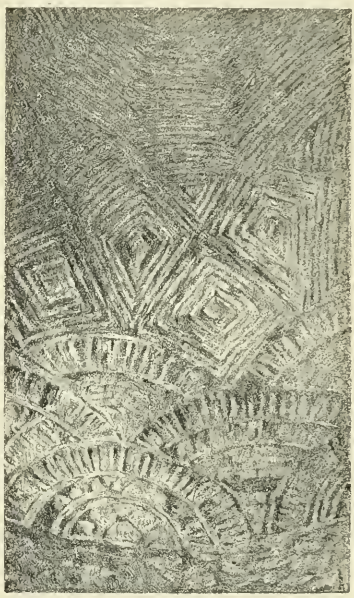
correspond à deux largeurs de briques de 0m33 + 0m33, avec une section de 0m035. L'agencement des briques a donc permis de réaliser ici ce qui était depuis longtemps le rêve plus encore que l'objectif des architectes romains. Ceux-ci, toujours désireux de réduire le poids et le coût des échafaudages, s'efforcent de les supprimer ou de les alléger le plus possible dans les constructions verticales, mais dès qu'il s'agit de coupoles il leur faut en passer par un cintre gigantesque en charpente sur lequel on maçonne le dôme et qui demeure en place jusqu'au moment où, le mortier une fois durci, massive comme un monolithe, la coupole peut être libérée de son tuteur et rester suspendue dans les airs. A Spalato, rien de semblable n'a eu lieu, on a seulement superposé quantité de petits triangles sphériques en briques légères, ce sont autant d'écailles qui, en se soudant les unes aux autres, constituent jusqu'aux deux tiers une construction d'une prodigieuse légèreté. Voici ce que les maîtres d'œuvre italiens ont souhaité, pressenti peut-être, mais n'ont réalisé qu'après que les Orientaux leur en ont fourni le modèle.

Car c'est dans cette direction et jusqu'en Perse, dans les palais des rois sassanides, qu'il faut aller pour trouver avant Dioclétien des exemples de coupoles en matériaux légers bâties sans l'aide d'un cintre. Ici ce n'est pas la Syrie qui aurait pu avoir l'influence prépondérante, car la voûte sans cintrage suppose l'emploi de la brique, qui résulte lui-même du défaut de pierre. Or, la Syrie possède la pierre à foison, et n'a pas élevé de coupole suivant l'esprit de celle de Spalato. Le point de départ de la coupole de Spalato n'est donc pas là. Mais, si c'est en Perse qu'on le fixe, c'est par l'Asie Mineure, et cette fois par l'Asie hellénistique, que la transmission se serait opérée, car les premières coupoles construites peu de temps après le triomphe de Constantin, d'après la même formule que la coupole de Spalato, seront celles qui couronnent des monuments d'Asie Mineure ou de Macédoine, entre autres l'église du couvent d'Isdib ou le tombeau de saint Dimitri à Salonique (fig. 3831). Puis viendront les coupoles byzantines, et c'est l'ancienne Ionie, principalement Éphèse, qui s'en montre le centre de rayonnement.

Pendant la longue période marquée pour l'Occident par la disparition de l'empire et l'établissement des royaumes barbares jusqu'à l'apparition des basiliques romanes nous ne rencontrons qu'en Orient, moins attaqué, plus prospère, les efforts laborieux tentés en vue d'inaugurer tout un système de construction voûtée qui n'exige ni la masse des matériaux ni la dépense de main-d'œuvre des concrétions de l'âge antérieur. On adopte alors une forme de voûte presque étrangère à l'art du haut-empire, la coupole sur pendentifs, en même temps qu'on généralise et qu'on régularise le mode d'exécution sans cintrage.

Une lente et incessante transition s'opère entre la basilique à charpente et l'église à coupole. Dans la basilique latine, une seule partie comporte l'emploi de la voûte, c'est l'abside, qui ne comporte qu'une demi-coupole dont l'exécution n'exige aucun cintre. Tandis qu'en Occident la voûte est à peu près délaissée, elle règne dans l'empire d'Orient. Les Byzantins proscrivent en principe l'association des charpentes et des voûtes : une voûte est la couverture de l'édifice, elle reçoit immédiatement les tuiles de la toiture. A peine peut-on citer quelques exemples de voûtes légères — à Saint-Vital et au baptistère de Ravenne — qui soient protégées par des combles. La voûte byzantine est une coque en maçonnerie surmontée d'un garni sur lequel les tuiles sont scellées.

Outre l'emploi de la pierre, de plus en plus rare, les constructeurs byzantins font usage de la brique et pratiquent la voûte d'arête et la coupole à pendentifs en triangle sphérique au lieu de la coupole sur trompes seule employée par les Perses. Ils pratiquent aussi la calotte posée sur pendentifs sphériques, par exemple à l'arc de Salonique, qui appartient à l'époque de Constantin. Concurremment avec ce procédé, ils appliquent celui de la calotte sur pendentifs par assises annulaires; dans ce cas, chaque assise a l'aspect d'un tronc de cône renversé dont l'axe est vertical. Enfin, vers le XIe siècle, les Byzantins ont quelquefois employé le système des pendentifs en forme de trompe, qui occu-



3831. — Voûte du tombeau de saint Dimitri à Salonique. D'après E. Hébrard et Zeiller, *Spalato, le palais de Dioclétien*, 1912, p. 166.

pent moins de hauteur. Ces diverses voûtes sont essentiellement combinées pour n'avoir pas besoin de cintres. Les rares exemples de voûtes faites sur cintres appartiennent à des régions de l'empire grec où le bois était abondant.

Nous verrons bientôt que les voûtes concrètes, adoptées par les Romains, tombèrent définitivement en désuétude. Ce qu'il est important de caractériser, c'est la substitution d'un principe à un principe tout différent. Les voûtes du haut-empire sont essentiellement moulées, celles de l'empire byzantin sont essentiellement construites. Les unes sont des monolithes artificiels, en blocage; les autres, des coques de maçonnerie régulière, avec ou sans garni; les unes exigent un noyau de cintrage, les autres n'ont de cintres que dans des circonstances tout à fait exceptionnelles, et répondent à cette incessante préoccupation des Orientaux de bâtir dans l'espace sans appuis auxiliaires. Par là les méthodes byzantines tranchent sur les méthodes romaines pour se rapprocher des traditions asiatiques de la Perse[1]

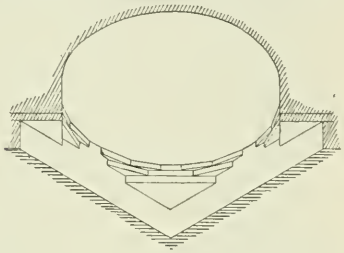
[1] A. Choisy, *Hist. de l'architecture*, t. II, p. 14

Dans la Syrie centrale, les constructeurs, abondamment pourvus de pierre, privés presque complètement de bois, si habiles à résoudre certaines difficultés, se montrèrent timides dès qu'ils se trouvèrent en présence du raccord de la coupole avec le plan carré. On trouve, au prétoire de Mousmieh (fig. 3833), l'essai d'une voûte en arc de cloître à voussoirs de moellons : le pendentif disparaissait, mais il fallait un cintre et, nous venons de le dire, l'absence presque absolue du bois rendait l'emploi du cintre non seulement coûteux mais presque illusoire. Aussi Mousmieh demeura une solution curieuse mais isolée; on lui préféra la coupole, qui avait l'avantage de n'exiger aucun support auxiliaire, et pour en faciliter l'exécution dans l'espace, on exagère même le profil surhaussé des Persans, par exemple à Saint-Georges d'Ezra (voir ce mot).

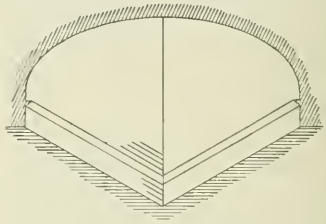
Pour raccorder la coupole avec le plan rectangulaire ou carré, les constructeurs syriens s'avisèrent d'un expédient possible seulement dans ce pays où on extrayait la pierre par dalles de très grandes dimensions; ils s'avisèrent donc d'établir à chaque angle une dalle plafonnante, un gousset en pan coupé, sur lequel ils élèvent la coupole; le raccord n'est pas, à proprement parler, un pendentif mais un simple encorbellement (fig. 3832).

Dès l'époque romaine, on avait tenté en Syrie l'imitation en pierre du pendentif, notamment à Djerach (voir plus haut, fig. 3828), le système fut repris à l'époque justinienne, puisque nous voyons à Jérusalem les porches de la plate-forme du Haram voûtés exactement d'après le type des coupoles de Djerach. Mais ce sont là, il faut le dire, des exceptions; dans les édifices à coupole de la Syrie transjordanienne, presque partout on remplace les pendentifs par la combinaison d'encorbellement et l'on s'attache à réduire le porte-à-faux en adoptant le plan polygonal. Saint-Georges d'Ezra est le type de l'église syrienne à coupole : dôme sur plan octogone porté par des écoinçons de pierre et profil plus surhaussé encore que celui du dôme perse, un profil en ogive très aiguë à peine arrondie au sommet (voir Ezra).

Il arrive même que, pour éviter les sujétions d'un dôme, les Syriens laissent sans toiture la croisée des deux nefs. Des textes formels ont permis à M. de Vogüé d'établir que la grande église de Saint-Siméon-Stylite à Kalat-Sem'an (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2386, fig. 803) avait une croisée de nefs absolument hypèthre, c'est-à-dire à ciel ouvert. Lorsque le bois ne faisait pas totalement défaut, on éludait la difficulté en recourant à un dôme en charpente. L'église de Bosra (voir ce mot) présente un tambour incapable de soutenir une voûte; ce tambour est percé de fenêtres, ce qui prouve que, dans la pensée de l'architecte, il n'était pas destiné à circonscrire un hypèthre du genre de celui de Kalat-Sem'an : l'existence d'un dôme en charpente est inscrite dans la ruine. Dans quelques édifices on avait adopté une solution mixte : un tronc de cône en charpente, ouvert à son sommet; on avait gardé du sanctuaire construit sur l'emplacement de la basilique constantinienne du Saint-Sépulcre le souvenir d'une charpente fort ancienne qui s'élevait en forme de tronc de cône au-dessus du tambour circulaire et laissait à découvert la partie centrale de la rotonde. J. de Dartein explique la disposition hypèthre par je ne sais quel dessein mystique et mystérieux à la fois. C'étaient, pense-t-il, des monuments religieux « que des motifs particuliers interdisaient d'abriter sous un toit... L'absence de toiture s'explique au Saint-Sépulcre par le souvenir de la Résurrection; et quant à la colonne de saint Syméon, il était juste de la laisser à découvert en mémoire des vingt-deux années que le saint avait passées sur la plateforme de son chapiteau [1]. » L'explication vraie est beaucoup moins subtile et beaucoup plus instructive, les constructeurs ne croisèrent pas les voûtes parce qu'ils ne savaient comment s'y prendre pour réussir.



3832. — Voûte à Lataquie.



3833. — Voûte à Mousmieh.

D'après A. Choisy, *op. cit.*, t. II, p. 18, fig. 5.

La Syrie, si pleine d'enseignements à certains égards, notamment pour la décoration, ne nous donne donc que peu de chose pour l'histoire de la coupole et de la voûte, il faut revenir vers l'Italie et Byzance.

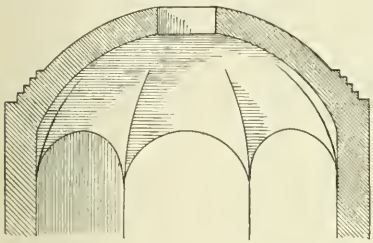
En Italie, le système des voûtes monolithes introduit vers l'époque d'Auguste ne semble pas avoir survécu au règne de Constantin. Les thermes de Dioclétien et la basilique de Maxence en montrent encore de grandioses applications, mais ce sont presque les dernières, du moins en Italie. A partir du IVe siècle, on cesse à peu près partout dans ce pays la construction des grands monuments voûtés. Aussi ne reste-t-il en Italie que peu de voûtes authentiques des IVe et Ve siècles. Un exemplaire très curieux couvre la salle octogone qui, dans les thermes de Dioclétien, occupait l'angle ouest de l'édifice central. La surface d'intrados présente à son pied, à partir du sommet du prisme octogonal, des arêtes saillantes entre lesquelles se développent des surfaces concaves très creuses à l'origine (fig. 3831). Ces espèces de cannelures s'effacent peu à peu en même temps que les arêtes, de manière à disparaître avec elles à mi-hauteur environ de la voûte. Plusieurs coupoles byzantines, à base octogone, sont entièrement cannelées, depuis la base jusqu'au sommet, suivant la disposition adoptée pour la seule partie inférieure dans cette curieuse voûte d'arêtes octogonale des thermes de Dioclétien; citons particu-

[1] F. de Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde et sur les origines de l'architecture romano-byzantine*, in-8°, Paris, 1882, p. 9-10. Cf. A. de Saint-Paul, *De l'ancienneté des coupoles sur tambour*, dans *Bulletin monumental*, 1879, t. XLV, p. 436.

lièrement l'église des Saints-Serge-et-Bacchus, bâtie à Constantinople par Justinien antérieurement à Sainte-Sophie [1].

Des innovations plus importantes, à cause du rôle considérable qu'elles ont joué plus tard, apparaissent au milieu du ve siècle dans les voûtes de deux monuments de Ravenne. L'un est le baptistère de Saint-Jean-des-Fonts, orné de mosaïques par l'évêque Néon (449-452); l'autre est la chapelle de Saint-Nazaire et Saint-Celse, plus connue sous le nom de « mausolée de Galla Placidia », que fit bâtir avant sa mort, survenue en 450, l'impératrice Placidie pour contenir son tombeau et ceux des membres de sa famille.

Le baptistère décoré par l'évêque Néon doit dater, du moins la voûte, de cette période 449-452. Cette voûte très légère n'a que 0^m19 d'épaisseur pour une portée de 10^m70. Ce caractère la distingue des voûtes romaines non appareillées, dont elle diffère en outre par la forme et le système de construction. C'est une



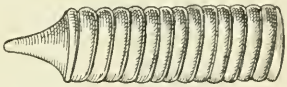
3834. — Voûte d'arêtes octogonale des thermes de Dioclétien.
D'après F. de Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde*, 1882, p. 13.

calotte sphérique raccordée par des pendentifs de même courbure avec le prisme octogonal du tambour. Le procédé de construction consiste en deux couches de tubes creux en terre cuite, striés à la surface, emboîtés les uns dans les autres et formant, dans chaque couche, une suite d'anneaux ou plutôt de spires qui se continuent sans interruption depuis le sommet des pendentifs jusqu'au faîte (fig. 3835). Les pendentifs sont exécutés avec les mêmes matériaux. Moyennant l'étroite liaison produite par le mortier dans les stries et dans l'emboîtement, les anneaux de la spire sont rendus solidaires et inextensibles et la voûte ne pousse pas. Aussi repose-t-elle impunément sur des murs très minces (fig. 3836).

On pourrait faire une description à peine différente pour le dôme du baptistère de Ravenne dont A. Choisy a donné les détails d'après un relevé de F. de Dartein, lequel a reconnu ce même mode de construction dans la chapelle Saint-Satyre, contiguë à Saint-Ambroise de Milan (voir *Dictionn.*, t. I, col. 1463, fig. 330, 331). Ces exemples nous reportent à une date assez reculée : le baptistère de Ravenne et la chapelle de Saint-Satyre appartiennent au ve siècle, ce qui fait remonter cet emploi de poteries tout au moins un siècle avant l'époque justinienne.

Outre les drains emboîtés, on a fait usage également de tuiles courbes disposées par lits, les tuiles d'un lit couchées sur leur partie convexe, les tuiles du lit supérieures déposées sur leur partie concave et chevauchant deux tuiles. Ainsi on obtient une couronne absolument inextensible.

Le mausolée de Galla Placidia (fig. 3837) est à peu près contemporain du baptistère de Néon. C'est un petit édifice disposé en forme de croix, voûté en berceau sur les quatre branches et couvert, dans l'étendue de la croisée, par une calotte sphérique sur pendentifs, dont le tambour carré fait à l'extérieur une forte saillie. Nous trouvons ici le premier exemple sûrement daté d'une voûte sphérique à pendentifs établis sur plan carré. Il est vrai que cette chapelle, bâtie vers 440, doit être l'œuvre d'artistes grecs, ce qui nous reporte toujours dans la direction de l'Orient. Mais de même qu'on a juré longtemps que nous devions tous ces présents à l'Orient, de même on prétend aujourd'hui s'affranchir complètement de son influence. Peu importe le mausolée de Galla Placidia, ce qui montre et démontre que l'invention des pendentifs est d'origine romaine et non byzantine ou orientale, c'est que l'Italie en a conservé, paraît-il, une série d'exemples bien antérieurs à la fondation de Constantinople, c'est-à-dire à l'époque où l'on peut commencer à distinguer un art byzantin [2]. Il en existe à Rome dans la curieuse ruine connue sous le nom de *Minerva Medica*, non loin de la porte Majeure. Il est vrai que l'exemple prouve très peu, car la voûte hémisphérique repose non sur un carré ou un octogone



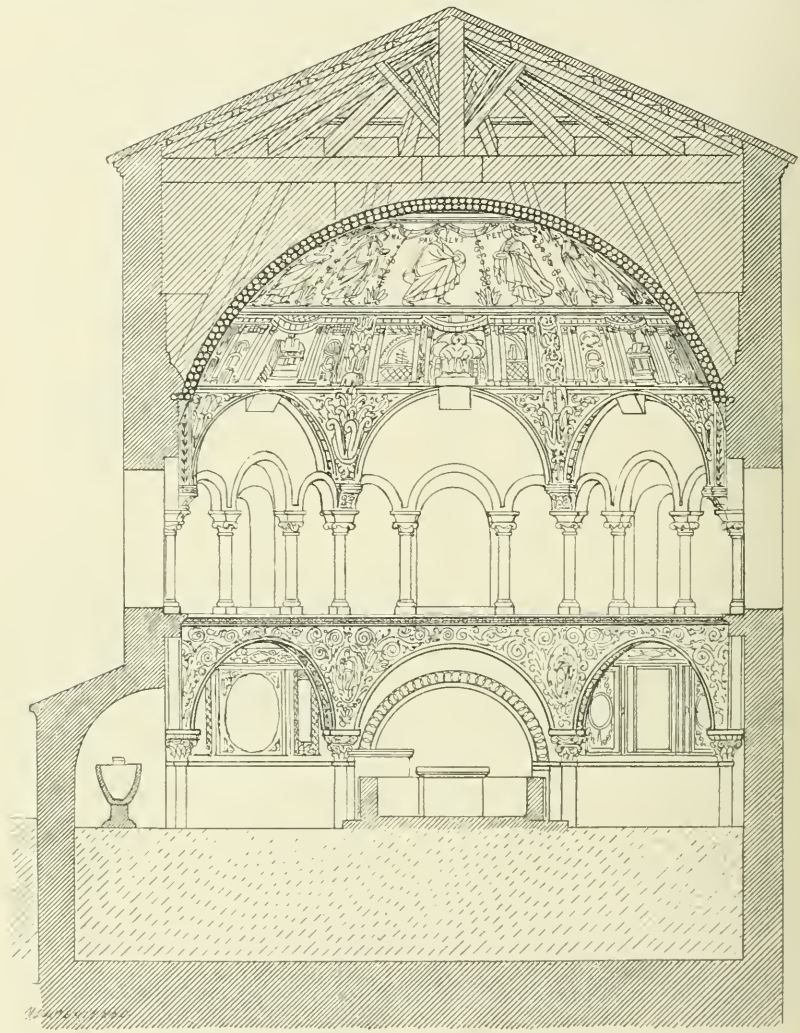
3835. — Tube creux en terre cuite, employé pour la construction des voûtes.
D'après F. de Dartein, *op. cit.*

mais sur un décagone par l'intermédiaire de minuscules pendentifs grossièrement dégauchis dont le mode de génération paraît fort incertain. L'édifice est d'ailleurs curieux, remarquable par la légèreté de sa grande voûte, la structure et le système d'appui de cette voûte [3], reste à savoir la date de la construction qu'on peut tirailler entre le IIIe et le IVe siècle. Mais à défaut de cet exemple contestable, il y aurait encore d'autres exemples à invoquer, notamment la grande salle des thermes de Caracalla, bâtis entre 212 et 216. « Le plan des salles, dont ces pendentifs servent à arrondir les angles, est, il est vrai, un décagone dans le premier cas, un octogone dans le second. Mais peu importe, car par leur principe et leur mode de construction, ces pendentifs ne diffèrent en rien de ceux qui servent à passer du carré au rond, ils n'en diffèrent que par leurs dimensions et leur saillie. » Ce qui, il faut en convenir, n'est pas une si infime circonstance qu'elle pourrait bien être en définitive une différence essentielle. Mais « les Romains savaient dès cette époque, et même dès le siècle précédent, élever des coupoles sur pendentifs au-dessus de salles carrées. M. Rivoira en a reconnu dans deux monuments funéraires du IIe siècle qui se sont conservés sur la voie Nomentane [4] et l'on peut encore observer dans une salle des thermes de Domitien, à Albano, un encorbellement triangulaire qui est un véritable embryon de pendentif [5]. »

Il reste, malgré ces exemples, que les Romains sont tributaires des Orientaux et n'ont pas connu le pendentif; car il importe peu d'incriminer tel ou tel et « la mode », il suffit, quand on ne se borne pas à excursionner dans l'antiquité mais qu'on l'étudie continuellement, d'observer que les exemples apportés ne prou-

[1] F. de Dartein, *op. cit.*, p. 13. — [2] R. de Lasteyrie, *op. cit.*, p. 273. — [3] Isabelle, *Les édifices circulaires et les dômes*, p. 58 sq., pl. 23, 24; Choisy, *L'art de bâtir chez les Romains*, p. 82-84, 179, pl. XI; Rivoira, *op. cit.*, t. I, p. 73, fig. 116; de Dartein, *op. cit.*, p. 16; de Lasteyrie, *op. cit.*, p. 273. — [4] Rivoira, *op. cit.*, t. I, fig. 51, 52. — [5] Rivoira, *op. cit.*, t. I, p. 79, fig. 125; de Lasteyrie, *op. cit.*, p. 273-274.

vent pas ce qu'on réclame d'eux. Racheter un décagone ou un octogone par un encorbellement minuscule n'a aucun rapport avec la question d'établir un pendentif rachetant le carré pour asseoir l'hémisphère de la coupole; quant aux monuments funéraires de la voie Nomentane [1], ils esquivent une fois de plus le problème



3836. — Voûte du baptistère de Saint-Jean-des-Fonts, à Ravenne.
D'après F. de Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde*, 1882, p. 14 et 15.

[1] A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins* p. 79-80, avait parfaitement indiqué cette apparition timide du pendentif au temple de *Minerva Medica* et sur la voie Nomentane. Tout autre, ajoutait-il, est l'aspect des pendentifs dans les monuments orientaux. Les surfaces forment des triangles sphériques bien définis, résultant de l'intersection d'une sphère centrale avec les plans verticaux des murs. Comme structure et comme aspect, les pendentifs ne sont autre chose que des panneaux triangulaires taillés dans une voûte sphérique. Cf. J. R. Rahn, *Ueber den Ursprung und die Entwicklung des christlichen Central- und Kuppelbaus*, in-8°, Leipzig, 1866.

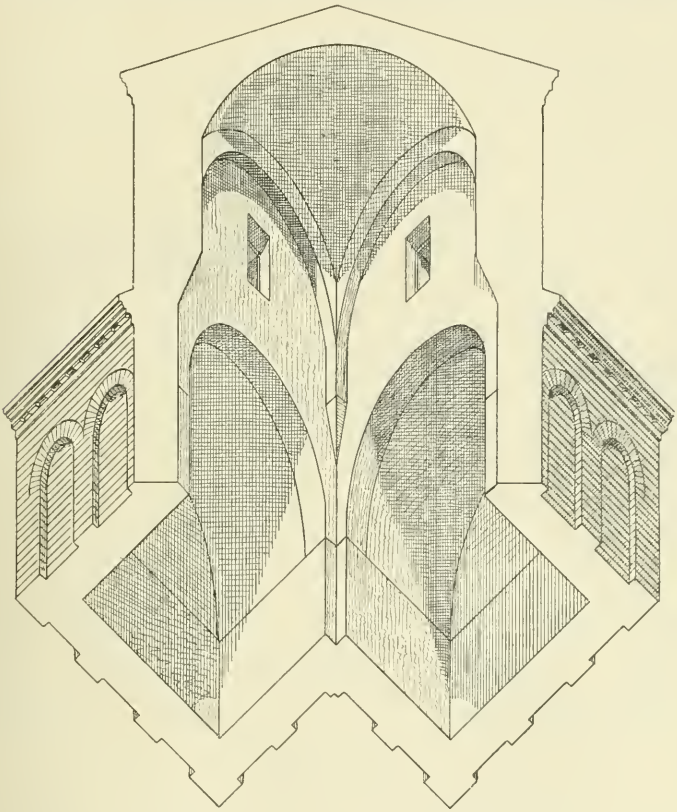
qu'on prétend leur faire résoudre en ramenant la solution à une sorte d'empâtement informe qui est, à un pendentif byzantin, ce que la boue de l'Éden pouvait être au corps d'Adam et n'est en définitive qu'un encorbellement.

La découverte d'une coupole sur pendentifs en Gaule, datant du IIe ou du IIIe siècle, est une aimable récréation. Il existe à Beurey-Beauguay (Côte-d'Or) un dessus de fontaine formé de quatre piliers reliés par des arcades et surmonté d'une coupole sur pendentifs, le tout taillé dans un seul bloc de pierre et n'est guère antérieur au XVIe siècle, c'est un *ciborium*, ni plus ni moins.

Le baptistère de Ravenne et le mausolée de Galla Placidia sont, en définitive, les plus anciens édifices de l'Italie où le problème de l'établissement des pendentifs soit complètement résolu. Il n'y avait pas longtemps, sans doute, qu'on savait les construire en ce pays, au moins dans le cas d'une coupole sur plan carré, attendu que la petite coupole de Saint-Satyre, voisine à Milan de la basilique ambrosienne et bâtie avec des tubes creux comme la voûte du baptistère de Ravenne, s'arrête court aux surfaces horizontales : elle repose ainsi, dans les angles du carrés, sur des plateaux d'appui analogues à ceux des coupoles du Hauran, décrites par M. de Vogüé.

Citons aussi la rotonde de Saint-Aquilin, dont la construction est attribuée à Galla Placidia, et la petite rotonde de Saint-Sixte, qui s'élèvent à Milan de part et d'autre de l'église laurentienne. Ces édifices montrent l'exemple, aussi rare dans les constructions romaines que fréquent dans celles du moyen âge, d'une coupole octogonale appuyée sur un tambour de même forme. La voûte en briques de Saint-Aquilin, épaisse de 0m45, avec une ouverture de près de 13 mètres, n'appartient plus à la classe des voûtes monolithes de l'architecture romaine.

Et ceci dit, nous revenons à l'Orient byzantin pour ne plus le quitter. Seul l'Orient, à la faveur du reste de prospérité qu'il devait à la direction prise par les poussées des Barbares vers le Rhin et le Haut-Danube, devait connaître une sorte de paix, peu solide sans doute, mais suffisante néanmoins pour réunir les ressources indispensables aux entreprises considérables. Nous allons



3837. - Tombeau de Galla Placidia à Ravenne. D'après A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, pl. XVII, n. 1.

suivre rapidement les époques de son architecture voûtée depuis la période des débuts jusqu'à l'éclat du règne et des grandes constructions entreprises par Justinien.

Pour les églises voûtées, les hésitations sur le parti général se compliquèrent de toutes celles qu'entraîna le choix définitif d'un système de voûtes. Quelques essais furent tentés en vue d'accommoder la voûte romaine l'architecture du haut-empire semble se survivre dans ces constructions vraiment romaines.

Et Aug. Choisy fait cette remarque, sur laquelle il faut insister, qu'il n'est pas sans intérêt d'observer que les monuments de cette architecture intermédiaire entre l'art romain et l'architecture byzantine appartiennent à l'Asie Mineure : la contrée où ils s'élèvent a gardé l'esprit grec et, par sa situation géographique,

3838. — Église Saint-Serge à Constantinople. 3839. — Saint-Vital de Ravenne.
D'après A. Choisy, *Histoire de l'architecture*, t. II, p. 46, fig. 11.

au plan byzantin. En Asie Mineure, Hiérapolis présente l'exemple d'une basilique chrétienne des premiers temps où les voûtes sont des berceaux en pierre de taille; Sardes, une basilique où les voûtes sont d'arête et peuvent être comptées parmi les dernières applications de la structure concrète à lits horizontaux. L'église de la Trinité d'Éphèse, bâtie avec toute l'ampleur des monuments antiques, paraît avoir eu comme voûte un berceau interrompu en son milieu par un dôme. A Saint-Georges de Sardes, la voûte sphérique est résolument adoptée : la nef est couverte par trois calottes sur pendentifs, massives comme les voûtes romaines, à parement de briques empatté d'un garni de maçonnerie brute. Une demi-coupole abrite le sanctuaire. La même donnée générale se retrouve à la basilique d'Ala Shehr, l'ancienne Philadelphie : elle se place entre les influences romaines de l'Occident et le rayonnement asiatique de la Perse; Pergame, Sardes, Éphèse sont des points où les deux influences de Rome et de la Perse se rencontrent : rien d'étonnant à y trouver la trace de deux courants d'idées qui s'y croisent.

Nous atteignons ainsi l'époque où l'architecture byzantine achève de se dégager de l'art du haut-empire.

Les édifices voûtés de l'école byzantine proprement dite peuvent être classés en trois groupes, selon que leur coupole repose sur plan circulaire, octogone ou carré.

Le groupe des églises à coupole sur plan circulaire comprend une série d'édifices tous visiblement apparentés au Panthéon de Rome, ayant, comme lui, un

tambour annulaire élégi par des grandes niches. Parmi ces édifices sur tambour circulaire plusieurs ont été déjà étudiés, notamment le mausolée de Dioclétien (voir ce mot) à Spalato, et nous aurons l'occasion de revenir sur Saint-Georges de Salonique. A Pergame, les deux rotondes qui accompagnent la basilique sont voûtées en coupole; au même type appartiennent les deux rotondes autrefois annexées à Saint-Pierre ainsi que le mausolée de Constance à Rome (voir *Dictionn.*, t. III, au mot CONSTANCE).

La coupole supprime le problème des pendentifs, le tambour polygonal réduit ces pendentifs à des dimensions exiguës et un rôle atténué. La coupole sur plan octogone paraît indiquée par les substructions de l'église justinienne du mont Garizim; elle nous est parvenue dans deux monuments élevés par Justinien : Saint-Serge de Constantinople et Saint-Vital de Ravenne.

A Saint-Serge (fig. 3838), le tambour octogone de la coupole est épaulé sur quatre de ses faces par des niches de butée, sur les quatre autres par des arceaux. La coupole est à côtes : ce qui a permis de la faire reposer sans intermédiaire de pendentifs sur la dernière assise du tambour. Un collatéral à double étage entoure la coupole et s'inscrit dans une enceinte carrée.

A Saint-Vital, la coupole, nous l'avons vu, est construite en tubes emboîtés. Elle est lisse et se relie par des raccords en forme de pendentifs avec le tambour octogone qui la porte. Huit niches accompagnent ce tambour et concourent à la butée. Les nefs latérales sont à double étage et s'inscrivent dans une enceinte octogone (fig. 3839).

Nous arrivons à la solution qui prévaut à dater du VIe siècle, pour se perpétuer jusqu'à nos jours : l'église à coupole sur plan carré [1].

Dans l'article que nous avons consacré à Byzance (voir ce mot), nous avons étudié Sainte-Sophie et rappelé comment l'œuvre d'Anthemius de Tralles et Isidore de Milet reçut une première coupole qui s'effondra et fut remplacée par celle qu'on admire aujourd'hui. De récentes recherches [2] nous font connaître la forme de cette première coupole dont la chute, nous dit un texte d'Agathias, imposa diverses modifications à la structure de l'église. Du texte d'Agathias quatre faits ressortent clairement : 1° la coupole primitive s'est écroulée; 2° elle était sur plan rectangulaire; 3° on s'est efforcé, par des remaniements des arcs nord et sud, à faire que la nouvelle coupole couvre un espace carré, et cela en laissant intacts les arcs est et ouest; 4° la nouvelle voûte était de vingt-cinq pieds plus élevée que l'ancienne.

L'examen de la construction de l'édifice montre qu'en effet une ancienne coupole a existé. La coupole actuelle a été élevée sur des pendentifs appartenant à la voûte primitive. Le pendentif nord-est porte encore les traces de déformations provenant d'une ancienne voûte. On voit aussi que les arcs est et ouest n'ont jamais été modifiés, bien que leurs naissances aient subi un fort déplacement latéral sous les poussées de la première coupole. Pour remédier aux déformations causées à la décoration architecturale par ces mouvements, on a préféré démolir l'ordonnance du premier étage des murs latéraux nord et sud, et la reporter vers le bas-côté, d'une distance égale au déplacement horizontal des naissances, plutôt que de modifier les arcs est et ouest. Ces travaux justifient le texte d'Agathias disant qu'on a laissé tels quels les arcs est et ouest.

Au nord et au sud, on constate que les arcs extérieurs existaient dans le premier système de voûte, mais ceux de l'intérieur présentent plus de largeur au sommet qu'à la base, ce qui indique un travail plus récent que celui des arcs extérieurs contre lesquels ils s'adossent. Les arcs est et ouest n'ayant pas été modifiés, l'espace couvert par la première coupole étant rectangulaire, d'après Agathias, on peut en déduire que ces arcs (nord et sud) n'auraient pas existé dans le système primitif et qu'ils auraient été construits pour ramener au carré l'espace couvert. On remarquera que les pendentifs, qui sont des fragments de l'ancienne voûte, s'appuyaient directement sur la face interne de l'arc extérieur. Si l'on suppose construite la coupole génératrice de ces pendentifs, on constate que la voûte ainsi obtenue aurait environ vingt-cinq pieds de moins que la voûte actuelle (chiffre précisément indiqué par Agathias), et de plus elle couvrirait un espace rectangulaire. Ces remarques font conclure que la voûte primitive aurait été une calotte sur pendentifs, différente de l'actuelle, qui est une *coupole sur pendentifs*.

Ce système de voûte explique pourquoi l'édifice s'est déversé si fortement vers l'extérieur, dès le début de son existence, car cette disposition a l'inconvénient de beaucoup pousser; en réalité, cette coupole avait 45 mètres de diamètre, c'est-à-dire la diagonale du carré de base de celle qui existe (ce carré a 31m05 de côté). Les efforts considérables qu'elle exerçait sur des maçonneries très compressibles (briques de 0m04 d'épaisseur, joints de même dimension) causèrent des déformations qui amenèrent sa chute. Pour arrêter ces déformations et empêcher la ruine complète du monument, on avait été obligé, dès l'origine, de l'étayer extérieurement par de nombreuses constructions faisant office de contreforts, qui furent utilisées pour contenir des escaliers et les services annexes de l'église, masquant ainsi en grande partie les façades latérales, qui semblent n'avoir jamais été achevées suivant le projet primitif. Ces adjonctions ont partiellement disparu, noyées dans d'immenses contreforts élevés à une époque plus récente.

De même qu'à l'intérieur, à l'extérieur la coupole primitive se différenciait notablement de la coupole actuelle. L'étude des maçonneries montre qu'elle avait ses arcs de soutien à extrados apparent et qu'aux angles s'élevaient quatre édicules abritant des escaliers, auxquels on accédait par le sommet de contreforts moins élevés que ceux qui existent actuellement; ces derniers ont été réédifiés lors de la construction de la seconde coupole. Le dispositif de la construction de cette dernière voûte indique qu'elle fut élevée sur cintre. Des remaniements postérieurs à la construction de la seconde coupole ont modifié l'aspect des tympans nord et sud. Ceux-ci ont été construits après le déplacement de l'ordre du premier étage, avec des retraites sur leurs faces internes pour pouvoir se raccorder avec l'ouverture des arcs extérieurs, très déversés à cette époque. Un relèvement des toitures du gynécée a obligé à boucher la rangée inférieure des baies de ces tympans qui, primitivement, s'éclairaient au-dessus de ces toitures.

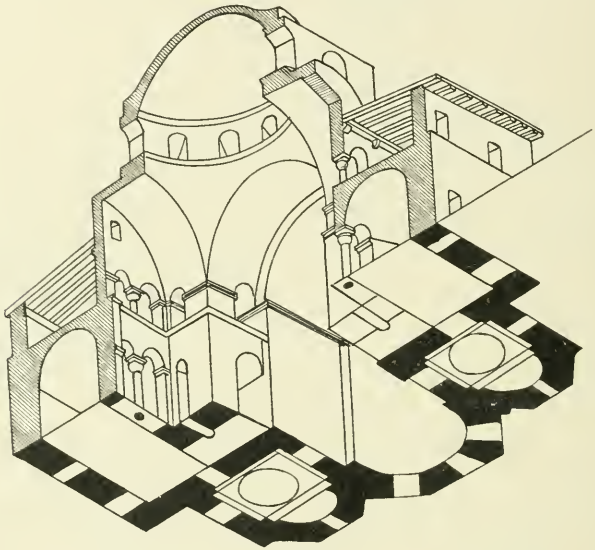
Cette étude, au jugement de M. Dieulafoy [3], nous montre de la manière la plus évidente la genèse générale de l'art byzantin et la genèse spéciale de la coupole sur pendentifs. D'un côté apparaît la calotte sur pendentifs, c'est-à-dire la section d'une demi-sphère par un prisme carré inscrit, et de l'autre, tout l'appareil des voûtes en tranche construit sans cintres. Le premier motif, d'origine hellénistique, apparaît aux thermes de Caracalla, à l'arc de Salonique, de l'époque

[1] A. Choisy, *Hist. de l'architecture*, t. II, p. 44-47; *Art de bâtir chez les Byzantins*, p. 68. — [2] H. Prost, *Recherches sur la forme primitive de la coupole de Sainte-Sophie de Constantinople*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1909, p. 252-254. — [3] Dieulafoy, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1909, p. 255.

de Constantin, puis dans les citernes de Constantinople et à la basilique de Philadelphie. L'autre est d'origine purement perse. On peut se demander pourquoi les premiers architectes de Sainte-Sophie choisirent la calotte au lieu de la coupole sur pendentifs, qui pourtant était connue, comme le montre la coupole de Djerach. Ils voulurent sans doute simplifier les cintres et obéirent, à cet égard, à l'idée directrice de toute l'architecture voûtée de la Perse, dont ils subissaient la puissante influence. Mais quand l'expérience leur eut montré combien étaient plus intenses et plus redoutables les poussées exercées, à portée égale, par les calottes que par les coupoles sphériques, ils se ravisèrent et construisirent la coupole sur pendentifs, sans s'occuper du cube plus ou moins grand des bois à employer. On sait qu'elle devint non seulement caractéristique de l'architecture du bas-empire, mais qu'elle conquit tous les pays qui n'étaient pas tributaires de l'architecture de la Perse.

La deuxième coupole, moins surbaissée, plus élégante, celle qui s'est maintenue depuis douze siècles, exigea à diverses reprises des réfections partielles; mais ces réfections n'en altèrent pas le caractère et si l'édifice ne nous est parvenu que renforcé, repris, consolidé, la coupole est, somme toute, demeurée intacte. Elle achève le chef-d'œuvre de mise en scène architecturale qu'est Sainte-Sophie. « La science des effets, l'art des oppositions, la puissance décorative ne sauraient être poussés plus loin. En avant, un double portique sombre fait valoir par contraste les splendeurs lumineuses de l'immense vaisseau. Dès l'entrée, grâce à la disposition de la conque qui précède le grand dôme, l'œil découvre le dôme dans son ensemble, la surface entière des voûtes de la nef centrale se développe sans arrêt, sans obstacle. Le long de cette nef, partout des détails s'encadrant dans de très larges divisions : les lignes maîtresses produisent une impression simple; les détails multipliés avec mesure font ressortir la grandeur. Supprimez les colonnades latérales, rien n'accusera l'extraordinaire ouverture des formerets de la coupole; il les faut pour donner l'échelle et épargner à Sainte-Sophie ce singulier éloge qu'on a fait de Saint-Pierre, que rien n'y indique qu'il est grand.

« La décoration donne la mesure du luxe byzantin : les parois lambrissées de panneaux en marqueterie des marbres les plus rares, les voûtes entièrement revêtues de mosaïques; pas un pan de mur qui ne soit tapissé de marbre. Toutes les voûtes brillent des lueurs mobiles et transparentes de l'or et de l'émail. La grande coupole, illuminée sur tout son pourtour par une couronne de fenêtres ouvertes dans ses reins, semble isolée et comme suspendue dans l'espace. Les piliers soutenant les quatre pendentifs du dôme se dérobent derrière les galeries latérales; on n'en aperçoit que l'angle, mais cela suffit pour faire sentir la présence de la masse de butée et rassurer l'œil; l'œuvre étonne, mais, à première vue, elle s'explique. Jamais la stabilité et la hardiesse, l'éclat de la couleur et la pureté des lignes, jamais le génie de Rome et celui de l'Orient ne s'associèrent dans un plus surprenant et plus harmonieux ensemble [1]. »



3840. — Sainte-Sophie de Salonique. D'après Choisy, *Histoire de l'architecture*, t. II, p. 48.

Le dôme de Sainte-Sophie nous offre en outre un superbe exemple de coupole nervée. L'intrados est partagé en quarante fuseaux par autant de nervures méridiennes saillantes, qui toutes vont converger au sommet et donnent du raide aux maçonneries sans en exagérer notablement le poids. On raconte que la voûte fut construite sur des cintres; et dans cette hypothèse chaque nervure marquerait la place occupée par une ferme. Mais rien n'est moins prouvé que l'existence de ce cintrage. Les seuls textes qui le

[1] A. Choisy, *op. cit.*, t. II, p. 51.

mentionnent appartiennent aux XIVe et XVe siècles; les descriptions contemporaines ne font nulle allusion au fait, pourtant si insolite, d'une charpente auxiliaire; et les irrégularités de forme que présente la coupole paraissent contredire l'hypothèse d'une construction exécutée sur un moule. Quoi qu'il en soit, les nervures existent; et, à première vue, elles rappellent ces arceaux de briques que les Romains d'Occident noyaient dans le blocage de leurs voûtes. Ressemblance purement apparente. Les arceaux méridiens d'une voûte occidentale étaient indépendants des remplissages, s'achevaient avant eux, leur servaient de supports et restaient enfin incorporés dans leur masse. Au contraire, les nervures de Sainte-Sophie se sont exécutées en même temps que les panneaux de remplissage, et se relient au reste de la voûte par la continuité des mêmes assises coniques. L'utilité de l'armature romaine consistait à préserver les cintres des pressions de la voûte; à Sainte-Sophie, les nervures n'ont d'autre rôle que de raidir et de rendre moins déformable cette coque mince qui constitue le dôme : la différence est capitale [1].

Sainte-Sophie de Constantinople est une merveille, mais c'est un modèle. Qu'on prenne, par exemple, Sainte-Sophie de Salonique (fig. 3840), qui paraît être du règne de Justinien, et au plus tard de la fin du VIe siècle, on verra que les dispositions dérivent simplement de son homonyme de Constantinople. La coupole s'élève sur quatre pendentifs en triangle sphérique et tout l'édifice se groupe autour de la coupole. Aux quatre angles de celle-ci, quatre massifs forment éperons et maintiennent l'effort diagonal de poussée que transmettent les pendentifs. Des voûtes en berceau relient ces massifs deux à deux et couvrent les quatre branches du plan en croix. Tout le système d'équilibre est intérieur; c'est en vue de maintenir et d'accompagner la coupole que toutes les dispositions sont ménagées : l'ensemble, où toutes les parties se subordonnent à ce motif principal, produit une impression d'une saisissante netteté.

On peut grouper encore autour de Sainte-Sophie un grand nombre d'églises byzantines qui ne paraissent pas, à première vue, lui ressembler beaucoup : Saint-Nicolas de Myre, malgré ses trois nefs et son enceinte à peu près carrée, reproduit la disposition byzantine favorite de la coupole centrale flanquée de quatre petites coupoles placées aux extrémités des bas-côtés. En Grèce, tout un groupe d'églises minuscules, notamment à Athènes, que nous connaissons déjà, la cathédrale, les Incorporels, Saint-Théodose, Kapnikarea, Saint-Taxiarque, et encore la Vierge à Mistra, Samari en Morée, qui ne sont parfois que des miniatures sans doute, ce qui entraîne certaines altérations; car, en changeant d'échelle, le type d'un monument se modifie forcément : si l'on augmente les dimensions, les formes se compliquent; elles se simplifient, au contraire, d'autant qu'on fait plus petit. Il faut donc, quand on quitte Sainte-Sophie et d'autres églises de vastes proportions pour des églises de dimensions très réduites, négliger les accessoires et ne s'attacher qu'aux éléments essentiels. Or, si l'on recherche quels sont les caractères communs aux églises dont nous venons de parler, on reconnaît de suite qu'elles offrent toutes une coupole centrale, appuyée par des pendentifs sur une base carrée, qu'elles sont divisées en trois nefs et voûtées dans toutes leurs parties, enfin que leur enceinte forme un rectangle à côtés presque égaux, sur lequel l'abside seulement fait saillie. Ces caractères suffisent pour constituer un type, car ils déterminent parfaitement non seulement la disposition mais encore la physionomie générale des édifices où ils se trouvent réunis.

Nota.— On fait parfois une confusion entre l'idée que nous attachons à ce mot *dôme* et l'usage qu'on en fait en certaines contrées, par exemple le dôme de Milan, sur lequel on ne voit ni calotte, ni coupole, ni pendentifs. Il suffit, pour éclaircir ce malentendu, de recourir à une inscription d'Aïoun Bedjan : ECCLE [*si*] AE DOMV(*s*) [2]. Le dôme désigne l'édifice entier et non une particularité architecturale. Nous trouvons également en Afrique, sur les inscriptions : *domus orationis* [3], *domus Dei* [4], *domus Dei et Christi* [5].

H. Leclercq.

DOMESTICI. Ce titre de *domesticus*, qui nous apparaît avec une idée de servilité, en est tout à fait exempt. Le code Théodosien emploie indifféremment *protector* et *domesticus* l'un pour l'autre [6] et ce sont, en réalité, les gardes du corps des empereurs à l'époque du bas-empire. Tout ce qui les concerne est bien connu, grâce à un choix nombreux et précieux de textes. C'est d'abord un titre entier du code Théodosien qui leur est consacré [7], les réminiscences d'Ammien Marcellin, qui avait fait partie de cette troupe d'élite [8], et une soixantaine d'inscriptions [9] qui nous font connaître leurs fonctions, les noms et la carrière de quelques-uns. Enfin divers monuments nous les représentent dans l'attirail et avec l'armement de leurs fonctions.

Dès l'époque des persécutions, il s'est trouvé des chrétiens dans les rangs des *protectores* [10] et l'épuration de l'armée exécutée sous Dioclétien fit connaître plusieurs d'entre eux, notamment saint Sébastien. Leur nom complet était *protectores divini lateris Augusti nostri*, plus souvent abrégé en : *protector lateris nostri*, *protector corporis*, *protector Augusti*, *Augusti nostri*, *domini nostri*.

En 346, dans une constitution de Constance, nous voyons cités pour la première fois les *domestici* impériaux et ceux-ci ne sont, « selon toute apparence, qu'une subdivision des *protectores*, la plus considérée et peut-être aussi la plus récemment établie; les *protectores* étaient sans doute des fantassins, les *protectores domestici* des cavaliers; au Ve siècle, le terme de *domesticus*, δομέστικος, reste seul en usage dans les actes officiels, et l'on distingue alors les *domestici equites*, qui sont les *protectores domestici* du IVe siècle, et les *domestici pedites* [11] qui sont les anciens *protectores* proprement dits [12]. Mais il y a d'autres *domestici* que ceux-là [13]. Le mot *domesticus* a, étymologiquement, un sens très large; il peut désigner tout individu qu'un personnage de condition supérieure occupe à son service, dans sa maison, *domus* [14]. En un sens plus restreint, il désigne un agent subalterne, une sorte d' « homme de confiance » qu'em-

[1] A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, p. 66-67. — [2] P. Monceaux, *Histoire litt. de l'Afrique chrétienne*, t. IV, p. 451. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8429 add. — [4] *Ibid.*, n. 2389, 4792, 10642. — [5] *Ibid.*, n. 992. — [6] Mommsen, dans *Ephemeris epigraphica*, t. V, p. 132, donne un relevé des textes juridiques contenant ces deux mots réunis ou seulement l'un ou l'autre. — [7] *Code Théodosien*, l. VI, tit. XXIV : *De domest. et protect.* — [8] Ammien Marcellin, XV, v, 2; XVI, X, 21; XXXI, XVI, 9. — [9] Mommsen, dans *Ephem. epigr.*, 1881, t. V, p. 121-125, 647; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, part. 4, fasc. 2, p. 3402; *Corpus III, Suppl.*, p. 2500-2501, 266; à Cologne, dans *Korrespondenzblatt der Westdeutsch. Zeitschrift*, 1889, p. 39; à Photiké, en Épire, dans *Bull. de corr. hell.*, 1907, p. 38-45.— [10] Pour ce qui concerne le corps lui-même avant le IVe siècle, voir M. Besnier, *Protectores*, dans Saglio-Pottier, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, t. IV, p. 710.— [11] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 32944.— [12] C. Jullian, *De protect. et domest. Augustorum*, in-8°, Paris, 1883, p. 14-23; Mommsen, dans *Ephem. epigr.*, t. V, p. 131-132; Jullian, dans *Ann. de la faculté des lettres de Bordeaux*, 1884, p. 81, n. 3.— [13] Même à la cour des empereurs et ensuite à celle des rois ostrogoths; Malch. fr. XVIII (*Fragm. hist. gr.*, IV, 126); Cassiodore, *Variar.*, X, XI, 3; X, XII, 2, qui identifie la charge du *domesticus*, *vir inlustris*, avec celle du *primicerius*.— [14] Pour ce qui est des *domestici* au service de particuliers, cf. *Code Théodosien*, II, VI, 1; VI, XXVIII, 3; VIII, XV, 6, et peut-être Symmaque, *Epist.*, III, 67.

ploient la plupart des magistrats romains du bas-empire [1]. Les documents juridiques, littéraires et épigraphiques attestent l'existence de *domestici* des *præfecti prætorio*, des *præfecti Urbis*, etc. Plusieurs inscriptions latines et grecques nomment des *domestici*, sans dire de qui ils dépendaient ni s'ils étaient simplement *domestici* ou *protectores domestici* [2]. »

Domestici et *protectores domestici* sont avant tout des soldats, des gardes du corps, soigneusement choisis et fortement encadrés, formant un *ordo* divisé en plusieurs *scholæ*, avec son local particulier dans le palais impérial, une matricule, des privilèges honorifiques et pécuniaires. Les textes qui servent à nos études ramènent fréquemment la mention du *comes domesticorum* [3]. La *Notitia dignitatum* signale son existence en Orient et en Occident : *comes domesticorum equitum* et *comes domesticorum peditum;* mais la plupart des textes ne parlent que d'un *comes* unique pour chaque moitié de l'empire [4]. C'est un fort grand personnage, *vir clarissimus* [5], *vir inlustris* [6], exempt des charges municipales et militaires et qui devient ensuite *magister militum* [7]. Ses attributions sont à la fois militaires, administratives et politiques; il a la haute main sur le recrutement, l'avancement et la discipline des *protectores* [8], l'empereur le consulte souvent sur les affaires d'État [9], lui confie un gouvernement provincial, une campagne même [10]. Son rang est considérable, il peut prétendre à tout; pour ceux qui sont familiers avec l'histoire des siècles passés de la France, la comparaison se présente naturellement et très exactement entre le *comes domesticorum* et le « colonel des gardes ».

Le recrutement du corps des *domestici* ne comprenait, au IIIe siècle, que d'anciens soldats parvenus à force d'années et de services à la dignité de *protectores;* au IVe siècle, à partir du règne de Constance, on mélange à ces vieux brisquards de jeunes nobles qui débutent avec le titre de *protectores domestici* [11]. Au Ve siècle, la garde impériale renferme des représentants de tous les corps militaires : *protectores de numero Armigerorum, domestici numeri Dacorum.* D'après Synesius, les *protectores* étaient une armée triée dans l'armée [12]; peut-être même les ordres civils pouvaient-ils y pénétrer, puisqu'une loi de Justin, en 519, reconnaît à l'ordre des avocats le droit de nommer chaque année deux de ses membres pour servir, l'un parmi les *domestici equites*, l'autre parmi les *domestici pedites* [13]. D'après Mommsen, le corps était une sorte d'école d'officiers [14]. Il semble que le snobisme s'en mêla. Dès le milieu du IVe siècle, les jeunes gens de naissance sénatoriale ont accès dans la garde impériale en qualité de *protectores domestici*, mais Gallien, qui ne badinait pas avec la discipline, les avait remplacés jadis dans les légions par de vieux soldats de carrière. Constance, moins ferme, leur ouvrait la porte d'entrée d'un corps d'élite, sans leur accorder toutefois l'accès des grades supérieurs [15]. Au VIIIe siècle, Constantin Porphyrogénète rapporte d'après les documents du IVe siècle la cérémonie d'investiture d'un *protector :* le postulant, revêtu de la tunique atrabatique, était introduit devant l'empereur, qu'il adorait à genoux et des mains duquel il recevait son diplôme; le prince prononçait la formule : *Adorato protector* ou *Adorato protector domesticus*, selon le cas [16].

Chaque soldat de ce corps avait rang d'officier. Appartenant à la classe sénatoriale ou à la classe équestre, dispensé des charges onéreuses, il touchait une haute paie; celle des *protectores ducenarii* montait à 200 000 sesterces, soit 3 600 *solidi* d'or : celle des *protectores domestici* était plus forte encore et il faut y ajouter quadruple part d'*annona militaris* [17]; puis venaient d'autres avantages et prérogatives, entre autres, celle de paraître chaque matin devant l'empereur pour l' « adorer [18] » (nous dirions : lui faire sa cour).

Quelques monuments chrétiens nous montrent des *protectores domestici* revêtus de leur brillant costume [19]. Ce sont :

1° Le disque d'Almendralejo, conservé à Madrid, représentant l'empereur Théodose entre ses deux fils, Honorius et Arcadius, flanqués de deux *protectores* (voir *Dictionn.*, t. IV, au mot DISQUE, fig. 3776).

2° Les bas-reliefs de la colonne dédiée à Théodose par ses fils, à Constantinople, présentent sur la base des gardes entourant l'empereur [20].

3° Une miniature de la Genèse de Vienne (Ve siècle) fait voir les gardes d'Abimélech et de Pharaon figurés sous les traits de ceux qu'on voyait à la cour impériale [21].

4° Un diptyque consulaire anonyme d'Halberstadt, malheureusement fort peu distinct, montre deux empereurs assis entre deux *protectores* [22] (voir *Dictionn.*, t. IV, au mot DIPTYQUES, n. 38, fig. 3765).

5° Une tablette d'ivoire servant de reliure à un manuscrit de Munich, montre un *protector* tenant son bouclier timbré au chrisme [23].

6° Une mosaïque, dans l'abside de Saint-Vital, à Ravenne, montre quatre gardes du corps faisant escorte à Justinien [24].

7° Un disque en argent trouvé à Kertch, en Crimée, nous montre Justinien à cheval, précédé d'une Victoire, suivi d'un *protector* au bouclier timbré du chrisme (voir *Dictionn.*, t. IV, au mot DISQUE, pl. hors texte).

Les *protectores*, écrit M. Besnier, nous apparaissent toujours imberbes et tête nue, avec les cheveux coupés droit sur le front et retombant sur les côtés. Synésius vante leurs belles chevelures blondes. Leur tunique est courte et flottante avec manches : Lydus l'appelle *varaca;* des broderies d'or et de poupre, *segmenta*, y sont appliquées. Au cou, ils portent un collier, *torques*, auquel pend la *bulla;* des bandelettes blanches recou-

[1] *Code Théodosien*, I, XXXV; *Code Justinien*, I, LI; cf. Th. Mommsen, dans *Neues Archiv der Gesellsch. fur ältere deutsche Geschichtskunde*, t. XIV, p. 504; O. Seeck, dans *Real-Encyklopädie*, t. V, p. 1296-1299. — [2] M. Besnier, *op. cit.*, p. 710. — [3] C. Jullian, *De protect. et domest. August.*, p. 69-76, 87-93 ; Grossi-Gondi, dans *Dizionario epigrafico* de De Ruggiero, t. II, p. 484-487. — [4] *Notitia dignitatum*, Or. XV; Occ. XIII; Zosime, V, XXXVI, 3; Ammien Marcellin, XIV, XI, 14; XXI, VIII, 1; *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 2699; t. V, n. 8120, 4 et 7; t. VI, n. 1730, 1731, 1794, 1796, 30 et 32; 30003; Brambach, *Inscript. Rhenan.*, n. 360; Gori, *Thes. veter. diptychorum*, in-fol., Florentiæ, 1759, pl. XV; W. Meyer, *Zwei Elfenbeintafeln*, in-8°, München, 1881, pl. I. — [5] *Code Théodosien*, XII, I, 38. — [6] *Notit. dignit.*, Or. XV, 5; Occ. XIII, 5; *Code Justinien*, XII, XVI, 1; Cassiodore, *Variarum*, VIII, XII, 8. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 1730, 1731 : à la cour des rois wisigoths il devient même *comes rerum privatarum*. Ennodius, édit. Vogel, p. 350. — [8] *Code Théodosien*, VI, XXIV, 3, 5; XII, I, 38; XVI, V, 42; *Code Justinien*, XII, XVII, 3. — [9] Ammien Marcellin, XIV, X, 8. —

[10] *Code Théodosien*, XV, XI, 1; S. Augustin, *Epist.*, CCXX, 7; Ammien Marcellin, XXI, IX, 6; XXIV, I, 2; IV, 13; XXVII, VIII, 2; XXXI, VII, 4; X, 3. — [11] *Code Théodosien*, VI, XXIV, 3; C. Jullian, *op. cit.*, p. 35-49; Mommsen, dans *Ephem. epigr.*, 1884, t. V, p. 133-137. — [12] Synesius, *De regno*, XII. — [13] *Code Justinien*, II, VII, 25. — [14] *Ephem. epigr.*, V, p. 137. — [15] C. Jullian, *Ann. de la fac. des lettr. de Bordeaux*, 1884, p. 71. — [16] Constantin Porphyrogénète, *De cæremoniis*, I, 86, édit. Bonn, p. 389; C. Jullian, *op. cit.*, p. 77-81. — [17] *Code Théodosien*, VII, IV, 10, 27; VI, XXIV, 1. — [18] *Ibid.*, VI, XXIV, 4. — [19] *Ibid.*, VII, XXI, 1. — [20] L. Bruzza, *Framaento di un disco di vetro che rappresenta i vicennali di Diocleziano*, dans *Bullettino della commissione archeologica communale*, 1882, t. X, p. 180-190, pl. XX. — [21] Harteil et Wickhoff, *Die Wiener Genesis*, Vienna, 1895. — [22] O. M. Dalton, *Byzantine art and archæology*, in-8°, Oxford, 1911, p. 196, fig. 118. — [23] W. Meyer, *Zwei antike Elfenbeintafeln der K. Staatbibliothek in München*, in-8°, München, 1881, pl. III. — [24] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. IV, pl. CCLXV.

vrent leurs jambes et ils sont chaussés de souliers noirs, *campagi*. Ils étaient armés d'une lance longue et dorée ou garnie tout au moins de clous d'or et d'un bouclier circulaire ou ovale de grandes dimensions, également doré ou garni de clous d'or et de pierres précieuses; sur les boucliers des *protectores* de Théodose on distingue des dessins géométriques; sur ceux des gardes impériaux de l'époque postérieure, le monogramme du Christ.

Nous citerons, en terminant, une inscription chrétienne gravée sur une plaque en marbre gris des Pyrénées d'une épaisseur de 0m033, mais dont il ne reste qu'un fragment qui mesure 0m13 dans ses dimensions *maxima* tant en hauteur qu'en largeur.

3841. — Épitaphe de Saint-Seurin à Bordeaux.
D'après *Revue des études anciennes*, 1908, t. x, p. 364.

Cette inscription semble appartenir à la fin du IVe siècle. A la première ligne, on peut proposer avec la plus grande vraisemblance le complément : *do*]MEST[*icus;* à la ligne suivante, on peut voir une mention consulaire : ...R CON[*s*. Quant à la troisième ligne, la formule est assez mystérieuse. Le T qui fait suite au chrisme porte un appendice courbe aussi nettement incisé que les autres lettres, et qu'on ne peut guère prendre pour un accident de gravure. Ensuite vient un O et un Q.

Cette inscription provient de Saint-Seurin de Bordeaux [1] (n° 3841).

La suivante vient de Salone [2] :

DEPOSSIO LEONIS EX DOMESTICO
D·VIIII KAL DECEM DN THEODOSIO
PERPETVO VI AVG CONS

Enfin celle-ci, de Julia Concordia, près d'Aquilée [3] :

FL·ALATANCVS DOMEST CVM CONIVGE SVA
BITORTA ARCAM DE PROPIO SVO SIBI CONI
PARAVERVNT PETIMVS OMNEM CLERVM
ET CVNCTA FRATERNITATEM VT NVLLVS
5 DE GENERE NOSTRO VEL ALIQVIS IN HAC
SEPVLTVRA PONATVR SCRIPTVM EST
QVOD TIBI FIERI NON VIS ALIO NE FE
CERIS

Fl(avius) Alatancus, domest(icus), cum coniuge sua Bi(c)tor[i]a arcam de prop[r]io suo sibi conparaverunt. Petimus omnem clerum et cuncta(m) fraternitatem, ut nullus de genere nostro vel aliquis in hac sepultura ponatur. Scriptum est : Quod tibi fieri non vis. alio ne feceris.

A Konia, la mention du *domesticus* sur une épitaphe grecque [4] :

☩ Ἔνθα κατάκιτε ὁ ἔνπρακτος
δομεστικὸς λανκιαρίων ὁ κύρις Ἰω-
άννις Ἄουρος τὶν ἀξίαν α[ὐ]τοῦ ο-
ὐκ ἐπλήρωσεν μιμορίῳ τῇ αὐ-
5 τοῦ συνβίου τῖ ἀθγίᾳ εὐπατρί[δ]ι
. . . . . .

Mais le plus important monument épigraphique est celui de Khenchela (l'ancienne Mascula), table de pierre, haute de 0m62, large de 0m96 [5]. Nous aurons à y revenir à propos du montanisme (voir ce mot) :

FLABIVS ABVS DOME
STICVS I(*n*)NOMINE PATRIS ET FILII[*et*]
DO(*mi*)NI MVNTANI QVOD PROMI
SIT COMPLEVIT
5 ☧

L'étude de tout ce qui a trait aux *domestici* est du nombre de celles qui peuvent entraîner assez loin grâce au nombre considérable de monuments, de textes et de commentaires qu'on rencontre sur ce sujet, nous ne pouvions qu'en indiquer l'importance et l'étendue en souhaitant que, comme pour l'histoire des *cubicularii*, celle des *domestici* chrétiens provoque des recherches qui ne manqueront pas de dédommager, par l'intérêt varié qui s'y attachera, ceux qui les auront entreprises.

Si du bas-empire nous passons chez les Francs, la fonction et ses titulaires ne sont pas moins abondamment documentés. Sans doute, le *domesticus* garde chez nos pères le sens qu'il avait primitivement et dont celui de « garde du corps » n'était qu'une restriction; il ne cesse d'être le familier, le serviteur. Un passage de la Vie de sainte Radegonde par Fortunat précise le sens et montre qu'il s'applique aussi bien aux serviteurs qu'aux grands personnages : *qualiter vero si quis pro culpa criminali, ut adsolet, a rege deputabatur interfici, sanctissima regina moriebatur cruciatu, ne designatus reus moreretur in gladio? Qualiter concursabat per domesticos fideles servientes et proceres, quorum blandimentis mulcebat animum principis, donec in ipsa ira regis unde processerat sors mortis inde curreret vox salutis* [6].

Mais tandis que l'empereur, le préfet du prétoire ont des *domestici*, tandis que les mêmes fonctionnaires se retrouvent dans les royaumes barbares et qu'on signale une *schola domesticorum* autour d'Odoacre, chef des Hérules [7] et autour de Théodoric, roi des Ostrogoths [8]

[1] E. Durègne, *Inscription chrétienne de Saint-Seurin de Bordeaux*, dans *Revue des études anciennes*, 1908, t. x, p. 363-364. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2656; la date est sujette à discussion, 415 ou 411, mais seulement à condition de changer IV en VI; voir la note du *Corpus* et De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, t. I, p. 305. — [3] Bertolini, dans *Bull. dell'Instituto*, 1874, p. 28; *Archivio Veneto*, VI, p. 382; VII, p. 129, dans Fiorelli, *Notizie degli scavi*, 1876, p. 131; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 137 sq.; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8738. — [4] H. S. Cronin, *Inscription de Pisidie, Lycaonie, Pamphylie*, dans *The journal of Hellenic studies*, 1902, t. XXII, p. 353. — [5] Conservée au cercle militaire de Khenchela. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2272; *Supplem.*, p. 950; S. Gsell, dans *Bull. archéologique du Comité des travaux historiques*, 1901, p. 310, n. 7; P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, dans les *Mém. présentés par divers savants à l'Acad. des inscript.*, 1907, t. XII, p. 232, n. 270; J. Pargoire, *Épitaphe d'une montaniste à Dorylée*, dans *Échos d'Orient*, 1903, t. VI, p. 62. Cette inscription date du Ve siècle. — [6] Fortunat, *Vita Radegundis*, l. I, c. X, dans *Monum. Germ. hist., Script. rer. merov.*, t. II, p. 368. — [7] Savigny, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*, 2e édit., 1884, t. I, p. 330. — [8] Manso, *Geschichte des ostgothischen Reiches in Italien*, in-8°, Breslau, 1824, p. 148.

les rois mérovingiens ont une garde eux aussi, mais qui porte le nom de *trustis* et ses membres sont appelés *milites*, *satellites*, *antrustiones*.

Il existe cependant des *domestici* chez les Francs, ils sont même dignitaires et sont qualifiés *vir illuster*, dans un certain nombre de diplômes royaux authentiques [1], de formules et d'autres documents. Il est d'un rang égal à celui du comte, avant lequel lui donnent place Grégoire de Tours [2], la Loi ripuaire [3] et Fortunat, dans son éloge de Conda [4] :

Theudeberethus enim comitivæ præmia cessit,
Mox voluit meritos amplificare gradus,
Instituit cupiens ut deinde domesticus esses.

Ces textes appartiennent au VIe siècle; au VIIe nous voyons dans la nomenclature des diplômes et actes officiels que le comte occupe la première place; à la fin du VIIIe ces deux dignitaires sont mêlés; le *domesticus* est nommé entre les comtes et les grafions, désignations latine et germanique de l'administration du *pagus*. En somme, cette alternance permet de croire que ceux qui occupent les fonctions et portent les titres de *domestici* et de *comites* marchent de pair.

On a fait observer que deux *domestici* furent — parmi plusieurs autres probablement — élevés à l'épiscopat; ce sont Priscus à Lyon [5] :

. . . . . [ET SIC
CONCOMIS ET DIGNVS REGISQVE DOMESTICVS
PROMERVIT SVMMO MENTE PLACERE PEO
. . . . . .

il est évident que, s'il eût occupé d'autres fonctions laïques plus importantes avant de devenir évêque, le rédacteur de l'épitaphe n'eut pas manqué d'en faire mention. A Tours, Baudinus avait également rempli jadis la même charge comme nous l'apprend Grégoire, un de ses successeurs : *Baudinus, ex domestico Chlotachari regis* [6]. Nous voyons aussi un *domesticus* promu à la dignité de duc, premier fonctionnaire laïque après le maire du palais : *Hæc cernens Childebertus, Gundulfum ex domestico, duce facto, de...* [7].

D'autre part, le *domesticus* prend rang avant le référendaire puisqu'il est cité avant lui et deux diplômes des années 693 et 697 nous montrent des référendaires promus au rang de *domestici* : ce sont Baudinus, que nous avons rencontré il y a un instant, et Charigisil, attaché au roi de Neustrie, Clotaire Ier.

Fonctionnaire, le *domesticus* l'est au même titre et au même degré que ses congénères, aussi Grégoire de Tours ne fait-il pas de distinction et il le désigne par ces mots *ex domestico*, comme il dit dans d'autres cas : *ex referendario, ex comite, ex vicario*. Les attributions du *domesticus* sont surtout d'ordre administratif. Les formules de Marculfe ne prêtent, sur ce point, à aucune hésitation. Ces textes sont importants et il faut les transcrire.

Form., I, 39 : *Ut pro nativitate regis ingenui relexantur*, (le roi ordonne aux *domestici* d'affranchir, à l'occasion de la naissance d'un prince, trois jeunes gens dans chacune des *ville* de leur ressort)... *jobenus, ut per omnes villas nostras qui in vestras vel in cuncto regno nostro aliorum domesticorum sunt accionibus, tres homines servientes inter utraque sexu in unaquaque villa ex nostra indulgentia per vestras epistolas ingenuos relaxare faciatis* [8].

Form., II, 52 : *Qualiter ex ordinatione regis pro nativitatem filii sui domesticos de villa regis per sua littera relaxat ingenuos* (le *domesticus*, conformément à l'ordre royal, remet la lettre de liberté au jeune esclave)... *tibi per hanc epistolam nostram, sicut mihi jussum est, ab omni vinculum servitutis absolvo, ita ut deinceps...* (et il s'intitule *domesticus, aesi indignus, glorioso domno illius regis super villas ipsius, illas illo ex familia dominica de villa illa*) [9].

D'autres témoignages confirment ce que ces formules établissent sur le compte des *domestici*.

Lorsque Dagobert Ier abandonne à Saint-Denis la *villa* d'Écouen, il en donne avis à son *domesticus* Raganricus [10]; de même Childéric II abandonne à saint Remacle, abbé de Stavelot, six mille menses de forêt sur les *curtes* d'Amblève, de Cherain et de Lierneux, il adresse le diplôme à son *domesticus* Odon [11], à qui il ordonne de mesurer les terrains et d'y placer des bornes avec l'aide des forestiers, ses subordonnés [12]. Enfin, un passage des *Gesta abbatum Fontanellensium* [13], près de Rouen, commente un diplôme du même genre, aujourd'hui perdu, et adressé par Clovis II au *domesticus* Teutgislus, qu'il qualifie : *domesticus et custos saltuum villarumque regalium*.

A ces textes si catégoriques vient se joindre le témoignage de la *Vita S. Eligii* [14] de la fin du VIIe siècle. Saint Éloi avait demandé au roi Dagobert Ier la *villa* de Solignac située *in rure Lemovicino*, sur la Loire. Or, c'était justement l'époque où, dans ce *pagus*, les produits du *census publicus*, c'est-à-dire de l'impôt royal, étaient réunis pour être envoyés au palais et nous voyons en cette circonstance le *domesticus* assistant au travail du monétaire [15], pour la raison que les ateliers monétaires des Mérovingiens se trouvaient non seulement dans les cités, mais aussi dans les *vici*, *villæ*, *portus* [16], etc., et que tout ce qui se passait dans une *villa* était de la compétence du *domesticus* dans le ressort duquel elle se trouvait [17].

C'est encore au *domesticus* que revient la garde et la mise en valeur des biens confisqués à une époque où la confiscation sévit d'une manière continue. Les preuves abondent dès qu'on ouvre Grégoire de Tours ou Frédégaire. Le premier parle de Flavien, *domesticus* de Childebert II, qui remet à Sicharius les biens que lui a confisqués la reine Brunehaut [18] ; plus tard, il reçoit les cadeaux du vicaire Animodus, qui a pu échapper aux accusations portées contre lui devant le roi Childebert [19]. Il est clair que Flavien ne dédaigne pas d'être désintéressé pour ce que lui apporte de préjudice la non-confiscation des biens d'Animodus. D'autres textes du même historien nous apprennent que les *domestici* ont à se déplacer pour venir assister à un plaid royal [20].

La charge de *domesticus* n'a existé que sous la première dynastie franque. Presque tous les textes qui attribuent cette qualité à un personnage sont relatifs à la période mérovingienne, et les rares diplômes des premiers Carolingiens qui citent les *domestici* démon-

[1] A. Carlot, *Étude sur le* domesticus *franc*, dans *Bibliothèque de la fac. de philos. et lettr. de l'univ. de Liège*, fasc. 13, Liège, 1903, p. 9 et note 1. — [2] Grégoire de Tours, *De virtutibus S. Martini*, l. I, c. XXV, dans *Script. rer. merovingicarum*, t. I, p. 601. — [3] *Lex Ripuaria, titulus 88*, dans *Monum. Germ. hist., Legum*, t. V, p. 267. — [4] Fortunat, *Carmina*, dans *Monum. Germ. hist., Auctores antiquissimi*, t. I, part. I, p. 171. — [5] E. Le Blant, *Recueil des inscriptions chrét. de la Gaule*, 1856, t. I, n. 60. — [6] Grégoire de Tours, *Hist. Francorum*, l. IV, c. III, dans *Script. rer. merov.*, t. I, p. 153. — [7] *Ibid.*, l. VI, c. XI, t. I, p. 255. — [8] *Marculfi formularum*, I, XXXIX, dans *Monum. Germ. hist.*, C. Zeumer, *Formulæ*, p. 68. — [9] *Ibid.*, II, LII, p. 106. — [10] Pardessus, *Chartæ, diplomata*, t. II, p. 45, n. 279. — [11] Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 145, n. 359. — [12] *Cum forestariis (nostris) ipsa loca mensurare et designare per loca denominata.* — [13] I, VIII, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. II, p. 271. — [14] I, XV, dans *Script. rer. merov.*, t. IV, p. 680. — [15] *Hacvellet domesticus simul et monetarius adhuc aurum ipsum fornacis coctionem purgare, ut juxta ritum purissimus ac rutilus aulæ regis præsentaretur metallus.* — [16] M. Prou, *Monnaies mérovingiennes*, p. LXVI sq. — [17] A. Carlot, *Étude sur le* domesticus *franc*, 1903, p. 14-15. — [18] *Hist. Francorum*, l. IX, c. XIX, dans *Script. rer. merovingicarum*, t. I, p. 374. — [19] *Ibid.*, l. X, c. V, t. I, p. 413. — [20] *Ibid.*, l. X, c. XXVIII, t. I, p. 139; cf. A. Carlot, *op. cit.*, p. 16-17.

trent que ceux-ci étaient peu nombreux, l'institution touchait à sa fin. A partir du gouvernement de Charles-Martel aucun *domesticus* n'est connu, le titre se lit encore, mais tend à disparaître [1]. Le dernier acte où est nommé le *domesticus* est un capitulaire de l'année 806 qui montre ce fonctionnaire comme possesseur de fief et indépendant du souverain [2]. Au IXe siècle, les trois passages où il est question de *domestici* ne permettent pas d'y voir des fonctionnaires tels qu'à l'époque mérovingienne [3].

Administrateur, le *domesticus* est juge, mais les preuves documentaires qu'on en peut donner sont rares [4], sujettes à discussion et la seule vraiment probante est un diplôme de Charlemagne pour le monastère de Saint-Marcel à Chalon-sur-Saône, en 779 [5]. C'est donc surtout comme administrateur que nous rencontrons ce fonctionnaire dans les documents ecclésiastiques, nous l'y rencontrons presque immanquablement mais sans parvenir néanmoins à déterminer l'étendue de son ressort, parce que cette étendue est variable. La *Vita Arnulfi* [6] nous affirme que celui-ci administrait *sex provinciæ quas ex tunc et nunc totidem agunt domestici*, donc il administrait à lui seul un domaine aussi grand que six autres et ceci vient bien avec ce que nous apprend Marculfe, que le ressort d'un *domesticus* est formé de plusieurs domaines [7]; il est dès lors impossible de songer à aucune délimitation.

Les fonctions de *domesticus* furent souvent confiées au comte, mais seulement après 614, c'est-à-dire après que l'élément politique s'insinue de plus en plus chez les barbares. A cette date, les comtes grandissent rapidement en pouvoir et en influence, ils étendent leur rayon d'action et accroissent leurs richesses; nul moyen plus efficace pour remplir ses coffres que d'avoir la charge de remplir les coffres royaux : les comtes le savent et accaparent rapidement les fonctions des *domestici*. Nous avons de nombreux exemples de la dualité de ces charges chez les comtes. Un diplôme de Clovis II, en 640, au sujet de Crouy, est adressé au duc Vandelbert et au comte Ebrulf, qui doit remplir la charge de *domesticus* [8]. Les diplômes de 722 et 728, au sujet de l'île d'Honau, sur le Rhin [9], semblent montrer Ebrohard à la fois *domesticus* et comte; les *Miracula sancti Dionysii* donnent au *domesticus* Dodon le titre de comte. Plus claire est la formule de Marculfe adressée à un comte et lui disant : *per omnes villas quæ in vestras vel in cuncto regno aliorum domesticorum sunt accionibus* [10]; ce comte est à la tête d'un certain nombre de biens royaux, il remplit les fonctions de *domesticus*.

Les fonctions des *domestici* les approchent, sinon comme dignité du moins comme administration, des ducs. La *Vita Eligii* nous fait entendre les plaintes du roi Dagobert Ier contre ducs et *domestici* qui accaparent ses *villas* [11]. On peut invoquer d'autres textes, mais tous tardifs et qui, en définitive, n'apprennent rien de précis et rien qui permette d'identifier ni la charge ni le ressort du duc avec celui du *domesticus* [12].

Le *domesticus* n'est pas un personnage de cour et il faut peut-être se garder de lui appliquer un vocable tiré de notre titulature moderne parce qu'on est ainsi induit automatiquement à étendre quelques traits de ressemblance jusqu'à complète identité. C'est un intendant rural, un administrateur forestier, un collecteur d'impôts, c'est-à-dire qu'il remplit les charges que supposeraient ces titres et, au total, un important personnage avec lequel il faut compter. Le prince n'hésite pas à le mettre sur le pied de ses comtes et, comme eux, il l'invite au baptême d'un prince royal, il l'assigne également au plaid royal en qualité d'assesseur. Les diplômes de Clovis III (693) [13] et de Childebert III (697) [14] en citent l'un quatre, l'autre trois *qui ad causas audiendas vel recta judicia termenanda resident*. Une formule de Marculfe est plus explicite encore [15]: *Cum nos ibi in palatio nostro ad universorum causas recto judicio terminandas cum domnis et patribus nostris episcopis vel cum pluris et obtimatibus nostris, illis episcopis, ...illis domesticis, ...vel reliquis quam plures nostris fidelibus resederemus.*

Enfin, il a existé des *domestici* au service des reines [16], mais c'est que celles-ci gouvernent au nom de leurs fils pendant la minorité et, sans doute, ils administrent aussi le douaire de ces princesses; en tout cas, ils ont les mêmes attributions que les *domestici* royaux. Dépendant jadis du roi, il dépend, depuis que le pouvoir s'est affaibli, du maire du palais, lequel n'est qu'un *domesticus* arrivé ; mais ceci n'est plus de notre sujet [17].

Le *domesticus* disparaît avec la dynastie mérovingienne: s'il avait été nécessaire de l'achever, le célèbre capitulaire *De villis*, qui fonde l'administration modèle du domaine de Charlemagne, lui eût donné le coup de grâce : aux *domestici* succèdent les *judices*, placés sous la haute surveillance du maire du palais.

Chez les Burgondes, il a existé des fonctionnaires identiques aux *domestici* francs, dont ils portaient le nom et partageaient à peu de chose près les attributions. Voici l'épitaphe de l'un d'eux [18] :

HIC REQVIESCIT IN PA
CE AGRECIVS DOMES
TICVS QVI VIXIT AN
NOS XXXII M III

Concluons que le *domesticus* franc est un fonctionnaire mérovingien et un fonctionnaire burgonde, grand personnage, qualifié *vir illuster*, égal en dignité au comte et administrateur du domaine privé. Il est une sorte d'intendant des domaines, sa juridiction n'a rien de fixe, elle est parfois très vaste et son ressort ne peut être déterminé. Ce fonctionnaire assiste au plaid du roi, au tribunal royal et va à la guerre avec son prince.

L'amoindrissement progressif du domaine royal par voie de donations, de spoliations, d'accaparements amoindrit le nombre et l'importance des *domestici*, qui, vers le VIIe siècle, se laissent absorber peu à peu par les comtes, et disparaissent au VIIIe, au plus tard au IXe siècle.

H. Leclercq.

[1] Un des derniers connus parmi les *domestici* est Dodon, meurtrier de saint Lambert. La *Vita Lamberti*, écrite vers 760, le nomme *domesticus principis Pippini*. *Vita*, c. XV, dans *Acta sanct.*, septembr. t. V, p. 577. — [2] *Capitularia*, dans *Monum. Germ. hist.*, t. I, p. 132. — [3] *Odilo, mon. Suession., ad Ingramnum, Suession. decanum*, dans Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, sæc. VI, 1, t. V, p. 393, à la date du 14 juillet 828 : *Dum vero diutius (Deus dona) in palatio moraretur, eum Einardo abbate, palatii regalis scilicet domestico, familiaritatem illius præ ceteris palatinis posuerint, et omnem humanitatis exhibitionem ab eodem abbate sine ullæ improperatione suscessit.* Ici *domesticus* est devenu synonyme de *palatinus*. Autres textes en 863 et en 866, dans Hincmar, *Annal. Remenses*, dans *Scriptores*, t. II, p. 459, 163. — [4] Cf. A. Carlot, *op. cit.*, p. 21. — [5] Bouquet, *Recueil des historiens de la France*, t. V, p. 742. — [6] *Vita Arnulfi*, IV, dans *Script. rer. merovingic.*, t. II, p. 433. — [7] *Form.*, I, 39 : *per omnes villas nostras, qui in vestras vel in cuncto regno nostro aliorum domesticorum sunt accionibus*, et dans *Form.*, II, 22 : *ille domesticus illius regis super villas, ipsius illas.* — [8] Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 63, n. 294. — [9] Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 352, 355, n. 543, 544. — [10] *Form.*, I, 39. — [11] *Vita Eligii*, c. XVII, dans *Script. rer. merov.*, t. IV, p. 683. — [12] A. Carlot, *op. cit.*, p. 33-35. — [13] Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 229, n. 131. — [14] Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 241, n. 440. — [15] C. Zeumer, *Formulæ*, I, XXV, p. 58. — [16] *Histor. Francorum*, l. IX, c. XIX; cf. l. VII, c. XV. — [17] Cl. A. Carlot, *Étude sur le* domesticus *franc*, in-8°, Liége, 1903, p. 40-47. — [18] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 582, n. 685.

a39003 006390347b

Réseau de bibliothèques
Université d'Ottawa
Échéance

Library Network
University of Ottawa
Date Due

0037344-01-7 RF
BR 95 .C22 1924 V4/1
CABROL, FERNAND.
DICTIONNAIRE D.ARCHEOL